ENRIQUE DUSSEL | EDUARDO MENDIETA | CARMEN BOHÓRQUEZ

EDITORES

El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]

HISTORIA | CORRIENTES | TEMAS | FILÓSOFOS





filosofía

el pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)

historia, corrientes, temas y filósofos

editado por

enrique dussel
eduardo mendieta
carmen bohórquez







siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

B1001
P45
2009 El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000) : historia, corrientes, temas y filósofos / editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez. — México : Siglo XXI : Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
1117 p. — (Filosofía)

ISBN-13: 978-607-03-0128-5

1. Filosofía latinoamericana. I. Dussel, Enrique, ed. II. Mendieta, Eduardo, ed. III. Bohórquez, Carmen, ed. IV. Ser.

primera edición, 2009

en coedición con el centro de cooperación
regional para la educación de adultos
en américa latina y el caribe (crefal)

isbn 978-607-03-0128-5

Impreso en mújica impresor, s.a. de c.v.
camelia núm. 4
col. el manto, iztapalapa

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

INTRODUCCIÓN

Esta obra fue proyectada, más que como un libro, como el inicio de un *movimiento* filosófico continental. Es decir, los autores de las contribuciones tienen conciencia de que la tarea que han asumido es de tal envergadura que no pueden sino cumplirla parcialmente. Los trabajos a lo largo y ancho de toda la región latinoamericana sobrepasan a los especialistas de la historia o de temas expuestos en el orden nacional. Cuando debe abordarse la temática tal como lo exige una obra sobre la filosofía *latinoamericana*, se encuentran dificultades tales como la falta de bibliotecas especializadas en este tema regional, de especialistas que hayan tratado los temas, de que se hayan estudiado suficientemente los asuntos para poder instaurar diversas hipótesis que permitan fecundos debates. Todo comienza entonces por obtener los materiales bibliográficos y temáticos necesarios. Esto no se logra en corto tiempo: exige años de perseverancia en los que los autores se dan cuenta de los límites de la empresa. Por ello, mucho más que el lector, son los mismos editores y autores de esta obra los que tienen conciencia de que sólo se ha iniciado la extracción de un precioso metal de una rica mina casi inexplorada en su conjunto.

I

Cuando nació la idea de este proyecto no había ninguna historia del pensamiento filosófico latinoamericano. En el transcurso de las idas y venidas para constituir el Comité de Honor y el Comité Editor, para determinar la temática, para ir buscando a los autores de las partes pensadas y en la espera del tiempo necesario para que fueran elaboradas, etc., apareció la valiosa obra de Carlos Beorlegui (que ha aceptado participar en nuestro Comité Editor), que se titula *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (Beorlegui, C., 2004) y cumple ampliamente con el objetivo de la primera parte de nuestro proyecto (*Periodos*). Esto nos permite remitir al lector a ese libro de conjunto que puede llenar lagunas varias en esta obra.

Lo cierto es que esperamos que nuestro intento pueda hacer definitivamente *presente* la existencia de una filosofía latinoamericana con historia y perfil propios. Hasta la actualidad hemos brillado por nuestra ausencia en todo tipo de historias de la filosofía. Una de las más notorias es la reciente obra pionera del sociólogo Randall Collins, *The Sociology of Philosophies* (Collins, R., 2000), en donde apunta muchos aspectos relevantes para una historia *mundial de la filosofía*, que deben ser tomados en consideración. Pedagógicamente, al comparar Collins en la geografía (espacio) y a través de los siglos (tiempo) las grandes filoso-

fías chinas, indostánicas, árabes, europeas, norteamericanas o africanas, no dedica sin embargo ni una sola línea a los más de 500 años de filosofía latinoamericana, y menos aún a las nacientes filosofías de las culturas urbanas anteriores a la conquista. La obra clasifica a los filósofos en generaciones (distinguiendo filósofos de primer, segundo o tercer orden, tarea realmente difícil pero de suma claridad), lo que permite descubrir aspectos sumamente ricos que dan que pensar a los filósofos —ya que el autor es un sociólogo, pero tiene gran información y produce una obra de mucha utilidad para los filósofos. En el futuro podría usarse también ese criterio para nuestra obra.

Y decimos "en el futuro" porque, teniendo conciencia de los límites y pensando más en una comunidad filosófica, un movimiento que pueda irse constituyendo en torno a los autores de las colaboraciones, en seminarios que se organizarían en el corto plazo, se podrían ir mejorando, unificando, desarrollando las hipótesis que se han comenzado a exponer. La tarea llevará decenios y ciertamente superará la corta duración de nuestras vidas. Dentro de un siglo, en las sucesivas ediciones, la obra habrá tomado un perfil más adecuado.

II

Se trata de presentar una exposición conjunta del *pensamiento filosófico del continente cultural latinoamericano y del Caribe*, incluyendo a los *latinos* de Estados Unidos, que dará comienzo con la sabiduría, el pensamiento filosófico de las altas culturas americanas. Inicia por ello la cuenta hace siete siglos, y no sólo desde el comienzo de la invasión europea al continente americano (1492).

Se intentará exponer la sabiduría de los grandes pensadores históricos o de las escuelas y comunidades de pensamiento filosófico. Esto significará ya una novedad. Se situará dicho pensamiento dentro del contexto de sus culturas. Se trata, por ejemplo, de la filosofía náhuatl (expuesta por Miguel León-Portilla), la filosofía andina (por Josef Estermann) o la filosofía tojolabal (por Carlos Lenkersdorf). Por ello colocamos simbólicamente el comienzo temporal de la obra en el siglo XIV (desde el año 1300), a partir de los *amautas* entre los quechuas incas o los aymaras, y los *tlamatinime* entre los aztecas, incluyendo pensadores históricos como Nezahualcóyotl de Ecatepec.

Con la invasión ibérico-europea comienza el periodo de la filosofía moderna en nuestra América. La primera modernidad temprana se origina con la presencia del europeo, con la conquista del continente americano, lo que permitirá la fundación de escuelas filosóficas (desde la de Santo Domingo en 1536, la primera en todo el continente americano en cuanto tal). En el siglo XVI se ejercerá una filosofía escolástica (*moderna* no medieval) de alto nivel académico (como puede observarse en el desarrollo filosófico de la lógica, expuesta en la contribución de Walter Redmond, cap. 10, primera parte), y, aún antes se iniciará fuera de las aulas, en el campo político y cultural, el primer antidiscurso filosófico de la primera modernidad temprana (la segunda será holandesa, inglesa y francesa), con

críticos tales como Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y su generación lascasiana. Se deberá estudiar muy particularmente en el futuro la filosofía académico-universitaria desde 1553 (en torno a México y Lima al comienzo), y en más de treinta instituciones de enseñanza de filosofía en el nivel licenciatura y doctorado desde el norte de México hasta el Río de la Plata en el sur.

El siglo XVII debería ser igualmente objeto de nuevas investigaciones, ya que es el siglo olvidado de la filosofía *barroca*, desarrollo desde la periferia colonial del lado crítico y oscuro de la modernidad.

Por su parte, el siglo XVIII, como desarrollo igualmente colonial pero creativo de la modernidad madura, deberá estudiarse con nuevas hipótesis. Por ello, como única excepción en toda la obra, hay una exposición que se ocupa de filosofía europea (el trabajo de Santiago Castro-Gómez, 14.1, primera parte), que permite comprender, como hipótesis válida para toda la obra, que la filosofía *colonial* no es meramente *imitativa*, sino que, adoptando la Ilustración europea de la modernidad madura, la utiliza para sus propios fines, lo que exige por parte del investigador actual, y desde ahora, una nueva lectura de la historia de la filosofía latinoamericana, porque la importancia de esa filosofía no consiste en repetir o comentar temas de la filosofía europea del momento, sino en hacerlos funcionales a los intereses de los grupos dominantes de la periferia.

Además, la problemática de la *primera* emancipación (la *segunda* está por darse todavía en el siglo XXI) de las colonias se deberá igualmente comenzar a estudiar desde nuevas bases. Diversos sentidos de soberanía (constituida sobre la monarquía, las élites criollas o el pueblo mestizo, indio o de esclavos) fundamentarán acciones con muy diverso carácter político, que a dos siglos cobra hoy nueva vigencia.

El desarrollo, algo caótico, del posterior transcurso del largo siglo XIX será el teatro del despliegue de una rica producción filosófica en todo el continente latinoamericano, siempre incluyendo a Brasil y al Caribe, donde la consigna "civilización o barbarie" cubrirá con su sombra igualmente parte del siglo XX.

El de las diversas corrientes de la filosofía en este siglo XX es también un capítulo a ser desarrollado más extensamente en el futuro, y muy especialmente la reciente aparición de una nueva generación de jóvenes filósofos "latinos" en Estados Unidos.

La exposición histórica será complementada con la descripción de algunos grandes temas filosóficos, tanto los tradicionales como los que han ido apareciendo en los últimos decenios, que deben interpretarse como trabajos monográficos sobre el asunto en todo el continente americano, y para los que no hay frecuentemente especialistas que puedan cubrir la filosofía de todo este horizonte regional. Se incluyen entonces los filósofos y las temáticas filosóficas más pertinentes en la interpretación de cada autor, aun corriendo el riesgo de ignorar, por desgracia, a filósofos de mayor importancia que los reportados. Las ediciones futuras de la obra suplirán, como ya lo indicamos, esas limitaciones. Todo ello va apoyado en una bibliografía mínima pero suficiente.

Al final hay más de doscientas cortas biografías intelectuales de los principales filósofos continentales.

III

Es una obra de consulta para las bibliotecas de América Latina, públicas o privadas, sobre el pensamiento filosófico que ha sido compendiado de tal manera que sea de fácil lectura para personas cultas, alumnos y profesores en las universidades de nuestra región que organicen seminarios o cursos sobre filosofía latinoamericana. Se podrá igualmente utilizar en las carreras de historia, literatura, antropología, psicología y demás ciencias humanas. Será también útil para lectores de Estados Unidos, Europa, África o Asia. Es un capítulo inédito de la filosofía y la cultura inexplicablemente ausente.

Creemos que, simplemente, es una obra imprescindible que deberá mejorarse en las sucesivas ediciones.

Deseamos abrir igualmente una página web <www.pensamientofilosofico.org> que respalde la obra, donde podrá consultarse por Internet una amplia bibliografía que han coleccionado colegas de la State University of New York en el campo de Binghamton (SUNY-Binghamton), en el programa de PIC (Philosophy, Interpretation and Culture), bajo la coordinación de María Lugones, y trabajos y debates que la obra vaya produciendo. La página electrónica será la articulación del movimiento filosófico de los que se interesan por la filosofía latinoamericana, interpretada de manera crítica y con sentido histórico, social y de responsabilidad política a favor de las mayorías empobrecidas del continente.

Esta obra no podría haberse editado sin el trabajo tesonero y paciente de mi asistente en el SNI, Jorge Alberto Reyes López, estudiante de la UNAM, que ha unificado la bibliografía y mantenido el contacto con los colaboradores del proyecto.

De la misma manera debemos agradecer al Crefal el apoyo que nos brindó desde el primer momento, que permitió la edición de esta obra en Siglo XXI. Lo mismo debe decirse del director de esta editorial, el Dr. Jaime Labastida.

ENRIQUE DUSSEL
(www.enriquedussel.org)

PRIMERA PARTE

PERIODOS

primera época

LAS FILOSOFÍAS DE ALGUNOS PUEBLOS ORIGINARIOS

INTRODUCCIÓN

Enrique Dussel

Todos los pueblos tienen "núcleos problemáticos", que son universales y consisten en aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el *homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, autoconciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla a fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos lo llevó a hacerse preguntas en torno a algunos núcleos problemáticos tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético* y *social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? —lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: "¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*?". Estos "núcleos problemáticos" debieron de hacerse inevitablemente presentes cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son "núcleos problemáticos" racionales o preguntas, entre muchas otras, de los "por qué" *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.

El contenido y el modo de responder a estos núcleos problemáticos disparan desarrollos muy diversos de narrativas *racionales*, si por *racionales* se entiende el simple "dar razones" o fundamentos que intentan interpretar o explicar los fenómenos, es decir, lo que "aparece" en el nivel de cada uno de esos "núcleos problemáticos".

Siempre e inevitablemente, la humanidad — fuera cual fuese el grado de desarrollo y en sus diversos componentes— expuso lingüísticamente las respuestas *racionales* (es decir, dando fundamento, el que fuera y mientras no se refutara) a dichos núcleos problemáticos por medio de un proceso de "producción de mitos" (una *mitopoiesis*). La producción de mitos fue el primer tipo *racional* de interpretación o explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente).

Los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos y por ello de "doble sentido", que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico *que descubre las razones*, y en este sentido son racionales y contienen significados *universales* (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construido con base en *conceptos* (categorizaciones cerebrales de mapas neocorticales que incluyen millones

de grupos neuronales por los que se unifican en su significado múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta el ser humano).

Los numerosos mitos que se ordenan en torno a los *núcleos problemáticos* indicados se guardan en la memoria de la *comunidad*, al comienzo por tradición oral, y desde el III milenio a.C. (en Mesopotamia o Egipto, y desde antes del I milenio a.C., en Mesoamérica y en otras regiones) ya escritos, serán colectados, recordados e interpretados por comunidades de *sabios* que se admiran ante lo real, "pero el que no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que el que *ama el mito* (*filomythos*) es como el que *ama la sabiduría* (*filósofos*)", según expresión de Aristóteles (*Metafísica* I, 2, 982b, pp. 17-18). Nacen así las "tradiciones" míticas que dan a los pueblos una explicación *con razones* de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad y que hemos denominado los "núcleos problemáticos". Pueblos tan pobres y simples como los tupinambas de Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de su vida gracias al *sentido* que les otorgaban sus numerosísimos mitos.

Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un "núcleo ético-mítico" (Ricoeur, P., 1964), es decir, una "visión del mundo" (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que los guía éticamente. Por otra parte, ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la maya, la inca, la helénica, la romana, la árabe, la rusa, etc.) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar, una extensión geopolítica que subsumió otras culturas. Estas culturas con cierta universalidad sobrepusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas. Se trata de una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo.

En estos choques culturales, ciertos mitos habrán de perdurar en las etapas posteriores (aun en la edad de los discursos categoriales filosóficos y de la ciencia de la modernidad misma), hasta el presente. Nunca desaparecerán todos los mitos, porque algunos siguen teniendo *sentido*, como bien lo anota Enst Bloch en su obra *El principio esperanza* (Bloch, 1959).

Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al *logos* (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos enseguida en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple desde una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometeico o adámico (véase Ricoeur, P., 1963) siguen teniendo todavía significación ética en el presente.

Entonces, el discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que de alguna manera puede definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión* pero pierde en *sugestión* de sentido. Es un avance civilizatorio importante, que abre el camino en la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de análisis, de separación de los contenidos semánticos de la cosa o del fenómeno observado, del discurso, y en la descripción y explicación precisa de la realidad empírica, para permitir al observador un *manejo* más eficaz en vista de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

La mera *sabiduría*, si por *sabiduría* se entiende poder exponer con orden los diversos componentes de las respuestas a los *núcleos*

problemáticos indicados, se torna ahora en el contenido de un "oficio" social diferenciado que se ocupa del esclarecimiento, la exposición y el desarrollo de la dicha sabiduría. En una sociología de la filosofía las comunidades de filósofos forman agrupaciones diferenciadas de los sacerdotes, artistas, políticos, etc. Los miembros de estas comunidades de sabios, ritualizados, que constituían "escuelas de vida" estrictamente disciplinada (desde los sabios de la ciudad de Menfis en el Egipto del III milenio a.C., hasta el *calmecac* azteca o la *academia* ateniense), fueron los llamados "amantes de la sabiduría" (*philo-sophoi*) entre los griegos. En su sentido histórico, los "amantes de los mitos" eran también y estrictamente "amantes de la sabiduría", y por ello los que posteriormente serán llamados *filósofos* deberían más bien ser denominados *filólogos*, si por *logos* se entiende el discurso racional con *categorías filosóficas*, que ya no usan los recursos de la narrativa simbólica mítica sino de manera excepcional y a modo de ejemplo para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.

Este comenzar a dejar atrás la pura expresión racional mítica y depurarla del símbolo para semánticamente dar a ciertos *términos* o *palabras* una significación unívoca, definible, con contenido conceptual fruto de una elaboración *metódica*, analítica, que puede ir del todo a las partes para ir fijando su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico. La narrativa con *categorías filosóficas* se fue dando entonces en Egipto (con textos como el denominado "filosofía de Menfis"), en India (posterior a los *Upanishads*), en China (desde el *Libro de las mutaciones* o *I Ching*), en Persia, en el Mediterráneo oriental, entre fenicios y griegos, en Mesoamérica (mayas y aztecas), o en los Andes, entre aymaras y quechuas que se organizaron en el Imperio inca. Así, entre los aztecas, *Quetzalcóatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (siendo el *quetzal* la pluma de un bello pájaro tropical que significaba la divinidad, y *coatl*, el gemelo o hermano igual: los "dos"), que los *tlamatinime* ("los que saben algo", a los que fray Bernardino de Sahagún llamó "filósofos") (véase Dussel, 1995b, párr. 7.1. *The tlamatini*) denominaban *Ometeotl* (de *ome*: dos; *teotl*: lo divino), dejando ya de lado los símbolos. Esta última denominación indicaba el "origen dual" del universo (no ya el origen unitario del *to èn*: *el Uno* de Platón o Plotino, por ejemplo). Esto indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad por *categorización conceptual filosófica* entre los aztecas, en la persona histórica de Nezahualcóyotl (1402-1472).

Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt en América Latina (Fornet-Betancourt, R., 2004), defienden la tesis de que se practicó la filosofía en Amerindia (antes de la invasión europea de 1492) o en África. El ataque a una *etnofilosofía* lanzado por el africano Paulin Hountondji (Hountondji, P., 1977) contra la obra de Placide Tempel, *La filosofía bantú* (Tempel, P., 1949; León-Portilla, M., 1959), apunta justamente a la necesidad de definir mejor qué es la filosofía (para distinguirla del mito).

Cuando leemos detenidamente los primeros enunciados del *Tao Te king* (o *Dào Dé Jing*) del legendario Lao-Tsé: "El *tao* que puede nombrarse no es el que fue siempre […] Antes del tiempo fue el *tao* inefable, el que no tiene nombre" (*Tao Te King*, 1950, p. 18), nos encontramos ante un texto que usa *categorías filosóficas* que se alejan del todo del relato meramente mítico. Hoy ya nadie puede ignorar la densidad agumentativa y racional de la filosofía de K'ung-fu-tsu (Confucio) (551-479 a.C.) (véase *Confucius analects*, 2003). El desarrollo filosófico continuamente argumentado (hasta el exceso) de un Mo-Tzu (479-380 a.C.) (véase *Sources of Chinese Tradition from Earliest Times to 1600*, 2003, vol. 1, pp. 66 ss.), que criticó las implicaciones sociales y éticas del pensamiento de Confucio, afirmando un universalismo de gra-

ves implicaciones políticas, escéptico de los ritos y con una institución o "escuela" excelentemente organizada, no puede dejar de ser considerado como uno de los pilares de la *filosofía* china que antecedió a la gran síntesis confuciana de Meng-Tzu (Mencius) (390-305 a.C.) (*ibid.*, pp. 114 ss.; véase Collins, R., 2000, pp. 137 ss. y 272 ss.). Esta *filosofía* atravesará 2 500 años, con clásicos en cada siglo, y aun en la modernidad europea, tales como Wang Yangming (1472-1529) (que desarrolla la tradición neoconfuciana que se prolonga hasta nuestros días, no sólo influyó a Mao Tsetung sino que cumple la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, etc.), o Huang Tsung-hsi (1610-1695), gran renovador de la filosofía política.

De la misma manera, las filosofías indostánicas se organizan en torno a los *núcleos problemáticos* filosóficamente expresados (véase *Sources of Indian Tradition from the Beginning to 1800*, 1999, vol. 1; también Collins, R., 2000, pp. 177 ss., sobre Japón, *ibid.*, pp. 322 ss.). Leemos en el *Chandogya upanishad*:

En el comienzo, querido, este mundo fue sólo Ser (*sat*), sólo uno, sin un segundo. Algunos opinan: En el comienzo, verdaderamente, el mundo fue sólo No ser (*asat*), sólo uno, sin un segundo; donde el No ser emergió el Ser. Pero, pienso, querido, ¿cómo pudo ser esto? ¿Cómo pudo el Ser emerger del No ser? Por el contrario, querido, en el comienzo del mundo fue sólo el Ser (6. 12-14; *Sources of Indian Tradition*..., 1999, vol. 1, p. 37).

¿No es esto filosofía? ¿Serían, por el contrario, Parménides o Heráclito filósofos y no los de India? ¿Cuál sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?

En el hinduismo, en la tradición vedanta o en el jainismo encontramos la misma presencia de la filosofía *explícita*.

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos, que en vez de describir los caracteres que deben definirse como *criterios de demarcación* entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrirán un horizonte cultural hacia la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que por la revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos) llegará a convertirse en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos heleno y eurocentrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones mediante un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no occidentales con la filosofía europeo-norteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano.

Por ello es un poco ingenua la siguiente reflexión de E. Husserl (repetida por M. Heidegger y en general en Europa y Estados Unidos):

Por ello la filosofía [...] es la *ratio* en constante movimiento de autoesclarecimiento, comen-

zando con la primera ruptura filosófica de la humanidad [...] La imagen que caracteriza a la filosofía en un estadio originario queda caracterizada por la filosofía griega, como la primera explicación a través de la concepción cognitiva de *todo lo que es* como universo (*des Seienden als Universum*).[1]

En América Latina, David Sobrevilla sostiene la misma posición:

Pensamos que existe un cierto consenso sobre que el hombre y la actividad filosófica surgieron en Grecia y no en el Oriente. En este sentido Hegel y Heidegger parecen tener razón contra un pensador como Jaspers, quien postula la existencia de tres grandes tradiciones filosóficas: la de China, la India y la de Grecia (Sobrevilla, D., 1999, p. 74).

La filosofía del Oriente o de Amerindia sería filosofía *en sentido amplio*; la de Grecia, *en sentido estricto*. Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte situarse en Grecia) con el de la filosofía *mundial*, que tiene diversas ramificaciones, tantas como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue siguiendo linealmente la secuencia "filosofía griega, medieval latina y moderna europea". Pero el periplo histórico real fue muy diferente. La filosofía griega fue cultivada posteriormente por el Imperio bizantino, principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la filosofía bizantina, en especial en su tradición aristotélica. Esto exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto.[2] El aristotelismo latino en París, por ejemplo, tiene su origen en los textos griegos y los comentaristas árabes traducidos en Toledo (por especialistas árabes), textos utilizados (los griegos) y creados (los comentarios) por la "filosofía occidental" árabe (del Califato de Córdoba, en España), que continuaba la tradición "oriental" procedente de El Cairo, Bagdad o Samarcanda, y que entregó el legado griego, profundamente reconstruido desde una tradición semita (como la árabe), a los europeos latino-germánicos. Ibn Rushd (Averroes) es el que origina el renacimiento filosófico europeo del siglo XIII.

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera muy inicial, otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosófica.

El discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir el argumento empírico de dicho discurso. Por ejemplo, los mitos de Tlacaélel entre los aztecas, que justificaban los sacrificios humanos, para los que había buenas razones (sobre Bartolomé de Las Casas y los sacrificios humanos véase Dussel, 2007, pp. 203 ss.), se derrumbaron completamente una vez que se demostró su imposibilidad, y además su inoperancia.

Por otra parte, hay elementos míticos que contaminan también los discursos, aun los de los grandes filósofos. Por ejemplo, I. Kant argumenta, en la "Dialéctica trascendental" de su *Crítica de la razón práctica*, en favor de la "inmortalidad del alma" para solucionar la cuestión del "bien supremo" (ya que recibiría el alma *después* de la muerte la felicidad merecida en esta vida terrenal virtuosa). Pero una tal "alma", y mucho más

[1] Husserl, E., 1970, pp. 338-339 (párr. 73, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 1962, Nijhoff, Haag, Husserliana, vol. 6, p. 273). El mismo texto que aparece en *The Crisis of European Sciences*, párr. 8, pp. 21 ss. (en el original alemán, pp. 18 ss.). Debe pensarse, en contrario, que el llamado "teorema de Pitágoras" fue formulado por los Asirios en 1000 a.C. (véase Semerano, G., 2005).

[2] Véase por ejemplo el *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, 1938. Los 792 términos analizados por el editor, en 496 páginas de gran formato, nos dan una idea de la "precisión terminológica" de la *falasafa* (filosofía) árabe. La última es: "792: *Yaqini*, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine [...]"; y siguen 15 líneas de explicación con las expresiones árabes, en escritura árabe, en el margen derecho.

su “inmortalidad”, nos muestra la permanencia de elementos míticos indostánicos del pensamiento griego que contaminó todo el mundo romano, medieval latino-cristiano y moderno europeo. Las pretendidas demostraciones filosóficas son en estos casos tautológicas y no demostraciones racionales a partir de datos empíricos. Habría así presencia no advertida (e indebida) de elementos míticos en *las mejores* filosofías. Se las puede también llamar ideologemas no intencionales.

De todas maneras se tiene conciencia de que la exposición de las filosofías amerindias deberá desarrollarse mucho en el futuro. Valgan las contribuciones siguientes, elaboradas por especialistas en los temas, como iniciación a la temática.

1. LA FILOSOFÍA NÁHUATL

Miguel León-Portilla

Existen antiguas inscripciones, representaciones iconográficas, códices y otros manuscritos que ofrecen testimonios acerca de la visión del mundo y la sabiduría prevalentes entre los pueblos de idioma náhuatl en la región central de México. Hay incluso, entre dichos testimonios, algunos que muestran que hubo sabios, *tlamatinime,* "los que saben algo", que plantearon problemas en torno a la divinidad, el origen, ser y destino del hombre y el mundo, paralelos a los que, en otras latitudes y tiempos, han sido objeto de la que se conoce como reflexión filosófica.

Con apoyo en tales testimonios es posible atender a: 1] La antigua visión del mundo en estrecha relación con las creencias míticas; 2] La sabiduría atribuida a Quetzalcóatl, el nacido en un año 1-Caña, sacerdote y gobernante de los toltecas; 3] El desarrollo de ulteriores manifestaciones del saber y la aparición de cuestionamientos en una cierta forma de "filosofar" durante los siglos XIII a XVI, y 4] El pensamiento particular de Nezahualcóyotl (1402-1472).

LA ANTIGUA VISIÓN DEL MUNDO

En las varias fuentes aparece el *mundo* como una isla inmensa dividida horizontalmente en cuatro grandes cuadrantes o rumbos, más allá de los cuales sólo existen las aguas inmensas. Esos cuatro rumbos convergen en el ombligo de la tierra e implican cada uno enjambres de símbolos. Lo que llamamos el oriente es la región de la luz, la fertilidad y la vida, simbolizadas por el color blanco; el norte es el cuadrante negro del universo, donde quedaron sepultados los muertos; en el oeste está la casa del sol, el país del color rojo; finalmente, el sur es la región de las sementeras, el rumbo del color azul. El *Códice Féjerváry-Mayer* muestra la imagen plástica de la superficie del mundo con los glifos que marcan los rumbos cósmicos.

Verticalmente, el universo tiene una serie de pisos o divisiones superpuestas, arriba de la superficie de la tierra y debajo de ella. El *Códice Vaticano A* y otros de la región mixteca, como el *Rollo Selden*, ofrecen la imagen y símbolos de los estratos celestes e inferiores. Arriba están los cielos, que, juntándose con las aguas que rodean por todas partes al mundo, forman una bóveda azul surcada por caminos donde se mueven la luna, los planetas, el sol, la estrella de la mañana, los astros y los cometas. Vienen luego los cielos de los varios colores y, por fin, el más allá metafísico: la región de los dioses. Debajo de la tierra se encuentran los pisos inferiores, los caminos que deben cruzar los que mueren hasta llegar a lo más profundo, donde está el *Mictlan*, la región de los muertos.

Este mundo, lleno de lo divino y de fuerzas invisibles, había existido, cual realidad intermitente, varias veces consecutivas. A través de años sin número, los dioses creadores habían sostenido entre sí grandes luchas cósmicas. El periodo de predominio de cada uno de esos dioses había sido una edad del mundo, o un "sol", como lo llamaban los pueblos prehispánicos. Diversos seres vivieron en cada edad. En las cuatro primeras resultaron criaturas estúpidas, incapaces de invocar a los dioses y fueron destruidas. Un cataclismo había puesto fin a cada edad.

En este universo, donde los dioses crean y destruyen, han nacido los hombres, "los merecidos" (*macehualtin*), por el sacrificio de los dioses que, con su sangre, les habían "merecido" la vida. En compensación, los seres humanos tendrán que hacer *tlamacehualiztli*, "merecimiento", sacrificio, incluso de sangre,

para compensar a los dioses y mantener así un equilibrio cósmico. La edad presente, como las anteriores, está también amenazada de muerte. Es ésta la "edad del Sol de movimiento" *(Ollintonatiuh),* que habrá de terminar con un gran terremoto. Los humanos, haciendo "merecimiento", pueden posponer ese final.

CONTEMPLACIÓN ATRIBUIDA A QUETZALCÓATL

El objeto de la reflexión y meditación de Quetzalcóatl (en el siglo XIII) fue precisamente esa imagen del mundo. Lo que en ella no pudo entender se convirtió tal vez en motivo que habría de llevarlo a concebir una nueva doctrina acerca de un dios supremo y una "tierra del color negro y rojo" (*Tlillan, Tlapallan),* el lugar del saber, más allá de la muerte y de la destrucción de los soles y los mundos.

Se afirma en un texto que Quetzalcóatl en su meditación se acercó al misterio de la divinidad, *moteotía*; "buscaba un dios para sí". Concibió a la divinidad, recordando antiguas tradiciones, como un ser uno y dual a la vez que, engendrando y concibiendo, había dado origen y realidad a todo cuanto existe.

El principio supremo es *Ometéotl*, dios de la Dualidad. Metafóricamente es concebido con un rostro masculino, *Ometecuhtli*, Señor de la Dualidad, y con una fisonomía al mismo tiempo femenina, *Omecíhuatl*, Señora de la Dualidad. Él es también el *Tloque Nahuaque*, que quiere decir "el dueño de la cercanía y la proximidad", el que en todas partes ejerce su acción. Códices como el *Borgia*, el *Vaticano B* y otros muestran los atributos del supremo Dios Dual.

El sabio insistía en que el supremo Dios Dual era el origen de todo cuanto existe y el responsable de los destinos del hombre. Era necesario acercarse a la divinidad, esforzándose por alcanzar lo más elevado de ella, su sabiduría. Los sacrificios y la abstinencia eran sólo un medio para llegar. Más importante era la contemplación, la meditación dirigida a buscar el verdadero sentido del hombre y del mundo. Quetzalcóatl sabía que en el oriente, en la región de la luz, más allá de las aguas inmensas, estaba precisamente el país del color negro y rojo, *Tlillan, Tlapallan*, la región de la sabiduría. Avanzando por la región de la luz, podría tal vez superarse el mundo de lo transitorio, amenazado siempre por la muerte y la destrucción.

Quetzalcóatl y algunos de los toltecas marcharían algún día a *Tlillan, Tlapallan*. Pero en tanto el hombre pudiera llegar al país de la luz, debía consagrarse en la Tierra, imitando la sabiduría del dios dual, a la creación de la *Toltecáyotl,* es decir, "lo mejor que puede existir en la Tierra". En el fondo era repetir en pequeño la acción del que engendra y concibe, atributo supremo del dios de la dualidad.

La evocación nahua de Quetzalcóatl concluye, transformado ya en mito el sabio, pasando a narrar su huida de Tula (Teotihuacan), su abandono de la *Toltecáyotl* (síntesis de todos los saberes), las creaciones culturales de los toltecas, y su marcha definitiva para llegar a *Tlillan, Tlapallan*.

Lo que se atribuía al sabio Quetzalcóatl era haber propiciado una cierta forma de conceptuación ontológica. En virtud de ésta las que aparecen como deidades diferentes participan de la dualidad y se tornan manifestaciones de ella en las diversas situaciones en que son nombradas con sus propias advocaciones. De esa estructuración filosófica hay evidencias en algunos códices.

En estrecha relación con el legado de los toltecas, mucho tiempo después los mexicas desarrollaron una moral rígida que todos debían acatar. Violarla implicaba romper el orden del universo que se manifiesta a través de los días y sus destinos, de acuerdo con el calendario sagrado, el *Tonalpohualli*, "Cuenta de los días". Tales principios se inculcaban en las escuelas que había en las distintas comunidades, las *tepochcalli*, "casas de jóvenes". También se reiteraban en los discursos de inspiración tolteca pero adaptados a los nuevos ideales, en los testimonios de "la antigua palabra", los *huehuehtlahtolli.* Esas normas morales, en un nivel más elevado, eran objeto de elucubraciones en las escuelas de los sabios, los *calmécac,* "hileras de casas", donde se transmitían y enriquecían los conocimientos acerca de la divinidad, el mundo y las realidades humanas.

La moral está básicamente vinculada al comportamiento del hombre en la tierra y a su perfeccionamiento o su propia destrucción. Así, más que creer que el destino después de la muerte depende de la actuación de los seres humanos en la tierra, se pensaba, con criterio inmanente, que quienes obraban con arreglo a sus principios morales, enunciados en los *huehuehtlahtolli,* "la antigua palabra", vivirían en paz en la tierra. Los que no atendían a esos

principios, en cambio, estropearían su propio rostro y corazón.

CUESTIONAMIENTOS Y DISCURRIR FILOSÓFICO

Tanto entre los mexicas como en otros señoríos, en especial Tezcoco, hubo sabios que habían ahondado en las doctrinas de la tradición atribuidas a Quetzalcóatl. Poniéndolas en parangón con las creencias y la visión del mundo que había hecho suyas la nación *mexicatl*, diversos cuestionamientos surgieron en su ánimo. Unos se refirieron al destino del hombre en la tierra y sus formas de obrar. Otros tocaron el espinoso tema de la posibilidad de decir palabras verdaderas acerca de la divinidad. Finalmente, algunos de esos cuestionamientos versaron sobre la muerte y el más allá. Diversas posiciones filosóficas, entonces.

Es sobre todo en los poemas y los cantos, así como en algunos discursos o exposiciones, donde varios *tlamatinime,* "los que saben algo" (que Bernardino de Sahagún llamaba "filósofos"), dieron expresión a sus preguntas y esbozaron a veces principios de respuesta. El hecho de que sus cuestionamientos resonaran a veces en los cantos, concebidos para ser entonados y acompañados por la música, denota que transmitían en la esfera pública esas preocupaciones tenidas como enigmas no resueltos. Aunque algunos de estos *tlamatinime* son para nosotros anónimos, conocemos los nombres y algo de las vidas de otros.

Del manuscrito *Cantares mexicanos* proviene esta composición anónima en la que se cuestiona qué es lo que puede dar sentido a la acción del hombre en la tierra:

¿Qué era lo que acaso encontrabas?
¿Dónde andaba tu corazón?
Por esto das tu corazón a cada cosa,
sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón.
Sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo?

(*Cantares mexicanos*)

Se pregunta el sabio forjador de cantos qué es lo que el corazón puede encontrar verdaderamente valioso. Tu corazón, *moyollo.* En náhuatl, *mix, moyollo* (tu rostro, tu corazón) significa "lo más íntimo del ser". El hombre, ser sin reposo, da su corazón a cada cosa (*timóyotl cecenmana)* y andando sin rumbo (*ahuicpa*), perdiendo su corazón, se pierde a sí mismo.

Apremiante aparece así la pregunta de la línea final: sobre la tierra, "¿acaso puedes ir en pos de algo?" (*¿In tlaltícpac can mach tiitlatiuh?)*, que plantea el problema de la posibilidad de dar con algo capaz de satisfacer al corazón del hombre aquí "sobre la tierra" (*in tlaltícpac)*, término que se contrapone al complejo idiomático *topan, mictlan,* "lo que está sobre nosotros, en la región de los muertos", es decir, en el más allá.

En otros cantos de la misma colección, ahondando más en la pregunta de cómo encontrar algo verdaderamente valioso sobre la tierra, se plantea abiertamente la cuestión de la finalidad de la acción humana:

¿A dónde iremos?
Sólo a nacer vinimos.
Que allá es nuestra casa:
donde es el lugar de los descarnados.

Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha.
¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?
No es ésta la región donde se hacen las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
abre sus flores la desdicha.

(*Cantares mexicanos*)

A la persuasión de que todas las cosas tendrán que perecer fatalmente, se suma la duda sobre lo que puede haber más allá:

¿Se llevan las flores a la región de la muerte?
¿Estamos allá muertos o vivimos aún?
¿Dónde está el lugar de la luz pues se oculta
el que da vida?

(*Cantares mexicanos*)

Quienes preguntan no están satisfechos con las respuestas dadas por las creencias vigentes. Por eso dudan y admiten que hay un problema. Quieren ver con mayor claridad cuál es el destino de la vida y qué importancia tiene afanarse en el mundo. El destino del hombre después de la muerte aparece incierto, a pesar de las doctrinas religiosas. Pensando en los diversos estratos del mundo, un sabio nahua se pregunta:

¿A dónde iré?
¿A dónde iré?
El camino del Dios de la dualidad.
¿Acaso es tu casa en el sitio de los descarnados?

¿En el interior del cielo?
¿O solamente aquí en la tierra
es el sitio de los descarnados?

(*Cantares mexicanos*)

A enunciados y preguntas como éstas se suman otros cuestionamientos aún más radicales:

¿Acaso son verdad los hombres?
Por tanto ya no es verdad nuestro canto.
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?

(*Cantares mexicanos*)

Para la comprensión de este texto importa señalar que *verdad*, en náhuatl *neltiliztli*, es término derivado del mismo radical que *tlanél-huatl*, *raíz*, del que a su vez directamente se deriva *nelhuáyotl*, cimiento, fundamento. No es, por tanto, una mera hipótesis afirmar que la sílaba temática *nel-* connota originalmente la idea de "fijación o enraizamiento profundo". En relación con esto, puede decirse que etimológicamente "verdad" entre los nahuas era, en su forma abstracta (*neltiliztli),* la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado: lo fundado. Así se comprenderá mejor la pregunta del texto citado: "¿acaso son verdad los hombres?", que debe entenderse como: ¿acaso poseen la cualidad de ser algo firme, bien enraizado? La preocupación nahua al inquirir si algo "es verdad" o "está en pie", se dirige a saber si hay algo fijo, bien cimentado, fundado, que escape al *sólo un poco aquí*, a la vanidad de las cosas que están sobre la tierra (*Tlaltípac*), que parecen un sueño.

Una respuesta dieron a esta pregunta algunos sabios, al afirmar que tan sólo la poesía, "la flor y el canto", puede ser un camino para decir "palabras verdaderas" en la tierra. Así se expresó el sabio nahua Tecayehuatzin, de cuyo pensamiento algo se conserva.

EL PENSAMIENTO DE NEZAHUALCÓYOTL (1402-1472)

Hay otros sabios, *tlamatinime,* de los que se conocen algunas expresiones de un discurrir que puede calificarse de filosófico. Concentraremos aquí la atención en Nezahualcóyotl, que es el más conocido.

Nezahualcóyotl, nacido en Tezcoco, hijo del rey Ixtlilxóchitl, pasó los primeros años de su juventud en medio de persecuciones. Siendo aún niño, vio morir a su padre asesinado y contempló la ruina de Tezcoco sometido al poder del señorío vecino de Azcapotzalco. Varias crónicas indígenas refieren su vida azarosa, hasta que llegó el momento en que, aliado con los mexicas, logró la independencia de Tezcoco, al que volvió a gobernar. Su largo reinado aparece en los textos como una época de esplendor,en la que florecen las artes y la cultura. Nezahualcóyotl edificó palacios, templos y jardines botánicos y zoológicos; fue consejero de los reyes mexicas.

Conocedor Nezahualcóyotl del antiguo pensamiento tolteca, a pesar de verse presionado políticamente por la ideología guerrera de sus aliados mexicas, dio a sus ideas un sesgo personal e independiente. Algunos textos, que con fundamento pueden atribuírsele, muestran sus ideas principales. Entre ellas están, como punto de partida, su afirmación reiterada del cambio, del tiempo, expresado en náhuatl por la palabra *cáhuitl,* "lo que nos deja"; y, en resumen, de la fugacidad de todo lo que existe. Consecuencia de esta experiencia suya es su casi obsesión por el tema de la muerte y la posibilidad de superarla encontrando una raíz y un apoyo más allá del cambio y del tiempo.

Todo en *tlaltícpac,* sobre la tierra, en esta vida, es transitorio, aparece un poco aquí, y luego se desgarra y desvanece para siempre. He aquí la expresión de Nezahualcóyotl:

¿Acaso de veras se sirve con *raíz*[1] en la tierra?
No para siempre en la tierra:
sólo un poco aquí.
Aunque sea jade se quiebra,
aunque sea oro se desgasta,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarra.
No para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.

(*Cantares mexicanos*)

Si el jade y el oro se quiebran y rompen, los rostros y los corazones, más frágiles aún, por muy nobles que hayan sido, como flores secas se desvanecen:

Sólo un instante dura la reunión,
por breve tiempo hay gloria […]

[1] Con "fundamento", radicalmente, ontológicamente.

Ninguno de tus amigos tiene *raíz*,
sólo un poco aquí nos damos en préstamo;
tus flores hermosas
sólo son secas flores.

(*Cantares mexicanos*)

La persuasión de que en *tlaltícpac* sólo por breve tiempo perduran las cosas es raíz de tristeza, pero también principio de nuevas formas de pensamiento. Nezahualcóyotl expresa su duda preguntándose a dónde hay que ir o qué sabiduría hay que encontrar para llegar a *Quenonamican*, "donde de algún modo se vive", a *can on ayac micohua*, "donde la muerte no exista":

¿A dónde iremos
donde la muerte no exista?
Mas ¿por esto viviré llorando?
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre.
Aun los príncipes a morir vinieron,
hay incineramiento de gente.
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre.

(*Cantares mexicanos*)

Nezahualcóyotl enderezó su corazón, lo que equivale a decir, entendiendo la connotación náhuatl de *yólotl,* "corazón", que dio un sentido a su núcleo vital. Afirma haber descubierto el significado profundo de "flor y canto", expresión náhuatl del arte y el símbolo, del texto de la sabiduría (la filosofía) como modo de conectar con lo divino, es acercarse desde *tlaltícpac* (lo temporal, terrestre, cotidiano) a la realidad de *Topan, Mictlan*, "lo que está sobre nosotros, la región de los dioses y de los muertos". Cuatro líneas dan testimonio de su descubrimiento:

Por fin lo comprende mi corazón:
escucho un canto,
contemplo una flor,
¡Ojalá no se marchiten!

(*Romances de los señores*)

El corazón, que ha entrevisto cuál puede ser su camino, desea entonces hallar *cantos y flores* que no se marchiten. El corazón habrá de encontrar *flores y cantos* con vida y *raíz*:

No acabarán mis flores,
no cesarán mis cantos.
Yo, cantor, los elevo,
se reparten, se esparcen.
Aun cuando las flores
se marchitan y amarillecen,
serán llevadas allá,
al interior de la casa
del ave de plumas de oro.

(*Cantares mexicanos*)

El rostro y el corazón del hombre en *tlaltícpac* están cerca y lejos del supremo *Dador de la vida*. Como noche y viento que es para el hombre, permanece oculto e inalcanzable. Nezahualcóyotl señala esta imposibilidad de acercarse a él:

Sólo allá en el interior del cielo
tú inventas tu palabra,
¡Dador de vida!
¿Qué determinarás?
¿Tendrás fastidio aquí?
¿Ocultarás tu esplendor y tu gloria en *tlaltícpac?*
¿Qué determinarás?
Nadie puede ser amigo
del Dador de la vida.
¿A dónde pues iremos?
Enderezáos, que todos
tendremos que ir al lugar del misterio.

(*Cantares mexicanos*)

Por encima de las dudas y del misterio que circundan al "dador de la vida", es menester aceptar su realidad. Esto es lo único que da tranquilidad y *raíz* al corazón. Tal parece ser la conclusión a que llegó Nezahualcóyotl en su esfuerzo por acercarse al misterio. Si el supremo Dios Dual es arbitrario e incomprensible, es también el Dador de la vida. Los rostros humanos deben aceptar su misterio; deben invocarlo y alabarlo. Así se puede vivir en *Tlaltícpac.*

CONCLUSIÓN

Nezahualcóyotl confía y reposa en este postrer descubrimiento: el Dador de la vida nos embriaga en la tierra y nosotros lo seguimos buscando, "como si entre las flores buscáramos a alguien".[1]

[1] Nos recuerda aquel místico arrebato de Juan de la Cruz cuando escribe: "Como el siervo huiste. Salí tras ti y eras ido". [E.]

Los textos citados, composiciones suyas, las de los otros sabios anónimos y las que se conservan en los manuscritos existentes, son evidencia de que hubo en el México originario quienes se plantearon preguntas acerca del destino del hombre en la tierra y el más allá, el misterio de la divinidad y la posibilidad de decir palabras verdaderas. En su pensamiento afloró así una forma de discurrir filosófico, al menos al nivel de los presocráticos (no menos que el de un Heráclito o un Parménides).

BIBLIOGRAFÍA: Anders, F., 1988; Caso, Alfonso, 1983; Garibay, A.M., 1953, 1954, 1964, 1965, 1968; León-Portilla, M., 1984, 1986, 1987, 2006; Soustelle, J., 1940; Zantwijk, 1957, 1990.

2. LA FILOSOFÍA MAYA

Miguel Hernández Díaz

La filosofía maya se manifiesta en obras tales como el *Popol-vuh* y el *Chilam Balam*. El *Popol-vuh* es un libro de la comunidad. El término maya *Popol* tiene el sentido de junta, reunión o casa común. Mientras que la palabra *vuh* o *uúh* significa libro, papel o trapo y se deriva del maya *húun* o *úun*; refiere al papel y al libro, y asimismo al árbol de cuya corteza se hacía el papel para escribir, y que los nahuas llaman *amatl*. En fin, *Popol na* es la casa de la comunidad donde se juntan para tratar las cosas de la república. El *pop* es un verbo en *quiché* que significa juntar, adunar, amontonarse la gente. También el *Popol* es cosa perteneciente al cabildo, lo comunal, lo nacional (*Popol-vuh*, en adelante *Pv*, 1952, p. 165).

El *Popol na* es la casa de la comunidad, pero no simplemente es la casa para dialogar, sino que tiene mayor función como la casa grande donde se tratan los asuntos sobre diversos temas de la cultura. Así, el *Popol na* era una institución o escuela de la comunidad para analizar asuntos del saber, donde se impartía la enseñanza de la niñez, de los jóvenes y de los adultos. Por ello *Popol na* era una institución para instruir niños y adultos, en la que también se discutían temas sobre la vida, el trabajo y la cultura. Si el *Popol na* fue una casa de enseñanza donde se trataban los asuntos de cualquier acontecer, entonces era la casa de asamblea en la que se buscaba la solución a los problemas y necesidades del pueblo. Los ancianos desempeñaban el papel de convocar la asamblea e impartir la sabiduría sobre los conocimientos sociales, políticos y culturales; sobre las concepciones enormemente desarrolladas en astronomía, matemática, calendarios, etc. Estos sabios tenían la capacidad de desarrollar los conocimientos y las experiencias sobre la vida que transmitían a toda la sociedad.

Los temas abordados por la filosofía maya son la creación del supramundo, la del mundo terrenal, del inframundo (el mundo de abajo) y del mundo de los enanos que están en el nadir. Las creación del universo y la de las cosas en la tierra eran los misterios de los progenitores. Para el maya la divinidad es el principio de todas las cosas. Por ejemplo, el *Popol-vuh* habla del origen de las cosas del mundo, como las plantas, los animales, los minerales y el ser humano. Asimismo, el *Popol-vuh* expone un contenido muy amplio del comercio, de las memorias cronológicas escritas en sus estelas, de las geográficas, de los mitos, además, gracias a la escritura jeroglífica (y en parte fonética) permitía codificar los conocimientos, las genealogías y sucesos de sus reyes, los acontecimientos de cada año, la demarcación de cada año y de las tierras, las ceremonias y las fiestas, las leyes y los ritos religiosos en rigurosos calendarios solares, lunares, de planetas, etcétera.

El *Popol-vuh* debe ser considerado como un testimonio privilegiado del pensamiento maya, el cual engloba los conocimientos enigmáticos que exponen el sentir y el saber, y asimismo presenta la fuente de la sensibilidad del corazón, la razón que explica el sentido de las cosas. El *Popol-vuh* expone la gran sabiduría sobre la existencia divina en el "Corazón del Cielo". "De esta manera existía el cielo y también el *Corazón del Cielo*, que éste es el nombre de Dios" (*Pv*, 1952, p. 23).

El mandato divino estaba dirigido a dos personajes destacados que desempeñaban el papel de demiurgos, es decir, los que fabrican las obras. Sus nombres eran *Tepeu* y *Gucumatz*, "los hacedores de las cosas del mundo y el hombre maya". Desde el Corazón del Cielo efectuaban los movimientos e instauraban el orden para los demiurgos secundarios, que hi-

cieron el universo y las cosas de la tierra. Al respecto, sólo el Hacedor, el Formador, *Tepeu* y *Gucumatz*, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama *Gucumatz*: los grandes sabios entre los grandes pensadores.

Los "pensadores" utilizaban la palabra, no hacían trabajos manuales para construir el cosmos. Hacían las obras expresando palabras según fuera la obra, y ésta era hecha. La "palabra" tenía el poder para mover las cosas, lo cual era el poder de las letras dado por Dios desde el Corazón del Cielo. *Tepeu* y *Gucumatz* pensaban y meditaban lo que hacían; con palabras tenían el poder de hacer cosas sobre la tierra. *Tepeu* y *Gucumatz* estaban en silencio en la noche; y hablaron, pues, consultándose entre sí y meditando. Se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y sus pensamientos.

En este sentido, *Tepeu* y *Gucumatz* conferenciaban para que existiera la vida y la claridad del mundo, para acordar cómo será la claridad y el amanecer, y cómo se producirá toda la tierra y se generará la vida. Los obradores eran obedientes con el ser divino y como consecuencias en sus actos:

—¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe el espacio, que surja la tierra y que se afirme! Así dijeron. ¡Que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra! No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado.

Luego la tierra fue creada por ellos. Así fue en verdad como se hizo la creación de la tierra. —¡Tierra!, dijeron, y al instante fue hecha (*Pv*, 1952, p. 24).

Tepeu y *Gucumatz* hicieron al hombre de tierra y lodo, hicieron su carne. Pero vieron que no estaba bien y lo deshicieron. Estaba blando, no tenía movimiento, ni fuerza, se caía y no tenía alma. Entonces utilizaron la madera para hacer al hombre con fuerzas, pero sin sensibilidad para ofrecer alabanzas al Corazón del Cielo. Lo destruyeron de nuevo con un diluvio. Finalmente utilizaron el corazón del maíz. El maíz fue muy efectivo para dar inteligencia, sensibilidad y fortaleza. Por ser un elemento tan efectivo echaron un vaho para disminuir la vista y evitar que los hombres pudieran ver el Corazón del Cielo.

Otra obra a ser comentada es el *Chilam Balam,* que tiene un sentido a la vez histórico y profético. *Balam* es el nombre del más famoso de los *chilames* que existieron antes de la llegada de los españoles al continente. *Balam* es un nombre de familia que significa jaguar o chamán en un sentido figurado, mientras que *Chilam* es el título que se ofrecía a la clase de los sabios, la cual interpretaba los libros y la voluntad de los dioses.

El *Chilam Balam* tiene varios contenidos de carácter histórico. Desde las crónicas con registro cronológico, "cuenta corta" (*katunes* en series de 13), hasta los textos médicos sobre el saber curar y el uso de las plantas. Además contiene los textos cronológicos y astrológicos con series de *katunes* de equivalencia europea; las explicaciones acerca del calendario maya, los almanaques con y sin cotejo con el *tzolkin*, incluyendo predicciones, astrología, etc; la astronomía; los rituales; los textos literarios y novelas, y una miscelánea de textos no clasificados.

Este libro está compuesto por diversos códices: *Chilam Balam* de *Tizimín*, *Káua*, *Ixil*, *Tekax*, *Tsusik* y el *Códice Pérez*. En especial los textos tratan sobre las profecías y sobre el devenir de los problemas de la sociedad maya. El texto habla sobre "tres clases de predicciones: 1] los *katunes*; 2] las túnicas; 3] las diurnas" (*Chilam Balam*, en adelante *CB*, 1948, p. 9).

Las predicciones *túnicas* se presentaban en ruedas cíclicas manteniendo el concepto de que los acontecimientos de un periodo dado se repetirían en la misma fecha en que estaban registrados. En las predicciones de los *katunes* la cuenta se iniciaba con el once, de modo que el orden es once, nueve, siete, cinco, tres, uno, doce, diez, ocho, seis, cuatro, dos, trece. La razón de que la cuenta se inicie con el once es que ése era el *katún* que corría cuando llegó la conquista española.

Las predicciones túnicas son las correspondientes a cada una de las divisiones de un *katún*, que son veinte periodos de trescientos sesenta días cada uno, llamados *tun* (*katún* es una palabra compuesta por *kal*, que significa veinte, y *tun*). Se conoce únicamente una rueda que incluye los veinte tunes y que corresponde a un *katún* 5 *Ahau*. Su nombre es *Cuceb*, que significa ardilla, pero que quiere decir "lo que gira".

El *Cuceb* enumera años de 365 días, a partir del Trece *Kan*. En la época de la conquista,

el "Cargador", es decir, el nombre del primer día del año civil, era cualquiera de los siguientes cuatro: "*Kan, Muluc, Ix, Cauac*". En el *Chilam Balam* se explica.

Las predicciones diurnas son de dos clases: a] las del *Sansamal Kin Xoc*, o sea de la cuenta diaria de los días de un año, que únicamentre enuncia si el día es bueno o malo y tiene una función general para normar las actividades humanas, y b] las del *Chuenil Kin Sansamal*, o sea del artificio diario de los días, es decir, de la veintena, dentro del libro horóscopo llamado en náhuatl *Tonalámatl*, abstractamente, según el propio significado y atributos del nombre del día (*CB*, 1948, pp. 45-48).

La segunda parte es la forma de *snopel* en maya *tzotzil* (pensar) del maya actual, que consiste en existir pensando como un ente que desarrolla conocimientos; un ente que piensa sobre la vida que se desarrolla en el tiempo y sobre las cosas de *osiltak* (la naturaleza), manteniéndose en comunicación con ellas. En sentido amplio, el término "naturaleza" se refiere a la función de un nivel ontológico. ¿Por qué razón afirmamos que *ta x-ayan* (la existencia) es anterior al *ta snopobel* (pensamiento)? Respondemos señalando que el maya, por naturaleza, considera que es necesario primero existir para poder enfrentarse al *ta k'ustik oy* (mundo). El maya pertenece al mundo y se considera como parte de él porque cohabita con él. Hace una reflexión interrogativa: *buch' un* (¿quién soy?), *bu talemun* (¿de dónde vengo?), *bu chi bat* (¿a dónde voy?), *bu talem jch'iel* (¿cuál es la causa de mi existencia?), *k'ucha'al li jtakupaltik ja' ba'i yu'un snopobel ta k'ustike* (¿por qué nuestra materia es previa al pensamiento del mundo?), *k'usi ta jpas li' ta xkuxlejil osile* (¿qué estoy haciendo en este sitio sagrado?). La materia está en primer plano al realizar una acción trascendente, la acción física en la búsqueda del bien *yutsilal yo'on* (moral) y en la satisfacción de los *slajesel* (deseos). Es el *takupal* (cuerpo) el que realiza una actividad sustancial y mental con la que reflexiona sobre todo mediante la constitución psicosomática, que se ubica en *snopel sjolilal* (el entendimiento) para comprender tanto la conducta propia como la de otros o incluso nuestras conductas comunes o compartidas. Lenkersdorf menciona que el *tik*-nosotros tiene un sentido adicional porque significa vivir en comunidad, trabajar de común acuerdo, compartir las mismas necesidades y tener problemas comunes. "[…] el *tik* es una desinencia, que quiere decir *nosotros* […] que el nosotros es un distintivo de la lengua *tzeltal* […] Y no sólo ocurre en la lengua, sino que el *nosotros* predomina tanto en el hablar como en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo" (Lenkersdorf, C., 2002, p. 25).

El maya es un *kuxul vinik* (ente) que desarrolla el conocimiento de su preexistencia, de la existencia y de las cosas del mundo. Es un ente que denomina a cada *kuxul-chamem* (sujeto-objeto) creado por él en función de su rasgo, su hábitat, imagen, alimento y uso. Hay una semejanza con el *Cratilo* de Platón, "Yo puedo llamar a cada objeto con tal nombre, establecido por mí; tú, con tal otro establecido por ti […]" (Ramnoux, C., 2003, p. 93).

El maya desarrolló su pensamiento por medio de su *bek'tal* (corporalidad); utiliza cada parte de su cuerpo para orientarse en el mundo. Expone su pensamiento a partir de su existencia para darle sentido a las cosas, pues sólo así desarrolla sus habilidades y le da sentido a las cosas en función de sí mismo.

El maya ha podido entender el mundo a partir de su existencia material, pues ella *chak'be sbi* (nombra) las cosas del mundo. El maya considera que la existencia es importante para poder *xa'ibe* (comprender) la realidad de su entorno. Si no fuera por el cuerpo no le hallaría sentido al mundo. Sin cuerpo faltaría la esencia de la existencia para poder entender el mundo. Todo lo que le rodea en su círculo tiene un valor de igualdad de especie. La existencia es la que posibilita los conocimientos sobre las cosas del mundo. ¿Cómo se podría pensar si no existiera el sujeto o individuo que se entiende desde su interioridad hacia lo fenoménico? La existencia del ente es causa primera del pensamiento; como efecto es la presencia de las cosas del mundo. Sólo así puede funcionar el mundo maya, a partir de sus componentes corporales. Un cuerpo con vida para pensar y la naturaleza de donde extrae los conocimientos le dan la categoría de la vida. Desde ahí puede actuar por medio de la existencia, y sólo así puede dialogar con sus congéneres, ya que retoma su propio cuerpo, que es el que realiza el movimiento físico con otros existentes. El ente tiene una labor en el mundo nouménico para transformarlo en pensamiento fenoménico. Ésta es la reflexión para entender la vida y las cosas del mundo. Por ende, el cuer-

po realiza la acción de pensar y comprender su propio ser y la existencia de las cosas, la cual abre su autoconciencia.

Si no existiera el cuerpo, ¿quién podría pensar?, lo que existe es en la naturaleza. La naturaleza sin el ente no se podría catalogar, pues sólo es posible ser reconocido por el ente para dialogar e interactuar con el mundo. Ciertamente, la existencia, del ente es su acción, y aunque no existiera nadie podría realizar una autorreflexión. Además, el pensamiento es causado por la existencia ya que es originado por los órganos del cuerpo, y por medio de la mente propicia la razón. Si el maya infiere primero la existencia y luego el pensamiento, es por su naturaleza de ser nativo; por antonomasia *dice y comprende el mundo* con el afán de preservar sus diferencias en el sentir y la razón para exponer mejor su *rostro* o personalidad basada en la categoría moral (Hernández Díaz, M., 2005, p. 19).

Desde luego, la categoría de pensar comienza desde lo profundo hasta llegar a lo universal; explora los conocimientos desde la preexistencia, que giran en su círculo genuino y social. Decíamos que sus conocimientos parten de él; así lo expone en los diálogos con sus semejantes. Asimismo, sostiene que todas las cosas de la naturaleza tienen corazón (que les da la existencia y el valor de las categorías entre las cosas del mundo), y que tienen como él el carácter de sujetos; aunque se sitúen en otro estado de vida, comparten la sensibilidad de la vida, la tristeza y la alegría cuando están en la plena sustancia.

La presencia de la naturaleza en su pensamiento tiene la categoría de sujeto por extraer su propio ser. Pero las cosas hechas por él pierden su calidad de sujetos y son sólo objetos. Estas cosas hechas por un mortal pasan automáticamente a la existencia material como objetos, los cuales están sin *o'on* (corazón), sin ánima, como el bastón de un anciano. Pero las cosas de la naturaleza, al ser sujetos, tienen corazón, el cual les otorga sensibilidad, el pensar sobre sí mismos y sobre las cosas del mundo. Así, el pensamiento maya fue puesto por un *jech-o stuk* (*Ser absoluto*) para comprender las cosas del mundo. Decíamos que el pensamiento prospera desde él, pues desarrolla los conocimientos a partir de su consistencia. Por ejemplo, el techo de la casa, que en maya tzotzil se dice *sjol na* (su cabeza de la casa), gracias a él tiene cabeza; brinda la imagen de su cabeza para pensar la casa. Aun con estos atributos de existir y ostentarse al mundo para acumular sus conocimientos, él verá las cosas que le causan sensibilidad de vida, y desarrollará el sentir para identificarlos como medio de comprensión. El pensar de las cosas es lograr el fin de lo que son. Tales son los diversos modos de reflexión sobre el mundo en que vive el pueblo maya. La manera de sentir consiste en existir para percibir las cosas en su entendimiento y determinarlas por su voluntad.

Así, el maya debe estar presente para poder sentir e imaginar lo que son sus pasiones e incluso para concebir cosas puramente mentales. Éstas son maneras diferentes de apreciar, desear, rechazar aversión, asegurar, negar y dudar. Pues son modos diferentes de comprender las cosas. En sentido complejo, ésta es una representación mental que se apoya en los sentidos. Podemos hacer las preguntas más profundas sobre el mundo: ¿Cómo piensas en tu ser? ¿De dónde extraes el saber sobre la vida? ¿Cómo se da la instrucción para generar la sabiduría?

El pensamiento maya utiliza dos aspectos fundamentales para entender: *li yeloval* (el rostro) *y li o'on* (el corazón). Es algo similar a lo descrito en la filosofía náhuatl de Miguel León-Portilla, el cual retoma de Sahagún este verso:

El hombre maduro.
Un corazón firme como la piedra,
un rostro sabio,
dueño de una cara, un corazón.
Hábil y comprensivo.

(León-Portilla, M., 2006, p. 229).

Asimismo, el maya, para poder comprender mejor una situación y la solución en su círculo social y en su relación con el Ser absoluto, tiene que expresar sus ideas a través de *yutsilal xcholobil* (la metáfora). Por ejemplo, el *rostro* del individuo es la personalidad moral plasmada en su vocación; y ésta es la personalidad misma que actúa y conmueve el mundo. Ésta es una expresión de lo ético. Por ello tiene que decir la verdad. Siente y piensa para poder expresar la realidad del hecho. Tal es la actitud de su conciencia, que no es fácil defraudar por la conciencia moral. Mientras tanto, el corazón interviene en la expresión profunda y en la agudeza de su habla. Manifiesta con profundidad ese algo que dice con ahínco. Con los gestos de su rostro enfatiza la verdad de lo

que expresa. Así, *el rostro y el corazón* se compaginan en la formación del ser maya. Cuando se exhibe la personalidad originaria, el ser de la vida digna, tendrá que relacionarse con el corazón para exponer el verdadero *rostro*. Es decir, ambos aspectos se conjugan para exhibir la personalidad moral en su ser, con quien se relaciona en los diálogos y en la labor que desempeña para vivir con sentido.

Lo antes mencionado se refiere a la metáfora de su hablar, que va más allá de su entendimiento. Su manera de pensar es imaginar una línea con el dedo pulgar al aire, que no se interrumpa hasta lograr la plena culminación de sus ideas, cuyo material son las imágenes que lo construyen en la marcha de su vida, los recuerdos de los hechos morales, las nociones de los acontecimientos y los conceptos, que después se deslindan hacia el espíritu, en su conciencia, en un nuevo acto. Sólo es posible realizar mejor la obra que utiliza el aspecto del sentir para reflexionar lo que le rodea y poder emitir un juicio certero; y asimismo para tener una opinión sobre las cosas del mundo, como algo muy natural en la vida humana. Por ejemplo, se considera que hay una razón de la inmortalidad del alma, pero sólo *Jch'ultotik* (Dios) sabe la razón de esta inmortalidad, pues él es el Absoluto, el que mueve todas las sustancias de la vida. Creen en los dos extremos de la existencia de las cosas, así como en el principio de la moral que interactúa con las cosas de la naturaleza. Bien podemos comprender en nuestro juicio que las cosas no se juzgan pues son parte de nuestra naturaleza. Por ello, el pensar de las cosas es vivir en comunión con ellas, observar las imágenes para gozar y ver unir las representaciones que se transportan a la conciencia humana. Esto es, tener juicio de las cosas que le armonizan en su genuina idealización. Y así el maya hila en el absoluto del pensamiento conforme se orienta hacia la comprensión de todo aquello que le proporciona las nociones para adquirir los fenómenos de la vida.

Sabemos que pensar es un atributo de la cosa natural, y en cierta medida de nuestro libre albedrío. Hay mérito en pensar bien cuando nos conviene. Y el pensar mal es una falta moral que sería nuestra negación. Pero pensar bien o mal no es simplemente respetar o violar las leyes de la vida sino, sobre todo, reconocer las verdades que constituyen las cosas esenciales de la inteligencia del maya actual.

No sólo se piensa después de haber realizado una actividad, sino también sobre las cosas sustanciales que aún no se realizan, ya que los mayas tienen la idea de comprender la existencia por medio de la fe generada y causada por la experiencia de sus primigenios. En cierta medida, en sus triunfos piensan más por haber obtenido un premio, como cosechar más maíz y frijol. Esto es pensar bien por conocer la verdad de los resultados de las cosechas, es todo para su experiencia, que el maya lleva al camino para cosechar más maíz en la próxima siembra. El trabajo de campo de los pueblos originarios es la rutina diaria mientras viven. La cosecha de cada año es el regalo que reciben con *Jch'ultotik*, su premio del año.[1]

El pensamiento es todo lo que está de tal modo en los mayas que tienen de ello un conocimiento. Así, las operaciones de su voluntad, su entendimiento, su imaginación y sus sentidos ayudan a enriquecer el pensamiento. Parafraseando el idioma tojolabal de Lenkersdorf, el pensamiento hace el lenguaje, les lleva a ordenar sus ideas, lo que ven y sienten. Por supuesto, en el sentido objetivo, lo que constituye el objeto de su mente se convierte en palabras para su enunciación. En acepción amplia, aquello en que se piensa el mundo, o toda suerte de representación mental comprendida en lo que predomina la imagen y creer por la fe en el Ser absoluto son ideas que están en nuestra realidad, tangible o intangible. ¿Cómo constituye tal imagen en sí misma un pensamiento general? Se necesita un acto intelectual consistente utilizando la imagen y la experiencia de un hecho histórico. En fin, la existencia y el pensamiento son los factores que se perciben por el entendimiento del ser ente; tales como sus propias sensaciones, sus imaginaciones, sus puras interacciones, sus mismas pasiones y sus inclinaciones naturales hacia las cosas.

En conclusión, el maya busca liberar su existencia a través del desarrollo de sus conocimientos. Las raíces comunes y culturales tienen la finalidad de alcanzar el respeto de sus saberes, así como la igualdad de raza y sexo. El anhelo cultural es el valor de la civilización, que da derecho a la autodeterminación sustentada en las normas morales.

[1] Notas de campo en abril de 2007. A don Tomás Pérez Arias de Chenalhó, Chiapas, se le preguntó la importancia del trabajo y cómo lo interpretan las cosechas del maíz del año.

BIBLIOGRAFÍA: Adams, 1989; Bonfil Batalla, G., 1989; *El libro de los libros de Chilam Balam*, 1948; Hernández Díaz, M., 2005; Lenkersdorf, C., 2002; León-Portilla, M., 2006; Morley, 1987; *Popol-vuh. Las antiguas historias del quiché,* 1952; Ramnoux, C., 2003; Villoro, L., 1984; Von Hagen, 1990; Zea, L., 1998.

3. LA FILOSOFÍA TOJOLABAL

Carlos Lenkersdorf

Los pueblos originarios son nuestro tema, en particular algunos pueblos mayas en el sureste de México. Ellos, como otros pueblos originarios, precedieron a los europeos por milenios (Josserand, J.K., 1975). Los españoles se organizaron para invadir, conquistar y colonizar estas naciones. En estas invasiones mostraron una incapacidad específica al no poder apreciar, respetar ni entender a las culturas originarias, que profesaban otras religiones, otras cosmovisiones. Es una debilidad que los caracteriza hasta hoy en día. Cuando invadieron la región maya, hoy el sureste de México y países vecinos, manifestaron la misma incapacidad. Para ellos los mayas fueron pueblos inferiores y subordinados.

Pero los mayas no sólo tuvieron una historia con épocas destacadas en el llamado clásico del 300 al 900 de nuestra era, sino que hoy, en los Altos de Chiapas como en otros lugares, saben diferenciarse de modo claro y fundamental de los europeos. Éstos tuvieron una cultura jerárquica y autoritaria. Los mayas, en cambio, se organizaron y se organizan horizontalmente en la sociedad y en la política. El concepto clave para ellos es el *Nosotros*, palabra que semánticamente indica que no hay reyes ni jefes, tampoco caudillos, caciques o mandones, palabras que no existen en tojolabal. El poder no se concentra en manos de uno o de una minoría, sino que es ejercido por el *Nosotros*, en el cual todos son corresponsables de las decisiones que se toman en el nivel de comunidad.

Se concentrará nuestra exposición en uno de los pueblos mayas, los tojolabales, que viven en los Altos de Chiapas y que son representativos de pueblos mayas vecinos. Por lo dicho, no nos referiremos a personajes singulares de su historia, previa o posterior a la invasión europea. Ellos han vivido desde tiempos inmemoriales en la misma región, donde aún están hoy en día. Por desgracia no existen muchas investigaciones que expliquen la historia tojolabal a partir del siglo XVI (Lenkersdorf, G., 1986, pp. 13-102; 1998, pp. 32-37; 2002, pp. 459-472).

Veamos la importancia filosófica del *nosotros* en el giro lingüístico tojolabal siguiente: *uno de nosotros cometimos un delito*,[1] comparado con el español: *uno de nosotros cometió un delito*. El tojolabal enfatiza el *Nosotros* porque para ellos los delitos no son individuales sino que involucran y corresponsabilizan a toda la sociedad. Es el grupo y no el individuo el que predomina. Ni siquiera aparece el término del *nosotros* en las enciclopedias europeas o norteamericanas consultadas porque en las sociedades dominantes no es una categoría.

Se extiende semánticamente el *nosotros* tojolabal para incluir no sólo a la sociedad humana sino a todo el cosmos, porque desde la perspectiva tojolabal todo vive; es decir, no hay nada que no tenga *corazón*, que es lo que vivifica. Por eso los humanos somos una especie en el contexto de un sinnúmero de especies, a las que nos toca respetar y con las que tenemos que aprender a convivir sin tratarlas como objetos a nuestra disposición. En efecto, no hay objetos. Esto quiere indicar que la relación de los seres humanos con la naturaleza no consiste en dominación, sino en respeto y convivencia. Porque la naturaleza misma es *ja jnantik lu'um*, es decir, *Nuestra Madre Tierra*, que no es meramente el medio ambiente o lo que nos rodea, sino Nuestra Madre que nos da vida y nos mantiene vivos. No es ningún "neutro" lo que nos rodea, sino otro sujeto muy particular por ser madre nuestra.

[1] En tojolabal: *june ja ke'ntiki jta'atik jmul*.

Veamos otro ejemplo que hace explícito el *nosotros*. Se dice en español: *yo te dije*. La expresión correspondiente en tojolabal es *yo dije, tú escuchaste.*[2] En la estructura en español pasa la acción del sujeto *yo* al objeto *te*. El actor, por supuesto, es el *yo*. La estructura correspondiente en tojolabal, en cambio, es de dos sujetos, con sus verbos correspondientes y sin objeto (acusativo). En términos generales podemos afirmar que en tojolabal, en lugar de objetos, hay diferentes clases de sujetos (Lenkersdorf, C., 2005, pp. 146-159) que se complementan; los sujetos no subordinan a los objetos, como ocurre en el español. Por esto en tojolabal se da una subjetividad intersubjetiva (sujeto-sujeto) en lugar de la relación de sujeto-objeto.

Hay, además, otra particularidad en la frase citada del tojolabal *yo dije, tú escuchaste*, en lugar de *yo te dije*. No sólo está ausente la relación sujeto-objeto, sino que los dos sujetos se complementan, como ya lo dijimos, porque ambos son actores que se necesitan mutuamente para que la acción de comunicación se realice de manera recíproca. Todo es intersubjetivo; no existen objetos, y en su lugar se da la complementariedad de varios sujetos actores.

La misma frase que sirvió de ejemplo enseña todavía otro aspecto de la cosmovisión tojolabal con implicación filosófica profunda. En los enunciados de comunicación en el español y en otros idiomas europeos existe el sujeto que actúa y el objeto que sufre la acción, como si tuviera la forma de una orden. En tojolabal, en cambio, los dos sujetos que se complementan subrayan que siempre ambos son activos y pasivos correlativamente. El que habla escucha al que oye, y el que oye habla al que habla. Si no se produce esa doble acción con doble sentido, aunque se digan mil palabras se dicen "a la pared". El escuchar es un elemento fundamental de la comunicación, y, por supuesto, de las lenguas. Pero en Occidente se enseña filosofía, lingüística y disciplinas relacionadas con la investigación de las lenguas habladas y escritas, pero no de las lenguas oídas. Tenemos problemas para escuchar. Pensemos solamente en los políticos, los militares, los oradores, los predicadores o los maestros, que no se distinguen por saber escuchar. La razón es que no se enseña a escuchar. Se enseña una retórica para "saber exponer", pero no existe un capítulo del "saber oír", que señala el olvido o la negligencia del escuchar en las lenguas indoeuropeas.

Lo instructivo en este contexto es que los tojolabales tienen dos palabras para lengua o palabra. Por un lado está la palabra/lengua hablada: *k'umal*, y, por otro, la escuchada: *'ab'al.*[3] Se llaman a sí mismos tojolabales, es decir, "los que saben escuchar bien" (Lenkersdorf, C., 2004, pp. 156 ss.). Es, además, el escuchar lo que enfatiza otro aspecto del *nosotros*. La persona que escucha pone atención en el otro para aprender de él. Así se forma un *nosotros* entre los dos, el que habla y el otro que escucha. El escuchar, además, tiene otro aspecto de importancia. Al escuchar al otro lo respetamos como el igual del que podemos aprender lo que nos dice. Por eso, a quien escuchamos no puede ser nuestro enemigo.[4] Se entiende que por eso los tojolabales no tienen palabra para *enemigo*, porque saben escuchar. La coexistencia de 500 años con los occidentales, sin embargo, les enseñó lo que son los *enemigos*.

Para el tojolobal todo vive, por eso la milpa se pone triste si no la visitamos diariamente. Tampoco ocupan los tojolabales la casa patronal si se les asigna por la reforma agraria que se estableció en México por ley en tiempos del presidente Lázaro Cárdenas (de 1934 a 1940). Si tal casa forma parte de la comunidad, sirve de bodega, escuela, tienda de la Conasupo[5] o algo semejante. Nunca será usada como vivienda para los ejidatarios, por más grande, sólida o bella que sea la "casa grande". Porque las casas también viven. Por eso, las casas no sólo son reflejo del gusto de quienes las hicieron edificar, sino que, a su vez, forman a sus habitantes. Los tojolabales conocen muy bien el tipo de gente que habitaba las "casas grandes". Son autoritarias y "mandonas", no respetan a la gente sencilla o subalterna. Así lo aprendieron cuando fueron "acapillados" en las haciendas señoriales, antes de la reforma agraria y hasta 1994.[6] Dicho de otro modo,

---

[2] En tojolabal: *kala awab'i*.

[3] Los dos términos tienen numerosos derivados, sobre todo *el 'ab'al*.

[4] Es un proverbio hebreo que aprendí de mi alumno Sergio Pérez Gatica.

[5] Institución del gobierno para vender productos a precio reducido o comprar cosechas a precio fijo.

[6] Año del levantamiento zapatista que se apoderó de las tierras que los indígenas perdieron con anterioridad por gobiernos liberales.

desde la perspectiva tojolabal y con base en lo que todos viven, las casas que habitamos no son cascarones de piedras muertas, sino formadoras de nuestros cuerpos, las que, por otra parte, nosotros hemos edificado. ¿En qué tipo de casa vives?, nos interpelan siempre los tojolabales.

El ejemplo muestra que los tojolabales no aprecian ser los primeros, los mejores, los ganadores, porque el *Nosotros* es el gran nivelador de equidad y justicia que no distingue a los de arriba de los de abajo. La educación es el mecanismo procesual de *nosotrificación*, en el cual todos aprenden, todos comparten sus conocimientos y aportan su sabiduría. Al ser examinados en la escuela, los alumnos se reúnen para resolverlo todos juntos, porque la solución del problema se alcanza por consenso y por la intervención de todos, lo que supone que todos entendieron el problema. El buen consenso es más importante que uno solo se luzca y los demás queden superados, vencidos, atrasados.

De la misma manera, *el poder* político se distribuye entre todos y rotativamente, en lugar de asignárselo (como Th. Hobbes) a la autoridad presidencial o a un partido. La responsabilidad, pues, está en manos de todos y no de un solo individuo o grupo. De ahí que se rechacen el solipsismo, el egoísmo, la competencia, sea de un partido, de una autoridad, de una sola semilla o de un solo cultivo, aunque también de un solo dios. Por eso, una mujer joven dijo: "Fíjate, ahora nos quieren enseñar que todo el mundo se hizo por uno solo, ¿quién puede creer estos cuentos?", y lo dijo después de más de 500 años de evangelización y presencia de la civilización occidental.

He aquí en pocas palabras algunos de los fundamentos ontológicos del filosofar maya tojolabal. Se resume en el *nosotros* con sus ramificaciones múltiples: la intersubjetividad, la *nosotrificación*, el antisolipsismo, el saber escuchar, el hecho de que todo vive y no somos más que un tipo de seres vivientes entre muchos otros. Nos conviene ser modestos y respetuosos de los demás. Formamos parte de una democracia activa y participativa de extensión cósmica, dicen, por eso insisten en su autonomía dentro del contexto nacional e internacional, y hasta cósmico en el que viven. La autonomía es *nosótrica*, porque no se subordina ni debe obedecer a nadie, sino que está interrelacionada intersubjetivamente con el estado y el cosmos en que se encuentra.

Éste es en pocas palabras el filosofar *implícito* tojolabal, uno de los pueblos originarios. Por su particularidad entendemos la razón por la cual los conquistadores y sus seguidores hasta la fecha no aprecian a los pueblos originarios, porque tienen una comprensión de la existencia completamente contradictoria a la que prevalece dentro de las sociedades liberales y capitalistas. Los gobiernos dominan, determinan, no escuchan y se esfuerzan para que no se escuche lo que los pueblos quieren en justicia.

BIBLIOGRAFÍA: Estermann, J., 1999; Josserand, J.K., 1975; Lenkersdorf, C., 2004; Lenkersdorf, G., 1986, 1998, 2002; Montemayor, C., 2007; Von Humboldt, G., 1963; Whorf, B.L., 1956.

4. LA FILOSOFÍA QUECHUA

Josef Estermann

¿PENSAMIENTO QUECHUA O INCAICO?

Hablando en términos históricos, la etnia de los quechuas o *runa* (término del idioma quechua o *runa simi* para los miembros de este pueblo) fue identificada a menudo con el *Tawantinsuyu*, el imperio incaico o el Imperio del Sol (aproximadamente desde el 1300 hasta el 1535). A mediados del siglo xv, una revolución cultural inicia su expansión desde la zona occidental de América del Sur, en el corazón de la Cordillera de los Andes. Luego de su contundente victoria militar sobre los chancas en 1438, el inca Pachakutiq empieza desde el Cuzco un proceso de expansión cultural, económica y militar a lo largo y ancho de los Andes, abarcando cuatro mil kilómetros de territorio de norte a sur, hoy ocupados por Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina (casi el doble que hay de España al norte de Noruega).

En aproximadamente cien años las tropas incaicas lideradas sucesivamente por Pachakutiq, Tupaq Inka Yupanki y Wayna Qhapaq, imponen una cultura que se nutre de más de tres mil años de historia, con los valiosos aportes de las antiguas civilizaciones chavín, paracas, mochica, tiawanaku, nazca, wari, chimú y lambayeque. El *Tawantinsuyu*, en su esplendor hacia finales del siglo xv, desarrollaba una política de uniformación cultural, mítica (el culto imperial del *inti* o sol) y filosófica que resultaba en la imposición del *runa simi* (quechua) como *lingua franca* imperial.

Sin embargo, no se pudo subyugar a minorías culturales, lingüísticas y sapienciales como los aymara, los uru, los pukara y otras que seguían usando sus lenguas nativas y cosmovisiones propias.

Hablando de un "pensamiento incaico" o incluso de una "filosofía incaica", los autores se refieren al pensamiento o la ideología imperial oficial del *Tawantinsuyu*, que ciertamente ha sido una síntesis de influencias culturales y sapienciales de muchas culturas milenarias, heredadas por los nuevos señores quechuahablantes del Imperio del Sol. En vista de que las culturas andinas originarias usaban una escritura alfabética y jeroglífica hasta el momento no descifrada, las fuentes de tal pensamiento incaico son de índole arqueológica, paleontológica, indumentaria, o bien de tradición oral y de testimonios de cronistas españoles, mestizos e indígenas aculturados (que hablan ya el español).

Tratándose de una de las vertientes del pensamiento indígena del *Abya Yala* (expresión de la cultura *kuna*), el pensamiento quechua no se limita a la época histórica del *Tawantinsuyu*, sino que sigue existiendo, en forma más o menos sincrética y clandestina, durante la colonia y la vida republicana de los nuevos estados en el ámbito andino, por lo que se prefiere el denominador de "pensamiento quechua" sobre el de "pensamiento incaico".

¿PENSAMIENTO O FILOSOFÍA QUECHUA?

Al referirse a las filosofías indígenas en general o a las filosofías andinas en particular, la academia filosófica tiende a cualificar este tipo de filosofías como pensamiento, etnofilosofía, cosmovisión o simplemente sabiduría. Como con cualquier filosofía, se trata de filosofías contextuales, y el contexto en este caso es sobre todo de tipo cultural, étnico y religioso. Es cierto que en el caso del pensamiento quechua (o de la filosofía quechua) no existen textos históricos de primera mano, no hay autoría individual y no existen instituciones de elaboración y difusión del saber filosófico (universidades, institutos, comunidades de sabios).

Sin embargo, desde una perspectiva intercultural, se trata de un pensamiento filosófico distinto de la tradición occidental dominante, e incluso distinto de la gran mayoría de corrientes filosóficas de América Latina.

Evidentemente, hay problemas epistemológicos y metodológicos, en el momento de la elaboración y sistematización de una filosofía quechua. Por la falta de fuentes escritas, hay que buscar otro tipo de fuentes, que son sobre todo la tradición oral, la subconciencia colectiva, el universo simbólico religioso y ritual, los relatos indirectos de los primeros cronistas, y los esfuerzos indígenas de los últimos años por desclandestinizar la sabiduría milenaria quechua.

No se trata, entonces, de elaborar una filosofía desde cero, sino de articular, expresar y sistematizar un pensamiento milenario, que existía antes, con y después de la conquista española, y que sigue existiendo en gran parte de los Andes de Sudamérica, desde Colombia hasta el norte de Argentina. Este trabajo de análisis y sistematización merece el título de "filosofía".

LENGUA, CULTURA Y PENSAMIENTO QUECHUA

El término español "quechua" (que deriva de la palabra quechua *qheswa*: "región de quebradas") en primer lugar es una referencia lingüística; el quechua o *runa simi* ("lengua de gente") es parte de una familia lingüística (a la que pertenece el *aimara*) que se originó de una etnia asentada en las cercanías de Cuzco en Perú, pero que era de origen altiplánico (cerca del lago Titicaca). Según las investigaciones, el quechua es una derivación del aimara, con la influencia adicional de otras lenguas (pukara, wari, uru).

Por la expansión del pueblo quechua, a partir del siglo XIV de nuestra era, a través del imperio incaico, la lengua quechua se convierte no solamente en la lengua oficial del Tawantinsuyu, sino que era promovida como *lingua franca* en todas las regiones, aunque no pudo imponerse del todo.

Por los contextos regionales y el contacto con otras lenguas, el *runa simi* actual tiene una variedad lingüística significativa. El kichwa de Ecuador, el quechua ancashino de Perú, el quechua collao del altiplano peruano, el quechua cochabambino de Bolivia o el quechua de las provincias noroccidentales de Argentina tienen una diversidad fonética, morfológica y semántica impresionante. A pesar de los esfuerzos de la Academia de la Lengua Quechua, no se logró hasta la fecha uniformar la gramática y la escritura; esta última —como se trata de una lengua ágrafa— tenía que adaptarse al alfabeto latino, introduciendo signos auxiliares (apóstrofes y diéresis) y limitando las vocales a tres (a, e, u).

La lengua quechua o *runa simi* se ha convertido en base y trasfondo de lo que viene a ser la cultura quechua o, mejor, las culturas quechuas, que abarcan los ámbitos culturales en los que tal lengua predomina, desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina. La llamada cultura quechua (un tipo ideal) es el resultado de un largo proceso de hibridación, superposición, interpenetración y asimilación entre diferentes culturas, tanto en tiempos precoloniales como en los últimos 500 años. No se trata de una cultura pura, netamente indígena y originaria, sino de un universo cultural híbrido y sincrético que corresponde al mestizaje cultural de la gran mayoría de las personas quechuas.

Las culturas andinas a las que pertenecen el pueblo y la cultura quechuas tienen muchos rasgos sapienciales, filosóficos y civilizatorios en común, sobre todo las culturas aimara y quechua. La cosmovisión englobante, que es la base para el pensamiento quechua, con los principios filosóficos más importantes, es el paraguas paradigmático andino para la filosofía o el pensamiento quechua. Este pensamiento se sustenta en la lengua runa simi y su estructura básica, como también en la cultura quechua como conjunto de costumbres, ritos, principios, éticas y modos de vivir.

LA PACHASOFÍA QUECHUA

El pensamiento quechua tiene una racionalidad *sui generis* que se construye en torno a un concepto eminente, expresado por el término quechumara (quechua y aimara) *pacha*. Esta palabra es polisémica; no puede ser traducida en forma unívoca a la lengua indoeuropea. Filosóficamente, *pacha* significa el "universo ordenado en categorías espaciotemporales", pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha,* pero

sin dejar de incluir el "mundo de la naturaleza", al que también pertenece el ser humano. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* ("ser"): *pacha* es "lo que es", el todo existente en el universo, la "realidad". Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, lo terrenal y lo celestial, lo profano y lo sagrado, lo exterior y lo interior.

Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (*topos*). Esto incluso rige para los entes espirituales (espíritus, almas, dioses). *Pacha* es la base común de los distintos estratos de la realidad, que para el *runa* (persona humana) son básicamente tres: *hanaq pacha, kay pacha* y *uray* (o *ukhu*) *pacha*. Sin embargo, no se trata de mundos o estratos totalmente distintos, sino de aspectos o espacios de una misma realidad (*pacha*) interrelacionada. Tal vez sea oportuno traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: relacionalidad. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Juntando el aspecto de cosmos con el de relacionalidad, podemos traducir (lo que siempre es a la vez traicionar) *pacha* como cosmos interrelacionado o relacionalidad cósmica.

La pachasofía quechua es la sapiencia filosófica andina concerniente al universo ordenado y basado en ciertos principios directrices que se exponen a continuación.

EL PRINCIPIO DE RELACIONALIDAD

El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino es la relacionalidad de todo. La categoría básica no es el "ente en cuanto ente" (*ens inquantum ens*) de la metafísica occidental, sino la relación. La filosofía occidental tiene como fundamento ontológico la sustancialidad de todo lo que existe, sea en sentido realista como ser-en-sí-mismo, o sea en sentido trascendental como autonomía del sujeto. La existencia separada y monádica es lo primero; la relación entre los entes particulares lo segundo. Para el *runa* quechua, la situación es la inversa: el universo es ante todo un sistema de entes interrelacionados, dependientes uno de otro, anárquicos, heterónomos, no sustanciales. La relación, que en Occidente es un *accidens* real o una forma *a priori* de la razón, es la primera categoría ontológica, es —para decirlo así— la verdadera sustancia no sustancial. Para el pensamiento andino, un ente particular siempre está en relación con otros (trascendencia), no es suisuficiente, no puede ser principio en sí mismo (es anárquico), es regido por una normatividad exterior (heteronomía) y no existe en sí mismo (relacionalidad).

El principio de relacionalidad se puede formular de manera negativa y positiva. Negativamente dice que no puede haber ningún ente completamente carente de relaciones, y cuando se dice relaciones, hay que pensar en relaciones transeúntes (o trascendentes), y no solamente en relaciones inmanentes (o reflexivas). Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay entes absolutos *(absolvere:* "soltar", "desconectar") en sentido estricto. La concepción de la absolutidad en el mundo andino es un concepto anatópico u occidentogénito.

Positivamente, el principio de relacionalidad dice que cada ente, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros "entes", acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La realidad (como un todo holístico) recién es (existe) como conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados. El verbo quechua *kay* significa "ser" y "existir", pero también es usado para expresar la relación de posesión o pertenencia: "tengo un hijo" en quechua se expresa como "de mí me es mi hijo" (*waway kanmi*). Además, el mismo vocablo *kay* también se usa como adjetivo y pronombre demostrativo con el significado de "este", "esta" o "esto" (*kay qhari*: "este varón"; *iman kay*?: "¿qué es esto?").

El principio de relacionalidad también tiene que ver con la relación gnoseológica. La filosofía occidental expresa su concepción diastática, ante todo, respecto a la relación entre el sujeto y el objeto gnoseológicos: la relación cognoscitiva es una relación de conciliación entre realidades bifurcadas. El reconocimiento fenomenológico de que cada conciencia fuera "conciencia de" (intencionalidad) no supera esta condición, sino sólo la inmanentiza. Más adelante, voy a discutir a fondo el con-

cepto del sujeto y de la subjetividad. Por el momento sólo quiero dejar anotado que la relacionalidad cognoscitiva andina no presupone una diástasis entre un sujeto conocedor y un objeto conocido.

La relacionalidad, como base trascendental (*arjé*) de la concepción filosófica andina, se manifiesta en todos los niveles y los campos de la existencia. Por eso puede ser llamada el "axioma inconsciente" de la filosofía andina y la clave preconceptual de la interpretación hermenéutica de la experiencia del *runa* andino. Se expresa (entre otros) en algunos axiomas derivados, o principios paralógicos andinos, que se explicitarán en seguida (principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad). Estos principios, a su vez, son la base "paradigmática" para un sinnúmero de fenómenos filosóficamente interesantes en los ámbitos de la naturaleza, la vida social y el orden ético.

EL PRINCIPIO DE CORRESPONDENCIA

El principio básico de relacionalidad se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre micro y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta de lo divino tiene su correspondencia (es decir: encuentra respuesta correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales. El principio de la correspondencia cuestiona la validez universal de la causalidad física; el nexo entre micro y macrocosmos no es causal en sentido mecánico, sino simbólico-representativo. Por tanto, los fenómenos de transición —que son *chakanas* o puentes cósmicos—, como los cerros, las nubes, el arco iris, los manantes, los solsticios y los cambios de luna tienen un carácter numinoso y sagrado. El ser humano representa mediante actos simbólicos lo que pasa en lo grande, asegurándose de esta manera de la continuidad del universo y de la perduración del orden cósmico.

La correspondencia rige ante todo entre las esferas del *hanaq pacha* ("espacio de arriba") y del *kay pacha* ("esfera de aquí y ahora"), mientras que la tercera esfera representa el mundo de "adentro", de los difuntos y ancestros (*uray/ukhuy pacha*).

EL PRINCIPIO DE COMPLEMENTARIEDAD

Cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser completos y capaces de existir y actuar. Un ente individual aislado (mónada) es considerado como incompleto y deficiente si no se relaciona con su complemento opuesto. La oposición no paraliza la relación, como sucede en la lógica occidental que se rige por el principio de la no contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad, como lo afirma la lógica dialéctica y el pensamiento oriental en general. Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. El verdadero ente, es decir, la relación es una unión de oposiciones, un equilibrio dialéctico o dialógico.

La complementariedad a nivel cósmico se da como ordenamiento polar entre un lado izquierdo y un lado derecho, lo que a su vez se concibe en términos de sexuación: el lado izquierdo corresponde a lo femenino, y el lado derecho a lo masculino. Se trata de categorías cosmológicas (o *pachasóficas*), y no de antropológicas o biológicas. Para el *runa* quechua todo está sexuado y, por tanto, sujeto al principio de complementariedad.

EL PRINCIPIO DE RECIPROCIDAD

Los principios de correspondencia y de complementariedad se expresan a nivel pragmático y ético como principio de reciprocidad: A cada acto corresponde, como contribución complementaria, un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea ésta intrahumana, entre el ser humano y la naturaleza, o sea entre el ser humano y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una ética cósmica, que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y vo-

luntaria; más bien se trata de un deber cósmico que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte.

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (*inter*acción) de tal manera que el esfuerzo o la inversión en una acción por un actor será recompensado por un esfuerzo o una inversión de la misma magnitud por el receptor. En el fondo, se trata de una justicia (metaética) del intercambio de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos.

A través de la reciprocidad, los actores (humanos, naturales, divinos) establecen una justicia cósmica como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones.

EL PRINCIPIO DE CICLICIDAD

Debido a la experiencia agrícola, el hombre andino concibe tiempo y espacio (*pacha*) como algo repetitivo. La infinidad no es entendida como línea sin fin, sino como movimiento circular o espiral interminable. Cada círculo describe un ciclo, que puede ser referente a las estaciones del año, la sucesión de las generaciones o las diferentes eras históricas. El *novum* como algo absolutamente desconocido no existe para el pensamiento andino. La secuencia de ciclos es dialéctica y discontinua; cada ciclo termina con un cataclismo cósmico (*pachakuti*) que da lugar a otra vuelta, una era nueva en otro nivel.

El tiempo para el *runa* quechua es como la respiración, el latido cardiaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche. El tiempo es relacionalidad cósmica, copresente con el espacio, o simplemente otra manifestación de *pacha*. Las categorías temporales más importantes no son avanzado o atrasado, ni pasado y futuro, sino "antes" (*ñawpaq*) y "después" (*quepa*). El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen "tiempos densos" y "tiempos flacos"; en algo la temporalidad andina refleja la concepción griega del *kairos*. El tiempo no es cuantitativo sino cualitativo; cada tiempo (época, momento, lapso) tiene su propósito específico. Existe un tiempo para la siembra, otro para el aporque, otro para la cosecha; hay tiempos rituales para hacer los *despachos* y los *pagos* a la *pachamama*. Los rituales y las ceremonias no son neutrales respecto al tiempo; si no es el tiempo apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado. No se puede presionar el tiempo; por eso, las supuestas ganancias de tiempo para el *runa/jaqi* a largo plazo serán pérdidas.

CONCLUSIÓN

Para el pensamiento quechua (y *a fortiori* para todas las filosofías indígenas), el futuro parece oscilar entre una integración estética y la absorción completa por la cultura occidental dominante. En el primer caso, la filosofía andina se convertiría en un paradigma exótico del pensamiento humano, accesible mediante Internet a los cibernautas del siglo XXI y conservado como en un banco genético intelectual para las futuras generaciones de viajeros virtuales. Sería entonces parte de una cultura museal, un pensamiento sin pensadores, una filosofía sin "sabios del amor", una creación sin creadores. En el segundo caso, el proceso de la occidentalización (a través de la economización globalizada) arrastraría en la caída todo tipo de reducción cultural y de resistencia andina. Para las comunidades quechuas es una realidad viviente y en crecimiento.

BIBLIOGRAFÍA: Aguirre Cárdenas, M., 1994; Bouysse-Cassagne, T., 1987; Díaz Guzmán, V., 1991; Estermann, J., 2004, 2006; Gutiérrez Pareja, S., 1972; Kusch, R., 1977; Manrique, E., 1987; Mejía Huamán, M., 1994; Miranda Luizaga, J., 1996; Ossio, J., 1973; Pacheco Farfán, J., 1994; Peña, Antonio, 1992; Rivara de Tuesta, M.L., 1992, 1994; Sobrevilla, D., 1992; Taipinquiri, 1996.

5. LA FILOSOFÍA MAPUCHE

Ricardo Salas Astraín

El pensamiento mapuche (*mapuche rakiduam*) está en íntima vinculación tanto a las posibilidades de la lengua mapuche (*mapudungun*) y de sus saberes (*kimün*) como a la afirmación existencial de una cultura como modo auténtico de vida (*mapu mogen*); en este sentido es un complejo sistema de significaciones, valores y prácticas culturales (*admapu*) que permiten dar cuenta de su visión del mundo y de su historia como pueblo. En tanto que fue y es uno de los pueblos indoamericanos —que a través de sus estrategias discursivas y práxicas plasma sistemáticas formas de identidad y resistencia en una larga historia de encuentros y desencuentros con otros pueblos y sociedades del sur de América—, su dinámica reflexiva es un preciso ejemplo del desenvolvimiento de saberes culturales, nativos e históricos, caracterizados por complejos procesos de identidad y resistencia. En síntesis, tales conocimientos han demostrado una capacidad intrínseca para responder, creativamente, desde sus contextos endógenos y tradiciones ancestrales, a nuevas vicisitudes históricas. El pensar mapuche es un ejemplo paradigmático de lucha por el reconocimiento, en la que los propios conocimientos (*kimün*) son la base de una práctica de la vida cultural (*mogen*), que se afirma y resiste culturalmente, no sólo cuestionando la subordinación política, sino también la hegemonía de conocimientos y las visiones de mundo extranjeras (*winka*) que pretenden imponerse en sus territorios.

La reiterada lucha por el reconocimiento exige entender el *mapuche rakiduam* a partir de criterios de lo que constituye el pensamiento mapuche en su especificidad y en sus diálogos con el pensar ajeno (*winka rakiduam*), es decir, con los tipos de conocimientos definidos como no mapuches. Desde esta perspectiva, las tesis de las filosofías monoculturalistas y logocentristas, que erigen criterios absolutistas y ahistóricos sin conciencia de sus dimensiones contextuales, han fracasado en este intento. Las implicaciones interculturales conllevan asumir la tesis de un pensar "entre" que restaure las traducciones posibles entre mundos culturales que forjan múltiples conocimientos y praxis —que ya ha sido cuestionada desde ambos tipos de culturas. Esto implica necesariamente la idea del diálogo intercultural —deudora de una práctica histórica de *parlamentar* entre mapuches y colonizadores españoles— que presupone la reconstrucción intercultural de los saberes como saberes históricos vinculados a los *mundos de vida*, desde los que nacen y desde donde se consolidan, pero que exigen ser cuidadosos con las dificultades inherentes a la traducción de lenguas (*rulpazugu*), que no permite una trasposición de todos y cada uno de los significados y sentidos de sus terminologías, de manera tal que afirmamos una imposibilidad de transportar los saberes de una cultura a otra en lo que refiere a la mera traducción y trasplante de saberes. Entre otras cuestiones, esta tesis de diálogo debería dar cuenta de lo que es propio de los saberes del mundo mapuche no a partir de disociaciones de los planos lingüísticos, epistémicos y ontológicos, tal como lo plantean los desarrollos del pensamiento y de la filosofía latinoamericana del siglo XX, sino de una afirmación de que existe una sabiduría que reconstruye sus propios conocimientos autóctonos.

El pensar mapuche (*rakiduam*) ha elaborado en este sentido distinciones propias en campos específicos: antropológico, ético, epistémico y ontológico. Desde tradiciones inmemoriales hasta nuestros días se puede definir como el particular desenvolvimiento de cono-

cimientos del entorno natural, personal y espiritual, que son afirmados por los propios sujetos en su vida (*mapuche mogen*) y guardados celosamente por sus propios jefes (*lonkos*) intelectuales: hombres y mujeres de conocimientos, sabios y pensadores (*kimche*), autoridades que mantienen la memoria histórica (*weupife*), mensajeros (*werken*) y personalidades religiosas y teológicas (*nguenpin, machi*, etc.). Existen asimismo otros, como el *lawentuchefe* (conocedor de las plantas medicinales). Como lo demuestran estudiosos e intelectuales indígenas, las aproximaciones cognitivas al mundo no se pueden sistematizar y homogeneizar para todo el mundo mapuche, y cada uno de estos tipos de conocimientos presupone formas subjetivas y contextuales de profundización de dicho saber autóctono. Hay tipos de conocimientos míticos que sólo están reservados para los iniciados y para los que participan de los misterios de lo sagrado.

En cualquier caso, estos tipos de saberes presuponen una sofisticada visión del mundo y admiten tipos de realidades intermedias, que sólo en los últimos tiempos han comenzado a vislumbrarse y a comprenderse en su complejidad. Este modo de acercamiento al pensar mapuche no ha sido escudriñado más que parcialmente por las ciencias occidentales de la cultura, por lo general prisioneras de estereotipos ligados a la definición de la racionalidad científica predominante, atrapada en los siglos XIX y XX en una deficiente filosofía de la historia y una epistemología incapaces de hacer la crítica de sus formas provincianas de saber, producto de un miope prejuicio eurocentrista impotente para reconocer las convergencias y diferencias específicas entre los saberes y las sociedades diferentes. La valoración de otras formas cognoscitivas y racionales y de su manera de interactuar en un mundo complejo es parte de un reciente ejercicio intercultural.

Desde este actual enfoque filosófico intercultural, que supera tales modos positivistas, racionalistas y el etnocentrismo que los anima, cabe entender por pensamiento mapuche no solamente los modos cognoscitivos ancestrales —lo que implica superar la idea de un pensar autóctono puro e intocado—, sino su relación con las sucesivas oleadas de ideas, creencias y modos de vida de los pueblos invasores y sus permanentes resignificaciones. En dicha óptica el pensar mapuche es parte de conocimientos autóctonos desarrollados por sus sujetos y comunidades, pero que han sido reinterpretados acompañando a los grandes procesos históricos de interacción del pueblo mapuche con las otras culturas, y exige explicitar un *interlogos* que presupone una permanente redefinición del saber indígena como articulación de los conocimientos apropiados a su modo de vivir (*admapu*), que se adquieren y resignifican e interpretan de cara a prácticas sociales y saberes derivados de conflictos inter-interétnicos asimétricos.

PROBLEMA FILOSÓFICO

En el lenguaje filosófico predominante, un concepto de pensamiento mapuche (*mapuche rakiduam*) contiene una comprensión y una extensión mucho más amplias que la noción reductiva de filosofía que ha predominado en Occidente, pues comprende formas que se han disociado y que han llevado a la separación de filosofía, religión y arte. En dicha tradición, la fractura inicial entre *logos* y *mythos* lleva a separar drásticamente en el proceso del conocimiento esquematizaciones dualistas, oponiendo de este modo, conocimientos sensibles e inteligibles, mundos práxicos y teóricos, lo que es no científico y científico, conocimiento común, ciencia-sabiduría.

En la filosofía intercultural que nace desde la comprensión de los saberes culturales, la comprensión del *mapuche rakiduam* renueva una teoría de la reflexividad contextual, del lazo de diversos *kimün*, y entiende de otro modo el nexo entre conocimientos naturales y conocimientos sapienciales, de forma tal que ya no es posible hacer la separación entre las ciencias del mundo y la sabiduría de la vida que ha sido el origen de la "crisis de las ciencias occidentales". Este asunto remite, por tanto, a la discusión ya clásica acerca de la deconstrucción de los conceptos de *logos* y *mythos*, de ciencia y de saber, que han predominando en la filosofía y en el pensamiento racionalista europeo.

El problema filosófico del *mapuche rakiduam* entiende el pensamiento como brotando siempre desde un mundo de vida (*mapuche mogen*) y asociado a normas y valores contextuales (*admapu*) específicos que afirman un modo de ser, un saber y un valorar que resiste a los procesos negadores de otros saberes he-

gemónicos. El problema crítico del pensar *mapuche* radica en que no ha sido reducido ni domeñado, y su cosmovisión sigue entrañablemente unida a una compleja comprensión del sentido de la vida humana, a una tierra originaria que se expresa históricamente en las texturas internas de su lengua (*mapudungun*), en la estructura social pre y posreduccional, *löf,* y a las altas formas de vida espiritual (en el arte, en la religión, y en lo que cabría denominar el esbozo de una "filosofía mapuche"), en las que se describe un sofisticado mundo socioantropológico y ontológico, donde el ser humano (*che*) y el cosmos (*mapu*), entendidos como naturaleza y metanaturaleza (*wenumapu*) no están disociados. Es entonces un pensar integrador que despliega tanto el sentido conjunto del mundo material, humano y espiritual como asimismo una inserción ético-política en el mundo, que desplegaremos muy sucintamente a continuación.

LA VISIÓN MAPUCHE DEL MUNDO

En especial la visión mapuche del mundo se refiere a los modos de vivir y convivir dentro de la cultura mapuche, entre sus comunidades de origen y en todos los contextos históricos resignificados en los que han vivido, lo que implica entender la visión mapuche también en contacto con la vida urbana. Para un estudioso que no nació en dicha cultura, resulta relevante destacar que, tanto en el análisis de las estructuras profundas de su lengua (*dungun*) y de sus formas contextuales de saber (*kimun*) como de los presupuestos ético-vitales implícitos, aparece un mundo de vida (*mapuche mogen*) que es una intrincada visión de mundo. Es preciso reconstruir de un modo apropiado esta visión de mundo mapuche —desconocida por años en los estudios de los investigadores *winka*—, desde sus formas cognitivas y práxicas —con frecuencia despreciadas y devaluadas— y sus resignificaciones históricas. La profundización de la visión sigue siendo un ejercicio pendiente. En este ejercicio es decisivo relevar las vivencias, análisis e interpretaciones de los mapuches mismos, y en particular el aporte de las nuevas generaciones de intelectuales y profesionales mapuches.

Estas modalidades de *rakiduam* reinterpretado aportan hallazgos y descubrimientos decisivos para la comprensión de las sapienciales formas de saber y convivir de la sociedad mapuche inserta en las sociedades chilenas y argentinas, reconociendo sus diversos conocimientos y donde se reconoce una sabiduría profunda del ser humano, del mundo y del vivir la vida que cuestiona definitivamente el legado positivista y el etnocentrismo hegemónico que menospreció en el pasado el *rakiduam mapuche*. Repasemos cuatro breves dimensiones a modo de ilustración, a partir de lo que indican sus propios sujetos.

La visión del ser humano

La noción de ser humano está definida por el término *mapudungun che*, que tiene significados dentro de la cultura referidas a las nociones en español de gente, ser humano y persona. Para la cultura mapuche el *che* está en permanente construcción, es decir, es un hacerse persona (*chegen*). El ser humano no es sólo un cuerpo, sino que tiene una mente y un espíritu que continúa sobreviviendo luego de la muerte, manteniendo interacciones reales en el otro mundo de los ancestros y de las divinidades. En esta cultura todos son personas comunes (*reche*), pero hay algunas que tienen cualidades específicas según su linaje familiar (*küpan*), y están llamadas a asumir específicos roles religiosos, espirituales y políticos. Las cualidades más valoradas son que las personas posean fortaleza (*newenche*), sabiduría (*kimche*), bienestar (*kümeche*) y rectitud (*norche*), ideales para ser mapuche, o más bien para la proyección de la cultura.

La visión del cosmos

La noción del cosmos se define por una serie de términos en *mapudungun* entrelazados con la idea de ser humano, que tienen como eje central el término *mapu*, que significa la tierra habitada por los *che*. Como lo dice Curivil: "Ser mapuche es ser del *mapu*, de la tierra y de esta tierra. Es más que ser originario del lugar, es haber nacido del *mapu*, y ser parte del *mapu* a la vez". No cabe en este contexto separar el lugar físico del concepto más amplio de los vínculos de las familias (*lof*) y de su adscripción territorial; se trata decisivamente de una noción polisémica en la que *mapu* se refiere no sólo a los cuatro puntos cardinales, sino también a los dos niveles ontológicos superpues-

tos: el *wenumapu* (separado en sus dos niveles de arriba: *wente wenu mapu* y *ragiñ wenu mapu*), y el *mapu* (espacio terrestre dividido en *naq mapu* y *minche mapu*). Cada uno de estos niveles se refiere a modos de ser, a seres y formas religiosas que tienen relación con las diversas formas de saber de la sabiduría ancestral en la que se fundan los vínculos religiosos. Esto conlleva la afirmación de que el cosmos no es entendido en su dimensión naturalizada, como lo afirma el naturalismo científico occidental, sino en una abierta a las relaciones miticorreligiosas que los seres humanos tienen con otros niveles del mundo metanatural (*wenumapu*).

El devenir de la comunidad

El sentido de la comunidad es central, como en el contexto mapuche lo es la referencia a los antepasados, al linaje, y a la familia. Por ello, no hay devenir de la comunidad sin referencia a una afirmación de la memoria ancestral y a su configuración presente por parte de sus líderes (*lonkos*). La coordinación de la comunidad se hace difícil luego de los procesos de anexión de los territorios mapuches a finales del siglo XIX, pues se suplanta la autoridad comunitaria por organismos e instituciones determinados por las sociedades chilenas y argentinas dominantes. Las comunidades que conforman el territorio mapuche prosiguen en la afirmación de su identidad cultural y en el permanente reclamo de sus tierras, como lo demuestran las permanentes movilizaciones de estas últimas décadas y los discursos de las nuevas formas de dirigencia mapuche.

Los principios éticos y políticos

Los principios de la moralidad mapuche están definidos por la íntima relación con la normatividad centrada en el *admapu*, que precisa el modo de llegar a ser *che* (persona) arraigada a una tierra (*mapu*), lo cual presupone el valor relevante de la dignidad del ser humano expresado en la fórmula ancestral: yo también soy gente (*Iñche cay che!*) En este plano existe el ideal del hombre bueno (*Kümeche*) que incorpora los valores del saber, la rectitud y la fuerza. La cultura mapuche confirma el valor de la convivencia y la afirmación de la vida comunitaria en el respeto profundo a los otros (*kawün*), el respeto a la tierra (*ecoética*) y a los otros a través de consejos morales (*gülamtuwun*). Como dice Marimán, estos principios ético-políticos estaban vinculados a la igualdad, a la reciprocidad, la redistribución y la horizontalidad, lo que impedía prácticas relacionadas con la verticalidad del poder.

Recapitulando, en esta tradición sapiencial el *mapuche rakiduam* mantiene un carácter no sólo racional sino sapiencial trascendente, porque resitúa los conocimientos a su específico modo de vincularse a la tierra, lo que exige un lazo estrecho entre conocimientos multidimensionales y su relación con el entorno ecológico. Pero en general se trasunta el principio antropológico por el gran aprecio al ideal de la persona sabia (*kimche*) y al vivir bien (*küme felen*). Este saber indígena presupone la necesaria reevaluación de una comprensión intercultural en tanto aprehensión de un saber vivir en un contexto interétnico específico.

CRÍTICA INTERCULTURAL DEL PENSAR MAPUCHE EN LAS CIENCIAS CULTURALES

Estas brevísimas cuatro dimensiones de la cultura mapuche y los principales elementos constituyentes han sido a veces estudiados por las ciencias de la cultura; sin embargo, en general sus patrones generales han sido desconocidos y minusvalorados a lo largo de la historia de un pensamiento de cinco siglos de dominación y exclusión. La mayor parte del pensar de las élites políticas e intelectuales que dieron forma a las sociedades chilenas y argentinas subrayaron —lo que permanece aún en varios textos escolares y visiones mediáticas— aspectos estereotipados y etnocéntricos. Se considera aún, como prejuicio o precomprensión generalizada, que las formas cognoscitivas de estas poblaciones indígenas no tenían ni tienen suficiente valor porque en ellas prevalecían elementos místico-religiosos propios de sociedades primitivas y no seguían los patrones del conocimiento científico. Muchos planteamientos asumieron acríticamente la herencia positivista, en particular la ley comteana, de la humanidad de la que extraían la necesaria subordinación de las formas culturales indígenas —incivilizadas y bárbaras— a la de las grandes civilizaciones, en las que predominaba el progreso social resultado de las investigaciones científicas y de su aplicación técnica.

La mayor parte de los textos históricos y etnológicos donde se estudia e interpreta el conocimiento mapuche, cuya influencia llega hasta el siglo xx, sobredimensionan sus elementos extraños y folklóricos, por lo que se justifica la imposición de la instrucción y educación científica en tanto que era preciso llevar a sus inteligencias la luz de la razón y de este modo expandir el progreso de la ciencia y la civilización entre todas las poblaciones del país. El prisma positivista aplicado a la cultura, sobre todo el modelo elaborado por Levi-Bruhl, ayudó, en su aplicación ideológica, a consolidar el prejuicio de que las sociedades mapuches eran prelógicas e hizo prevalecer la idea de que la plena racionalidad era sólo posible en una sociedad moderna y científica.

Esta manera de interpretar sólo fue criticada gradualmente a través de las discusiones promovidas hace pocas décadas por otras líneas de investigación de lingüistas, antropólogos, historiadores y semiólogos que iniciaron un proceso de comprensión de las culturas siguiendo la inspiración de antropologías estructurales y posestructurales. Esta nueva relectura histórica de las grandes explicaciones del pensar mapuche que triunfaron en las ciencias socioantropológicas de las últimas décadas en Chile y en Argentina demuestra la necesidad de que se dé una permanente crítica de las tendencias racionalistas y etnocéntricas que se han heredado. Explicar los saberes indígenas a partir de las teorías europeístas predominantes exige mucho cuidado, porque claramente se manifiesta una aversión a la cultura indígena comunitaria, denostada por la presencia de lo mítico, lo místico y lo numinoso y por una visión comunitarista respetuosa de la tierra, que se oponía a una ideología liberal. A pesar de los pioneros aportes de R. Lehmanm-Nitsche, T. Guevara, R. Latcham y L. Faron, se hace evidente que en general cada una de estas explicaciones antropológico-sociales quedan frecuentemente atrapadas en los modelos teóricos predominantes, en los que el valor de los saberes indígenas quedaba reducido al valor que le asignan dichos constructor teóricos.

En los años sesenta del siglo pasado y hasta nuestros días, surgen visiones y estilos de investigación más apropiados para justipreciar los conocimientos y las formas de la realidad indígena que configuran este pensar, en los que se asume gradualmente un giro epistémico que cuestiona el papel del investigador y repone el papel central de los propios sujetos y comunidades mapuches. Nuevas epistemologías provenientes de las ciencias sociales críticas, desarrolladas desde las creativas modalidades de las actuales generaciones chilenas y argentinas, generan grandes líneas de investigación presentes en los enfoques disciplinarios del amplio campo de matriz histórico-sociocultural (J. Bengoa, I. Hernández y J. Pinto), tipo *emic* (M.E. Grebe, T. Durán y M. Bacigalupo), estética (P. Mege, M. Alvarado, Chihuailaf), lingüística (A. Salas, I. Carrasco, L. Golluscio) y etnopolítica (R. Foerster, J. Vergara, P. Marimán), jurídica (J. Aylwin), etnorreligiosa (F. Díaz, A. Marileo, R. Curivil), entre muchos otros aportes relevantes. En la mayor parte de los mencionados estudios se amalgaman otras modalidades epistémicas para entender el punto de vista mapuche del saber, superando la mera confrontación del conocimiento nativo con el pensar moderno. En ellos se insiste especialmente en los plurales discursos y prácticas de sus propios sujetos y comunidades.

CONCLUSIÓN

En síntesis, el *mapuche rakiduam* es un pensamiento autóctono parte de un proceso de reconstrucción del saber del propio pueblo mapuche; está relacionado con una reconstrucción del saber de una cultura centrada en el vínculo del ser humano (*che*) a la tierra (*mapu*), que articula y sistematiza los propios conocimientos (*kimün*) que los sujetos producen y reproducen como parte de un "saber cultural", que no se limita y reduce a los debates construidos a través de las ideas y prácticas llevadas adelante por las ciencias sociales y filosóficas. Este pensamiento reconstruido desde el núcleo ético-mítico de una "tierra" habitada por los mapuches se opone en buena medida al pensamiento eurocéntrico cosmopolita, ya que no es un conocimiento universalista abstracto. El *mapuche rakiduam* es histórico y en él opera hasta hoy discursos y prácticas de los sujetos, movimientos y comunidades mapuches de Chile y Argentina, que cuestionan su posición subalterna y asimétrica frente a los modelos cognoscitivos que son hegemónicas en las socie-

dades chilenas y argentinas mayores, y desde su alteridad, plantea desafíos a las formas universalistas del saber.

BIBLIOGRAFÍA: Curivil, R., 2007; Duran, T., 2007; Hernández, I., 2003; Marimán, P., 2006; Salas Astraín, R., 1996, 2006; VV.AA., 1995, 2002, 2005.

6. LA FILOSOFÍA GUARANÍ

Bartomeu Melià

En la actualidad es raro encontrar la expresión de un pensamiento guaraní como sistema de ideas. Se puede decir que ni siquiera se sospechó su existencia en cuanto pensamiento; la palabra guaraní no fue escuchada. Los pensadores paraguayos acudieron más bien a conceptos y categorías que respondían a las ideologías del tiempo, preocupadas por superar y salir de una herencia indígena, más resentida que sentida. A lo más se procede a la búsqueda de aspectos que puedan dar razón del fenómeno del mestizaje, sea cual fuere el valor que se le concediera a éste.

BREVÍSIMA RESEÑA DE PENSADORES PARAGUAYOS

Rubén Bareiro Saguier presentaba en el Congreso de Americanistas de París (1976) un estudio sobre "La generación nacionalista-indigenista del Paraguay y la cultura guaraní" (Bareiro Saguier, R., 1979). Para descubrir la ideología de los trabajos que incluyó en tal estudio se servía del concepto de *tupã* (Dios), que analiza en las obras de cuatro autores clave: Moisés Santiago Bertoni, antropólogo; Narciso R. Colmán y Eloy Fariña Núñez, poetas, y Natalicio González, ensayista político. En todos ellos descubre profundas contradicciones derivadas esencialmente del positivismo evolucionista de la época, que a fin de cuentas sólo aprecia a los guaraníes en tanto que habrían tenido una "civilización" comparable con otras grandes civilizaciones. Natalicio González, en *Proceso y formación de la cultura paraguaya* (1938) y en *Ideología guaraní* (1958), exalta la cultura guaraní de modo tan hiperbólico que le resta credibilidad y seriedad, para acabar disolviéndola en el mestizaje.

En ese movimiento de ideología nacionalista-indigenista el más atrevido y profético es el desconcertante Moisés Santiago Bertoni, naturalista suizo-paraguayo que reivindica el atrayente pero espurio concepto de "civilización guaraní" con fines sentimentales y patrióticos, partiendo de una ideología de positivismo evolucionista, conforme a las ideas de la época. Su influencia fue notable.

Sin embargo, Bertoni había avanzado más como ensayista cuando ya en una conferencia de 1913 había dicho que "el comunismo guaraní, como la organización política, es completamente democrático. Solamente que los guaraníes han sabido hacer de esta bella teoría una realidad" (Bertoni, M.S., 1914, p. 72). El mismo dirá todavía que "esencialmente la organización del indio es comunista anárquica" (Bertoni, M.S., 1956, p. 212). Curiosamente, Pierre Clastres (1974) copia y retoma tal punto de vista al desarrollar sistemáticamente la idea de que los Guaraníes son ejemplo de *Sociedad contra el Estado* —tal el título de su libro.

Efraim Cardozo, uno de los mejores intelectuales que ha tenido Paraguay, al indagar las raíces de la nacionalidad, no consigue superar la fórmula del mestizaje, relegando a segundo término a los guaraníes al hacerlos desaparecer en la "raza paraguaya". Tiene la honestidad de reconocer que "el retrato primitivo de los guaraníes se dispersa en mil facetas, según se interpretan los datos que traen los relatos de los conquistadores, misioneros y viajeros, a la luz de los restos sobrevivientes" (Cardozo, E., 1959, p. 60).

En toda esa literatura es difícil encontrar un pensamiento propiamente guaraní; apenas el pensamiento de paraguayos que se sitúan frente a un mundo que sienten distante, aunque no del todo extraño, transformado, pues en algunos aspectos da muestras de pertinaz y obstinada persistencia, o sustituido,

dada la deforestación ecológico-cultural en la que sobrevivimos.

La búsqueda de un eventual pensamiento guaraní se hizo, como se ve, por la vía de la historia y del ensayo literario. Ahora bien, será por la renovación de la historia por donde se abrirá camino el pensamiento guaraní, cuando esta historia recoja a su vez experiencias antropológicas de diverso tipo.

UNA HISTORIA INDÍGENA

Ha habido en los últimos años una aproximación a la historia de Paraguay por la vía de la antropología, que abre caminos hacia una historia indígena en la que los pueblos guaraníes son actores y agentes de esa historia, no simples anécdotas. Están en este sentido los trabajos de Branislava Súsnik, de Louis Necker y de Daisy Rípodas Aradanaz, a los cuales juntaría mis ensayos de etnohistoria, entre otros. Marshall Sahlins, en *Islas de historia* (1985, p. 12), muestra claramente que corresponden a "diversas culturas, diversas historicidades". Porque "diferentes órdenes culturales tienen sus modos distintivos, propios, de producción histórica".

La etnohistoria —y vamos directamente a la etnohistoria guaraní— no es simplemente una historia que trata del indio guaraní. No es el guaraní en la historia; tampoco el guaraní de la historia, sino la historia del guaraní en tanto que es éste quien sabe sus tiempos, los siente, los selecciona y los relata. Hay sociedades guaraníes en Paraguay, como también las hay en Brasil, Argentina y Bolivia, cuyas culturas se reproducen históricamente en sus acciones. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué es lo que reproducen específicamente a lo largo de años y siglos? Dicho de una manera sintética —y no sin riesgo de equivocarme—, lo que reproducen es la voluntad de un modo de ser que se expresa en un sistema simbólico, especialmente vehiculado por una lengua, que es el guaraní, que mantiene una economía de reciprocidad y que se configura como una sociedad sin estado; ahora, a pesar del estado.

Dos elementos configuran la nueva situación: hay una nueva hermenéutica en la lectura del documento histórico, cuando se acepta la diversidad cultural de los pueblos historizados, y hay también una notable acumulación de conocimientos etnográficos y etnológicos que contribuyen a salvar las lagunas de comprensión.

Está en primer lugar la existencia del pueblo guaraní en sus diversas etnias, que por autodenominación y por voluntad propia se manifiestan como sociedades no coloniales ni reducidas. La etnografía de estas sociedades y el análisis de sus aspectos fundamentales muestran que en realidad son sociedades sin estado, no colonizadas. Y surge la cuestión de cómo han podido reproducirse en el tiempo cuando la historia convencional ya les había decretado la muerte y su desaparición. Es aquí precisamente donde la antropología tiene que aportar algo a la historia. Citando de nuevo a Sahlins (1988, p. 17), "el problema reside ahora en desbaratar el concepto de la historia mediante la experiencia antropológica de la cultura". El dato irrecusable de la existencia de la cultura indígena como diferente postula una nueva historicidad. Más aún, esta nueva historicidad, al desbaratar los parámetros y las categorías de la historia convencional, se venga de ella pero sin menoscabarla; al contrario, la lleva a una comprensión más profunda de sí misma.

Todavía falta, por ahora, que sea el propio indígena guaraní el que nos haga conocer su historia.

HACIA UNA FILOSOFÍA INDÍGENA

¿Podemos esperar conocer un pensamiento guaraní tal como se dice y se desarrolla en el interior del mismo pueblo guaraní, con palabras y lenguaje propios? ¿Sería posible que fueran los guaraníes los que nos hicieran conocer su pensamiento filosófico anterior a sus relaciones coloniales y sus contactos mestizos?

En el primer tiempo colonial los jesuitas, conversores ellos y "reductores" de los guaraníes a una vida "más política y humana", se dejaron ellos mismos, seguramente por pragmatismo, reducir al sistema de economía del don y de la distribución equitativa de los bienes, que el sistema colonial no sabía entender y menos mantener pero que podía compararse con la primitiva comunidad cristiana: "No llamaban propia a ninguna de sus posesiones, antes lo tenían todo en común [...] No había indigentes entre ellos" (Hechos de los Apóstoles 4, 32-34).

Con todas sus limitaciones, dada la fragmentación con que se presentan las palabras y frases de un diccionario, el *Tesoro de la lengua guaraní,* de Antonio Ruiz de Montoya (1639), permite etnologizar muchos conceptos en él recogidos y bosquejar una filosofía moral de comportamientos, actitudes y principios de acción: *teko* —modo de ser o cultura—, *ñe'ë* —palabra—; *Tupã* —Dios—; *jopói* —dádiva recíproca—, *tepy* —venganza y precio de la cosas. Están además las palabras que indican conceptos y formas de filosofía de comunicación, de participación, de ejercicio de lenguaje.

UTOPÍA EN PARAGUAY

Al presentar la experiencia de sus misiones en Paraguay, los jesuitas no sólo daban a conocer un método de evangelización, sino que apuntaban a una filosofía de vida que desde muy pronto inducía a la utopía. Utopía extraña, pues, porque en Paraguay habría puesto los pies en el suelo y, haciéndose realidad, se disipaba.

Quiero señalar un texto de Joseph Peramás (2004), *Platón y los guaraníes,* cuyo título original es *De administratione guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius.* Se trata de un estudio comparativo y sistemático entre la utopía ideal o filosófica que Platón diseñó en sus libros *La república* y *Las leyes* y la organización efectiva de las reducciones de Paraguay.

Hay que advertir que la forma de vivir guaraní, transformada ciertamente, y no del todo sustituida, en la llamadas "reducciones guaraní-jesuíticas", tuvo amplio eco en la Europa del siglo XVIII como utopía que había tenido lugar en Paraguay. Pero esa idea no tuvo ninguna resonancia aquende el mar, aunque no han faltado teorías de que el dictador José Gaspar Rodríguez de Francia era en su forma de gobernar un jesuita teísta y laico. No estoy en condiciones de entrar en el tema de la ideología del Dr. Francia, el más filósofo de los gobernantes que Paraguay haya tenido.

LA PALABRA LO ES TODO

Lo que ha representado una revolución copernicana en el conocimiento de la cultura y la filosofía guaraní se produjo en el momento en que, como dice Egon Schaden (1987, p. 15) "el punto de vista deja de ser apenas el del hombre civilizado, para ser también y sobre todo el del indio". La alteración se dio puntualmente con Curt Unkel Nimuendajú (1883-1945), cuando el investigador muda de posición. No habla él; es el guaraní que habla en guaraní. Y es un guaraní el que explica su modo de ser, el *ñande reko* —nuestro modo de ser. Es el primero en presentar la cultura y el pensamiento no desde fuera para fuera, sino desde dentro para afuera, a partir de los valores que le son propios. Y es precisamente en la palabra, dicha en mitología y en ritual, pero también en la comunicación cotidiana, donde está alojada la sabiduría y la filosofía de ese pueblo. En 1914 fueron publicados en alemán los resultados de su convivencia con los guaraníes del Brasil, que había comenzado en 1905: *Los mitos de la creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokúva-Guaraní* (1967). Esta sola obra arroja más luz sobre la auténtica filosofía guaraní, de su modo de ser, que todo lo que se había escrito hasta entonces.

Tres son los temas que se desprenden de sus vivencias y comentarios: 1] El guaraní es su religión y su religión es la palabra; 2] La búsqueda de la "tierra-sin-mal", tema más bien escatológico que articula "un dualismo espiritual del ser humano (alma-palabra celeste; alma-animal terrestre) a una lógica de sublimación de la corporalidad, y que gira en torno al tema de una aniquilación cósmica de la cual es posible escapar por el acceso *hic et nunc* al paraíso —una escatología que afirma la finitud humana, pero al mismo tiempo persigue la superación inmediata de esta condición por la ascesis o por el exceso", según comprensión de E.B. Viveiros de Castro (1987, pp. xxxvi)—, y 3] La cuestión de un pensamiento guaraní aparentemente inclinado a la melancolía y a la desesperación, aunque ese pesimismo guaraní y concepción trágica del mundo en la que vivimos es mezcla sutil de esperanza y desánimo, pasión y acción: "en medio de su miseria los hombres son dioses" (*ibid.,* p. xxiv).

En el Paraguay León Cadogan (1899-1973) al defender a los guaraníes de la situación de injusticia y desprecio en que se encontraban, fue aceptado como mbyá-guaraní y recibió el nombre de *Tupã Kuchuví Vevé,* "Divino Torbellino Volador". La compilación que lleva por título *Ayvú rapytá* (1959) (*Palabras fundamen-*

tales, o el fundamento del lenguaje humano), contiene himnos sapienciales de esos profetas y teólogos de la selva, de palabra inspirada, de profundo misticismo y de amplia visión espiritual. Esas palabras fueron transcritas respetuosa y fielmente por León Cadogan, allá por los años cuarenta. La génesis de este libro es la palabra indígena compartida con quien se ha hecho acreedor a que se le considere "miembro genuino del asiento de nuestros fogones": *ñandé ratá ypyguá*.

Estos textos míticos nos acercan nada menos que al *origen de la palabra*, al fundamento de la palabra, a las palabras primordiales y originarias.

Cuando la tierra no era,
en medio de las tinieblas primigenias,
cuando no había conocimiento de las cosas,
hizo florecer en sí el fundamento de la palabra;
lo convirtió el verdadero Primer Padre Ñamandú
en propia sabiduría divina.

"Hacer florecer en sí la palabra" se expresa mediante una forma verbal: *oguerojerá,* cuyo sentido es hacer que algo se haga, participando el sujeto en una acción que él acompaña en todo su hacerse. Habiéndose abierto como flor de palabra, de amor y de canto, el Padre Último Último Primero reflexiona profundamente sobre a quién hará partícipe de la palabra, del amor, del canto.

Para el guaraní la palabra lo es todo. Y todo para él es palabra. No es fácil sistematizar todo lo que es la palabra para un guaraní, dadas las varias subculturas, cada una con sus tradiciones propias, en las que el modo de ser guaraní se presenta.

El verdadero padre Ñamandú, el primero,
de una parte de su propio ser de cielo,
de la sabiduría contenida en su ser de cielo
con su saber que se va abriendo como flor,
hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina.
Habiéndose incorporado y erguido como
[hombre,
de la sabiduría contenida en su ser de cielo,
con su saber que se abre cual flor
conoció para sí mismo la fundamental palabra
[futura.
De la sabiduría contenida en su ser de cielo,
en virtud de su saber que se abre en flor,
Nuestro Padre hizo que se abriese la palabra
[fundamental
y que se hiciese como él, divinamente cosa de
[cielo.
Cuando no existía la tierra,
en medio de la oscuridad antigua,
cuando nada se conocía,
hizo que se abriera como flor la palabra
[fundamental,
que con Él se tornara divinamente cielo;
esto hizo Ñamandú, el padre verdadero, el
[primero.

(Cadogan, L., 1959, pp. 19-21).

El don de la palabra por parte de los padres "divinos" y la participación de la palabra por parte de los mortales, marca lo que es y lo puede llegar a ser un guaraní. Lo cierto es que la vida del guaraní en todas sus instancias críticas —concepción, nacimiento, recepción de nombre, iniciación, paternidad y maternidad, enfermedad, vocación chamánica, muerte y *posmortem*— se define a sí misma en función de una palabra única y singular que hace lo que dice, que en cierta forma consustancia la persona. Todo eso, que podría parecer una gratuita transposición del platonismo occidental al universo guaraní, tiene sus pruebas documentales registradas por diversas fuentes etnográficas; en otros términos, se trata de verdaderas experiencias indígenas.

El hombre, al nacer, será una palabra que se pone de pie y se yergue hasta su estatura plenamente humana. La educación consiste en desarrollar la palabra en la historia, en cuanto escuchada y proferida —profetizada.

Como ha sucedido con tantas obras hoy clásicas, la palabra fue primero escuchada; después vino la letra. La escritura en realidad no tiene voz —ahí está su desgracia—, pero ella misma posee todas las voces —ésta es su gloria. El escrito vuelve a ser palabra.

Tal vez lo más importante de estos hombres, como Nimuendajú y Cadogan es que, en la medida de lo que cabe y aun con invencibles limitaciones, se han dejado poseer por el espíritu del guaraní; no le han hecho preguntas desde otros sistemas filosóficos, sapienciales o teológicos, buscando correspondencias o diferencias, sino que se han hecho discípulos de la palabra, en un acto de escucha, iniciado en el respeto y mantenido a través de una transformación interior que los volvía otros.

Cantos y expresiones similares todavía las he escuchado en la profunda y gran selva de Caaguasú, cuando llegaba la noche y nos reu-

níamos a cantar y danzar en la íntima y secreta casa ritual: *opy*.

Los mbyá-guaraní son esos poetas, profetas y sabios de la selva que no les ceden en profundidad ni coherencia a los filósofos más lógicos, incluso por la gratuidad con que sus palabras son libradas, como don, sin más. Sin economía del don ese mundo no es posible.

Otros temas de filosofía se articulan con esa filosofía sapiencial de la palabra. Pierre Clastres (1974) ha construido un discurso de filosofía política que desemboca hacia la teoría de una "sociedad contra el estado". El discurso profético de los guaraníes llevaría a la negación de lo social, hipótesis, sin embargo, muy discutible por su limitada base etnográfica. Desde Alfred Métraux ya se formulaba la idea de que la originalidad de la metafísica tupí-guaraní consiste en que es posible superar la condición humana de modo radical, pues la distancia entre dioses y hombres es al mismo tiempo infinita y nula (Viveiros de Castro, 1987, p. xxxiii). Hay una participación plena de palabras que no pueden morir, y pone la inmanencia de lo divino en lo humano.

Con Dominique Temple hemos intentado, a partir de datos etnográficos y documentos históricos, comprender la filosofía guaraní del don, la venganza y otras formas de economía, que se anuda en la noción del amor —*mborayhu*—, entendido en su dimensión de *reciprocidad* (Melià-Temple, 2004, p. 12).

La economía de reciprocidad no es un sistema de intercambio; no se basa en el *interés para sí,* sino en el *interés por el otro;* es decir, su fundamento es el gesto, totalmente ignorado por la naturaleza, del *don*. La justificación de un tal gesto —que para la economía occidental de libre cambio es igualmente una paradoja y una irracionalidad, puesto que lo que ella pretende es respetar las *leyes de la naturaleza*— es precisamente el hacer aparecer algo que puede ser llamado alteridad. El respeto al otro, el reconocimiento del otro, tiene esto de singular y admirable: que hace descubrir no solamente al *otro en sí mismo,* sino eso nuevo que, entre el otro y sí mismo, nace en cuanto humanidad. Y porque no está dentro de las cosas dadas y recibidas, y menos aún en las cosas intercambiadas, ese valor es el que constituye toda la diferencia entre la economía de intercambio y la economía de reciprocidad.

¿No valdría la pena llevar adelante un diálogo con la filosofía guaraní, que por otra parte tendrá que hacerse con buen caudal de conocimientos lingüísticos?

El desafío no ha sido asumido hasta hoy por la filosofía paraguaya ni latinoamericana, que en el pensamiento guaraní encontraría sin duda una fuente de inspiración y de diálogo con otros sistemas, en lo moral, lo ético, en lo económico y político y de modo muy especial con la filosofía de la palabra.

BIBLIOGRAFÍA: Bareiro Saguier, R., 1979; Bertoni, M.S., 1914, 1956; Cadogan, L., 1959; Cardozo, E., 1959; Clastres, P., 1974; González, J.N., 1938, 1958; Melià, B., 2004; Montoya, A.R. de, 1639; Nimuendaju, C.U., 1914; Peramàs, J.M., 1793; Sahlins, M., 1985; Schanden, E., 1987; Viveiros de Castro, E.B., 1987.

segunda época

LA FILOSOFÍA COLONIAL EN LA MODERNIDAD TEMPRANA

INTRODUCCIÓN

Enrique Dussel

El impacto que causa la "invasión" europea, llamada descubrimiento, y la conquista posterior de América, del continente amerindio, fue una espantosa destrucción que, por otra parte, repercutirá en la conciencia de la Europa latino-germana misma, constituyendo el fenómeno denominado "modernidad". Es decir, para las civilizaciones amerindias será de profunda negatividad; para la europea, de inesperadas transformaciones, que la historiografía filosófica posterga frecuentemente hasta el siglo XVII. Nos estamos refiriendo al comienzo de la filosofía *moderna*, que se sitúa habitualmente a partir de la obra de René Descartes, *El discurso del método*, publicado en Amsterdam (colonia española pocos decenios antes de su publicación en 1637). Deseamos entonces sugerir que las cosas tuvieron un sentido muy distinto. *La filosofía moderna se inicia a finales del siglo XV con la justificación razonada argumentativamente (filosófica) de la indicada "invasión" que impacta al continente americano, en primer lugar el Caribe.* Se trata entonces de un *desplazamiento* en el *tiempo* (del siglo XIII al XV) y en el *espacio* (de Amsterdam y el norte de Europa a la región de la América Latina tropical). Observemos entonces dicho comienzo del filosofar entre europeos que deben pensar desde la tradición de la filosofía islámico-latina; es decir, la escolástica (único recurso metodológico existente) los nuevos acontecimientos geopolíticos. Tal escolástica, dicho sea de paso, ya no es medieval *sino moderna*. Con la formulación explícita del modelo filosófico de R. Descartes o de B. Spinoza en Los Países Bajos, nos encontraríamos en el *segundo* momento de la modernidad *temprana* —pero no en su inicio. El *modo* filosófico de fundamentar la praxis dominadora de los europeos, llamada "conquista",[1] aunque pertenece al "mundo antiguo",[2] comienza a ponerse en cuestión (se habla mucho en Coimbra y Salamanca del nuevo *método*), y, sobre todo, el *contenido* de la discusión filosófica es ya original: es el inicio mismo de la filosofía moderna. La filosofía que se practique en suelo americano desde la "invasión" de 1492 será entonces desde su origen una filosofía diferente, *moderna*, pero *colonial*; en otras palabras, practicada desde una territorialidad periférica, poseyendo en el siglo XVI una significación mundial que no ha sido suficientemente enfatizada hasta el presente.

[1] Recuérdese que la "conquista" es inmediatamente anterior a la "reconquista" de España por parte del islam. Granada es ocupada en los primeros días de enero de 1492 y las capitulaciones con C. Colón se firman en Santa Fe en abril del mismo año.

[2] El "mundo antiguo", que se extendía desde Japón hasta Inglaterra, por nombrar las dos islas extremas del "*Old World*" de Adam Smith (Dussel, 2007, párr. 4).

7. EL PRIMER DEBATE FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD

Enrique Dussel

En el siglo XV anterior a 1492, lo que llamamos Europa occidental —latino-germánica— era un mundo periférico y dependiente del mundo islámico —concretamente del imperio otomano desde la toma de Constantinopla en 1453, cuya época clásica la cumplirá Solimán el Magnífico (1520-1566). Europa occidental nunca había sido centro de la historia. La Europa latina a finales del siglo XV se extendía desde Viena, sitiada por los turcos poco después, hasta Granada (en manos musulmanas hasta 1492). Un territorio pequeño con algo más de setenta millones de habitantes (la mitad de lo que China tenía en ese momento). Era una cultura paulatinamente aislada desde el siglo VII —por la expansión árabe—, que había fracasado en las Cruzadas (intento de salir de dicho enclaustramiento). Su débil conexión con el "sistema antiguo" se extendía a través del Mediterráneo oriental —en manos de Venecia, Génova, Amalfi y otros puertos italianos—, entrando en contacto con el imperio otomano. Las estepas, que serán rusas, estaban en manos de la Horda Dorada; la región de Irán bajo el poder del imperio safawi; el norte de India bajo el dominio de los Mongoles. Comerciantes musulmanes llegaban a Indochina, manejaban Malaka y conquistaban la isla de Mindanao en Filipinas en el siglo XIV. El mundo musulmán llegaba del Atlántico marroquí al Pacífico; era la única cultura que atravesaba todo el "mundo antiguo". El centro poblacional y comercial más denso del sistema, sin embargo, se encontraba en China y en Indostán. La Europa latino-germánica era una cultura secundaria, arrinconada en el lejano Occidente.

Geopolíticamente había solamente dos espacios estratégicos, aunque sumamente difíciles, para la posible expansión de Europa. Por el norte y hacia el este, Iván II el Grande (1462-1505), desde el principado de Moscú, vence a los mongoles en 1480 y comienza su desplazamiento. Iván el Terrible (1530-1584), gracias a la propuesta de Yermak en 1581, permitirá la expansión de Rusia hasta Siberia. En 1607 el imperio llega a Yenisei, en 1632 a Lena, en 1640 divisan el Pacífico, y luego, al expandirse por Alaska hacia el sur americano limitarán con el virreinato de Nueva España (México).

El otro territorio apto para tal expansión, por el oeste (el *Finis terrae*), era la península Ibérica. Portugal ya había conquistado Ceuta, en África, en 1415, El Kasar en 1448, Arzila en 1471. Había descubierto las islas Madeiras en 1419, las Azores en 1431, el cabo Bojador en 1434, las islas del Cabo Verde en 1461. Gracias a las carabelas, desde 1441 y con mapas chinos llegados de Venecia (véase Menzies, G., 2003) a la escuela de Enrique el Navegante (1394-1460), los portugueses cruzan el cabo de Buena Esperanza en 1497, desde donde toman contacto con Madagascar, Ormuz, Goa, Sri Lanka, hasta China y Japón. Portugal había abierto a Europa el "Oriente" por el sur del Atlántico, hacia el este.

Pero el Atlántico que origina la Modernidad es el Atlántico *occidental tropical*, ecuatorial, el *Atlántico español desde finales del siglo XV*, que se situaba desde Sevilla (en el río Guadalquivir) hasta las Antillas y el golfo de México. España, finalizando la última cruzada de la cristiandad en enero de 1492, en Granada, puede pensar en su expansión gracias a la osada propuesta —pero la única posible, ya que Portugal ha avanzado, conducido por mapas chinos (que habían llegado a América a comienzos del siglo XV), en los "descubrimientos" por el Atlántico suroriental— de Cristóbal Colón (m. 1506) de navegar por el occidente hacia China. En su equivocación (porque pensa-

ba que, según el mapa de 1489 de Henricus Martellus,[1] América del Sur era una cuarta península asiática al sur de China) llega el almirante a unas islas del *mar océano* próximas a China y a India, por lo que imagina siempre, hasta su muerte, estar en Asia.[2] *Existencialmente* Colón nunca estuvo en América —y por lo tanto nunca tuvo la experiencia *consciente* de "descubrir" un tal continente. Tampoco la tuvo Americo Vespucci.

Desde 1507, gracias a otros descubrimientos en Norteamérica y en Brasil,[3] se tomó *conciencia* de que se estaba ante una "cuarta parte" de la tierra, destruyéndose así la antigua "trinidad": Europa (al centro), Asia (al este) y África (al sur). Todo esto *rompe* de pronto la interpretación total del mundo que se tenía desde hacía más de cinco mil años en el Mediterráneo. Con estos "descubrimientos" —completados en 1522 con el regreso de Sebastián el Cano de la expedición iniciada por Magallanes, que demostraba *empíricamente* la redondez de la tierra—, caía hecha pedazos la ontología antigua. Bien dice C. Schmitt que, con el Tratado de Tordesillas y con la línea que se traza a cien millas de Portugal en medio del océano Atlántico, nace el "derecho moderno" (Schmitt, C., 1979). Y nace tal derecho porque antes se ha originado el "mundo moderno" y con él la "filosofía moderna". Entre el "mundo antiguo" —el "sistema" de los 5 000 años de A. Gunder Frank (Frank, A.G., 1990)— y la formulación explícita del *modelo filosófico* moderno se encuentra el siglo XVI, tiempo intermedio en el que se cumple la conquista americana efectuada por España, se consuma la destrucción del *antiguo modelo* y se enfrenta la nueva problemática, *ya moderna*, con método escolástico antiguo aunque con modificaciones temáticas. Es decir, se trata de la *primera* filosofía moderna de la primera[4] modernidad *temprana*.

LA MODERNIDAD COMO EMANCIPACIÓN

La manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica —colonialidad que es simultánea al origen mismo de la modernidad, y por ello novedad en la historia mundial— es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada ("torpeza", que Ginés llamará *turditatem* e I. Kant *unmündigkeit*[5]) los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XV hasta el XXI) lo esgrime con gran maestría por primera vez Ginés de Sepúlveda (m. 1573), alumno del filósofo renacentista P. Pomponazzi (1462-1524), en el debate de Valladolid de 1550 —que Carlos V (1500-1558) promovió, a la manera de los califas islámicos, para "tranquilizar su conciencia". Era una disputa atlántica (ya no mediterránea entre cristianos y sarracenos), en la que se trataba de entender el estatuto ontológico de los indios, "bárbaros" diferentes de los de Grecia, China o el mundo musulmán, respecto de los cuales Montaigne, con profundo sentido crítico, opinaba: "[… a esos caníbales (o caribes[6])] podemos llamarlos bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón" (de sus reflexiones en "Caníbales", en Montaigne, 1967, p. 208). Ginés escribe:

Será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [bárbaras] se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que por sus virtudes y la prudencia de

[1] Dussel, 1992, *Conferencia 2*. En el famoso mapa de Waldseemüller de 1507 aparece todavía esta "cuarta península" asiática al sur de China, y América totalmente cartografiada, con sus costas atlántica y pacífica. Es decir, los venecianos o europeos confundieron los mapas chinos de 1421 a 1423 y colocaron dos veces América del Sur (al sur de China y en su lugar correcto). Esto movió a Colón a pensar que la Tierra era más pequeña, si América del Sur estuviera al sur de China (no existiría entonces el océano Pacífico, que sólo sería el *Sinus magnum*, como lo llamaban).

[2] En el cuarto viaje (1502-1504) Colón cree en Panamá estar a "diez jornadas de navegación del Ganges" (véase *Lettera rarisima*, en Fernández de Navarrete, M., 1825, pp. 303-304). El "Mar del Sur" era para Colón, como dije, el *Sinus magnum* (entre China e Indochina).

[3] Pero no el de Americo Vespucci, cuyo "Mundus Novus" (1503-1504) fue sólo la península al sur de China, que era mucho mayor de lo que se pensaba, pero no todavía América.

[4] La *segunda* modernidad *temprana* será la de Amsterdam de R. Descartes. Véase Dussel, 2007, párr. 8.

[5] "Inmadurez" propia de los no ilustrados. Y en la que consistiría lo que hemos llamado una "falacia *desarrollista*": la creencia de que Europa está en todos los aspectos más "desarrollada" —en el sentido del concepto "desarrollo" [*Entwicklung*] para Hegel— que las otras culturas. Véase Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005, p. 107.

[6] Los taínos de las Antillas no pronunciaban la "r"; de ahí que "ca*r*ibe" y "ca*n*íbal" se pronunciaran igual.

sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud (Ginés de Sepúlveda, J., 1967, p. 85).

Es una relectura de Aristóteles, el filósofo esclavista griego del Mediterráneo oriental, ahora situado en un horizonte del océano Atlántico, es decir, con significación mundial:

Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara […] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades (*ibid.*, p. 87).

Este argumento tautológico, porque parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia, se impondrá en toda la modernidad. Se declara no humano el contenido de otras culturas por ser diferentes de la propia, como cuando Aristóteles declaraba no humanos a los asiáticos y europeos bárbaros, porque "humanos" eran sólo "los vivientes que habitaban las ciudades [helénicas]" (Aristóteles, *Política* I, 1; 1253, pp. 19-20).

Lo más grave del argumento filosófico es que se justifica la guerra justa contra los indígenas por el hecho de impedir la "conquista", que a los ojos de Ginés es la necesaria "violencia" que debía ejercerse para que los bárbaros se civilizaran, porque si fueran civilizados no habría causa de guerra:

Cuando los paganos no son más que paganos […] no hay justa causa para castigarlos, ni para atacarlos con las armas: de tal modo que, si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana, que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero […] sería ilícita la guerra (Ginés de Sepúlveda, J., 1967, p. 117).

De manera que las culturas de los imperios azteca o inca no eran para Ginés muestra de alta civilización. Y, por otra parte, poder encontrar otro pueblo que adorara "al Dios verdadero" (europeo, cristiano) era una condición absurda. Por ello quedaba tautológicamente justificada la guerra de conquista. Pero siempre bajo el argumento que incluye la "falacia desarrollista":

Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas instituciones [aztecas o incas] una prueba de la barbarie ruda e innata servidumbre de estos hombres […] Tienen [ciertamente] un modo institucional de república, pero nadie posee cosa alguna como propia,[7] ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos […] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad […] Todo esto […] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumisos de estos bárbaros (*ibid.*, pp. 110-111).

Y concluye de manera cínica, indicando que los europeos otorgan a los indígenas "la virtud, la humanidad y la verdadera religión [que] son más valiosas que el oro y que la plata" (*idem*) que los europeos extraían brutalmente de las minas americanas, siendo dicha presencia de los metales preciosos (dinero) la causa de la crisis en el resto de todo el "mundo antiguo" (Asia y África).

Una vez justificada filosófica y argumentativamente la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaba sumido todo el resto de la humanidad no europea, quedaba igualmente probada la justicia de la conquista por la armas, la expoliación del indicado oro y plata, y declarar a los indios "humanos" en abstracto, pero no sus culturas. Europa podía crear una organización política donde el poder residía en la metrópolis que dominaba a las instituciones *coloniales*, pudiéndoles imponer una religión extranjera de manera dogmática.

Tiempo antes, el profesor de París Juan Mayor (1469-1550), escotista escocés, había escrito en su *Comentario a las sentencias*, refiriéndose a los indios americanos: "[…] aquel pueblo vive bestialmente [*bestialiter*] […] por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por *naturaleza esclavos* [*quia natura sunt servi*]" (Mayor, J., 1510, dist. XLIV, q. III).

Todo el argumento se fundamentaba políticamente, en último término, en el derecho que tenía el rey de España para tal dominio colonial. En el libro I, título 1, ley 1, de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1681), se lee: "Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el *Señorío de este mundo* […]" (*Re-*

[7] Adelantándose a J. Locke o a Hegel, pone la "propiedad privada" como condición de humanidad.

copilación, 1943, vol. 1, p. 1). Esa concesión otorgada por la bula Inter caetera de 1493 firmada por el papa funcionaba como justificación política (o religiosa), pero no filosófica. Por ello, el argumento de Ginés era necesario y complementario.

Hay un último argumento que deseo recordar, y es el siguiente: "La segunda causa es el desterrar las torpezas nefandas [...] y el salvar de grandes injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años" (Ginés de Sepúlveda, 1967, p. 155). Es decir, estaba justificada la guerra para rescatar a las víctimas humanas ofrecidas a los dioses, como en México. Veremos la sorprendente respuesta filosófica de Bartolomé de Las Casas.

LA MODERNIDAD COMO UTOPÍA

Hay otra manera de interpretar el choque que significó la expansión europea que constituye el origen de la modernidad. Algunos quisieron salvar la empresa intentando una corrección del plan inicial. Ya no se trataría de trasladar a Amerindia la cultura europea, sino de partir de las originarias culturas americanas, organizándolas políticamente (con gran autonomía de la "República de españoles"), donde se expresaría el genio indígena bajo el lejano poder del rey español, y modificando el campo religioso cristianizándolo, aunque respetando las tradiciones y ritos ancestrales —mientras no se opusieran a la tradición cristiana. Es evidente que ambas limitaciones (política, de sujeción al rey, y religiosa, de imposición de una religión extraña) suponían elementos de transformación esenciales, que los actores de tal utopía no llegaron a comprender en su significado dominador. De todas maneras, aparecía como una solución mucho mejor a la total asimilación de las culturas indígenas o a su total extinción o exclusión —que fue lo que de hecho se impuso aproximadamente desde 1564, como veremos.[8]

Los primeros franciscanos que llegaron a México en 1524 formaban parte de un movimiento (los "espirituales") que poseían rasgos milenaristas, apocalípticos, utópicos, en la tradición de Joaquín de Fiori (+1202) (véase Phelan, 1956; Cayota, 1990). Jerónimo de Mendieta, en su obra *Historia Eclesiástica indiana*, pensaba que los aztecas habían vivido en su tiempo de paganismo e idolatría como los hebreos en Egipto —en la esclavitud del demonio. Hernán Cortés, antecedido por Cristóbal Colón, era como el nuevo Moisés que los liberó de la servidumbre, indicando el sentido *emancipatorio* de la modernidad. Por esta razón los franciscanos aprobaban que los indígenas sean objeto de una guerra justa si se oponen a la evangelización, partiendo del texto de *Lucas* 14, 15-24 (que usaba igualmente Ginés de Sepúlveda), en donde puede "compeler" a que entren en el Reino. Ginés apoyaba loa monarquía hispana de los Habsburgos y el sistema colonial. Mendieta en cambio criticaba fuertemente a Felipe II como el causante, para los indios, de una "cautividad de Babilonia". Aplicando a América las predicciones de Joaquín de Fiori para Europa, Mendieta opinaba que se estaba ya en tiempos próximos "al final del mundo", porque el evangelio se estaba predicando a "todos los pueblos". Además, la vieja Europa había traicionado al fundador del cristianismo por su entera corrupción; mientras que los indios, con su simplicidad y pobreza, parecieran no haber sido tocados por el "pecado original". De ser así, se podía fundar una iglesia ideal, como la de los "primeros tiempos del cristianismo", antes de la Cristiandad que fundara Constantino, y en el que soñara Francisco de Asís. Se relacionaba así el ideal primigenio del cristianismo, el de Francisco y la pobreza y solidaridad comunitaria de los indígenas.

El periodo de 1524 a 1564 había sido la "Edad de Oro", de una misión franciscana mezclada entre los indígenas, conociendo su lengua, sirviéndoles sin intromisión de los es-

[8] Cabe destacarse que las "reducciones" franciscanas y jesuitas posteriores se extendieron en las regiones de indígenas recolectores o plantadores (que se transformaron así en agricultores urbanos) en muchos lugares del continente latinoamericano. Los prototipos más exitosos se organizaron en el norte de México, en el Orinoco, entre los moxos y chiquitos en Bolivia, y en las famosas reducciones de Paraguay. Es importante recordar que esta experiencia de vida en común con propiedad colectiva y democracia directa —aunque bajo la figura paterna de los misioneros— será en el siglo XVIII el punto de partida y la inspiración directa del socialismo utópico francés, y de allí de todo su desarrollo posterior. Es decir, se trata de un capítulo inicial del socialismo moderno, que no se ha escrito ni incluido en la historia del socialismo mundial.

pañoles. Eran los tiempos de Carlos V, el Emperador. Conservando las antiguas tradiciones —en todo lo que no se oponía al cristianismo—, en especial bajo la dirección de Pedro de Gante, que organizaba una nueva civilización técnica y arquitectónica en la que los antiguos pobladores pudieron expresar su maestría, fueron respetadas tanto sus fiestas y sus vestimentas como sus costumbres, autoridades políticas, etc. El proyecto "modernizador" partía de la incorporación de la exterioridad (que no había sido destruida por la conquista), para organizar la comunidad indígena y cristiana fuera del contacto con los conquistadores. Este proyecto —que como hemos indicado se continuará hasta el siglo XIX en las reducciones— era una utopía.

Juan de Torquemada, en *La monarquía indiana* (Torquemada, 1975), describe con mayor precisión este proyecto. La comunidad se gobernaría a sí misma, elegiría a sus autoridades políticas, religiosas (bajo la conducción de los misioneros), agrícolas, técnicas, etc. En efecto, el uso del hierro transformó todas las artes manuales, desde la fabricación de arados, palas, picos, martillos y otros instrumentos, pasando por la domesticación y el uso de caballos, herraduras, arneses, hasta la escritura fonética de sus lenguas, la producción de pergaminos, papel y tinta; la arquitectura extremadamente avanzada en enormes templos, palacios, puentes, fuentes, y la organización de la seguridad urbana, la impartición de justicia, la organización de archivos, etc. Era una auténtica "república de indios" bajo el poder del emperador (según el proyecto, pero siempre había intromisión de las autoridades menores, municipales, del cabildo, de las audiencias, de las parroquias, etc., que los misioneros intentaban impedir).

En 1564, con la "Junta Magna", Felipe II destruye la autonomía de esa experiencia utópica, y los virreyes y otras autoridades civiles y eclesiásticas españolas penetran en las misiones indígenas. Es ahora, para Mendieta, el "reino de la plata", el "cautiverio de Babilonia", la soberanía de Mamón, la riqueza, la avaricia, la corrupción que aporta el colonizador europeo en las costumbres indígenas cristianizados. Muchos indígenas pasan a las encomiendas, a las haciendas, al trabajo de las minas (en el sur la mita), la explotación. De esta manera se volvía, para Mendieta y Torquemada, a la "esclavitud de Egipto".

EL PRIMER ANTIDISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD (1514-1566)

Aunque anterior a los otros pensadores expuestos, hemos dejado la posición filosófica de Bartolomé de Las Casas (1484-1566) en último lugar, para mostrar con mayor claridad la diferencia con las otras posiciones. Bartolomé es el *primer crítico frontal de la modernidad*, dos decenios posteriores al tiempo mismo de su nacimiento. Todo comienza en 1514 en Cuba, en la aldea Sancti Spiritu, tres años antes de que M. Lutero expusiera sus tesis en Erfurt o que Maquiavelo publicara *Il Principe*. Europa se iba despertando del choque del descubrimiento de todo un Nuevo Mundo cuando Bartolomé inicia ya su *crítica* de los efectos negativos de ese proceso civilizatorio.

De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé a] refuta la pretensión de superioridad de la cultura occidental, de la que se deduce la barbarie de las culturas indígenas; b] con una posición filosófica sumamente creativa utiliza una clara diferencia entre otorgar al otro (al indio) pretensión universal de su verdad, sin dejar de afirmar la posibilidad de una pretensión universal de validez para el cristiano honesto en su predicación a favor del evangelio, y c] demuestra la falsedad de la última causa posible para fundamentar de la violencia de la conquista en cuanto a salvar a las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contrario al derecho natural y desde todo punto de vista injusto. Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente envuelta en fracasos que no doblan su voluntad de servicio a los injustamente tratados recién descubiertos habitantes del Nuevo Mundo: el otro de la modernidad naciente.

La vida de Las Casas puede dividirse en etapas que permiten descubrir su desarrollo teórico-filosófico. Desde su llegada al Caribe hasta el día de la ruptura con una vida de complicidad con los conquistadores (1502-1514); de joven soldado de Velázquez en Cuba, hasta sacerdote (ordenado en Roma en 1510), y como cura encomendero en Sancti Spiritu, en abril de 1514, donde lee el texto del *Ben Sira* 34, 20-22, en celebración litúrgica pedida por el gobernador: "Es inmolar al hijo en presencia de su padre ofrecer en sacrificio lo robado a los pobres. El pan es la vida del pobre, quien se lo

roba es un asesino. Es matar al prójimo sustraerle su alimento; es derramar su sangre privarlo del salario debido" (véase mi comentario en Dussel, 2007b, II, 5; pp. 179-193). Y en texto autobiográfico escribió:

Comenzó a considerar la miseria y servidumbre —recuerda Bartolomé— que padecían aquellas gentes [los indios] […] Aplicando lo uno [el texto semita] a lo otro [la realidad del Caribe] determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía (*Historia de las Indias*, libro III, cap. 79; Las Casas, B. de, 1957, vol. 2, p. 356).

Y aquel filósofo de la primera hora refiere todavía:

En *confirmación* de lo cual todo cuanto leía hallaba favorable y solía decir e afirmar, que, desde la primera hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó en libro de latín o razón o auctoridad [*sic*] para *probar* y *corroborar* la justicia de aquestas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños (*ibid.*, p. 357).

De 1514 a 1523 son años de viajes a España, consejos con Cisneros (regente del reino), con el rey, de preparación para la fundación de una comunidad pacífica de campesinos españoles que habrían de compartir la vida con los indios en Cumaná (el primer proyecto de colonización pacífica), del posterior fracaso y su retiro en Santo Domingo (véase Dussel, 1977, pp. 142 ss.). La nueva etapa (1523-1539) serán largos años de estudio, el comienzo en 1527 de la *Historia de las Indias*, libro que debe ser leído bajo la óptica de una filosofía de la historia nueva, y la monumental *Apologética historia*, donde comienza la descripción del desarrollo ejemplar y el tipo ético de vida de las civilizaciones amerindias, contra las críticas acerca de su barbarie. En resumen:

Han publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas […] Para *demostración* de la verdad que es en contrario, se traen y copilan [*sic*] en este libro [innúmeros ejemplos]. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos teniendo sus repúblicas […] prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas […] (*Apologética historia*, proemio, Las Casas, B. de, 1957, vol. 3, pp. 3-4).

Todas estas universas [*sic*] e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios [*sic*], que hay en el mundo (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Las Casas, B. de, 1957, vol. 5, p. 136).

Prueba entonces que en muchos aspectos eran superiores a los europeos, y ciertamente desde un punto de vista ético. Por ello no puede soportar, y estalla en inmensa cólera, al ver la brutalidad con la que los modernos europeos han destruido a esas "infinitas gentes":

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos [y no lo son en los hechos], en extirpar y raer de la faz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras, la otra, después que han muerto todo los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad,[9] o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras la vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos (*Brevísima relación…*, p. 137).

En 1537 —un siglo antes de *El discurso del método* de Descartes—,[10] escribe *Del único modo* (*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*). Con esa obra en mano emprendió la predicación pacífica de los pueblos indígenas que recibirán el nombre de Vera Paz en Guatemala. Lo que más llama la atención de la parte del libro que nos ha llegado (sólo los capítulos quinto al séptimo)[11] es la potencia del escritor, el entusiasmo por el tema, la enorme bibliografía con que debió de

---

[9] Considérese que Bartolomé está describiendo la "dialéctica del señor y del esclavo".

[10] Descartes fundamentará la ontología *moderna* en el abstracto y solipsista *ego cogito*. Bartolomé en cambio fundamenta la *crítica* ético-política de dicha ontología desde la responsabilidad por el otro, al que debe argumentos para demostrar la propia pretensión de verdad.

[11] Que completan 478 páginas en la edición mexicana de 1942.

contar en la ciudad de Guatemala en ese momento. Es una impresionante obra intelectual. Con precisa lógica, con increíble conocimiento del texto semita, de la tradición griega y latina de los padres de la iglesia y de la filosofía latino-medieval, con un imperturbable sentido de las distinciones, va agotando los argumentos con profusa cantidad de citas, que aún hoy en día sería de envidiar en un prolífico y cuidadoso escritor. Tenía Bartolomé 53 años, una población de conquistadores en contra, y un mundo indígena maya que desconocía en concreto, pero que respetaba como a un igual. Es un manifiesto de filosofía intercultural, de pacifismo político y crítica certera de la guerra justa en la modernidad (desde la conquista de América Latina —que anticipa la de América del Norte, África y Asia— y las guerras coloniales, hasta la guerra del Golfo o de Afganistán o Irak en nuestros días). Sería de utilidad que los dirigentes europeos y norteamericanos releyeran esa obra cumbre del pensamiento latinoamericano.

El argumento central es filosóficamente formulado de la siguiente manera:

> El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera […] procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón (*Del único modo*, cap. 5, 3, Las Casas, B. de, 1942, p. 81).

Aceptar como verdadero lo que dice el otro significa un acto práctico, de fe en el otro que me dice algo verdadero, y esto "porque el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad […] Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende" (*ibid.,* p. 82). Habiéndose adelantado en siglos a la ética del discurso, recomendó por ello "estudiar la naturaleza y principios de la retórica" (*ibid.,* cap. 5; p. 94). Es decir, el *único modo* de atraer a los miembros de una cultura extraña a una doctrina para ellos desconocida es aplicando el arte de convencer con "un modo persuasivo, por medio de razones en cuanto al entendimiento, y *suavemente atractivo* en relación con la voluntad" (*ibid.,* pp. 303-304), contar con la libre voluntad del oyente para que sin coacción pueda aceptar la razones racionalmente. Es evidente que el temor, el castigo, el uso de las armas y la guerra son los medios más alejados de una tal justificación.

Bartolomé tiene claridad de que la imposición de una teoría al otro por la fuerza, por las armas, era la mera expansión de "lo Mismo" como "lo mismo". Era la inclusión dialéctica del otro en un mundo extraño y como instrumento, como alienado (véase Dussel, 1983, pp. 295 ss.).

Por el contrario, Las Casas se propone un acto de reconocimiento: en el otro como otro (porque si no se afirma la igual dignidad del Otro y se cree en la honestidad de su interpelación, no hay posibilidad de acuerdo racional ético), en la pretensión de la aceptación por el Otro de la propuesta de una nueva doctrina, lo que exige por parte del Otro también un acto de aceptación. Para ello es necesario que el otro sea libre, que acepte *voluntariamente* las razones que se le proponen.

Habiendo practicado en Vera Paz el método pacífico de adoctrinar a los mayas, parte después de muchas luchas a España y logra la promulgación de las *Leyes nuevas* de 1542, en las que se suprimían paulatinamente las encomiendas en todas las Indias. Son épocas de muchos escritos en defensa del indio. Es nombrado obispo de Chiapas, pero debe renunciar poco después ante la violencia de los conquistadores (no sólo contra los mayas, sino igualmente contra el obispo).

Desde 1547 se instala en España, pero atravesará todavía varias veces el océano. Es allí donde redacta muchas de sus obras maduras. En 1550 se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, el primer debate público y central filosófico de la modernidad. La perenne pregunta va a ser: ¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema (que filosóficamente refuta convincentemente Las Casas, pero que fracasa rotundamente en la práctica moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista articulado al colonialismo), la modernidad *nunca más* se preguntará por este derecho a la dominación de la periferia, hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la naturaleza de las cosas*. Toda la filosofía moderna posterior se desarrollará teniendo como un supuesto oculto la imposibi-

lidad *racional* de fundamentar ética y políticamente la expansión europea, lo que no se opone a que se imponga el *hecho* incontrovertible de haber construido un sistema mundial sobre dicha dominación. La primera filosofía moderna de la modernidad temprana tenía todavía conciencia de la injusticia cometida y refutó su legitimidad.

Queremos por ello volver sobre dos argumentos racionales que prueban la injusticia de la expansión colonial de la modernidad. Refutando que la falsedad de sus ídolos pudiera ser causa de guerra para exterminarlos, Bartolomé argumenta así:

> Dado que ellos [los indios] se complacen en mantener [...] que, al adorar sus ídolos, *adoran al verdadero Dios* [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios *con mejores y más creíbles y convincentes argumentos*, sobre todo con los ejemplos de su conducta cristiana, ellos están, sin duda, *obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas* contra todo aquel que intente privarles de tal culto [...] están así *obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todos los derechos que son corolario de una justa guerra*, de acuerdo con el derecho de gentes (Las Casas, B. de, 1989, p. 168).

Este texto muestra muchos niveles filosóficos a analizar. Lo esencial es que se otorga al indio una pretensión universal de verdad (ya que desde su perspectiva "adoran al *verdadero* Dios"), lo que no quiere decir que Las Casas mismo no tenga por su parte igual pretensión (ya que Las Casas opina que es "errónea conciencia"). Las Casas otorga dicha pretensión a los indios porque no han recibido "creíbles y convincentes *argumentos*". Y como no los han recibido, tienen todo el derecho se afirmar sus convicciones, defenderlas hasta la posibilidad de una guerra justa.[12] Es decir, se invierte la prueba. No es que su "barbarie" justifique que se les haga guerra justa, sino que, por tener "dioses verdaderos" (mientras no se pruebe lo contrario), son ellos los que tienen motivos para hacer una guerra justa contra los europeos modernos invasores.

El argumento llega al paroxismo al enfrentar la objeción más difícil que propone Ginés de Sepúlveda, quien justifica la guerra de los españoles para salvar la vida de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos a los dioses aztecas. Las Casas razona de la siguiente manera:

> [Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle en sacrificio las mejores cosas [...] Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar qué cosas deban ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera [...] La propia naturaleza dicta y enseña [...] que a falta de una ley positiva que ordene lo contrario *deben* inmolar incluso víctimas humanas al Dios, verdadero o falso, *considerado como verdadero*, de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos (Las Casas, B. de, 1989, pp. 155-156, 157 y 160).

De nuevo puede verse, como siempre, que al otorgar al otro la pretensión de verdad ("falso, considerado [por ellos, mientras no se pruebe lo contrario] como verdadero"), llega Bartolomé a lo que podríamos llamar "el máximo de conciencia *crítica* posible para un europeo en Indias" —que no es todavía la conciencia *crítica* del indio oprimido mismo—, y es tan original el argumento que, confiesa después: "[...] tuve y probé muchas conclusiones que antes de mí *nunca hombre osó tocar o escribir*, y una de ellas fue no ser contra la ley ni razón natural [...] ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero) en sacrificio" (*Carta a los dominicos de Guatemala de 1563*, Las Casas, B. de, 1957, vol. 5, p. 471). Con esto concluye que la pretensión de Ginés de justificar la conquista para salvar la vida de las víctimas humanas de los sacrificios no sólo no prueba lo que se propone, sino que se muestra que los indígenas, al considerar dichos sacrificios como lo más digno de ofrecer, según sus convicciones (que no han sido refutadas con convincentes argumentos), tienen el derecho, si se les impidiera por la fuerza no realizarlos, de entablar una guerra, ahora "guerra justa", contra los españoles.

En filosofía política, además, un siglo antes que T. Hobbes o B. Spinoza, define su posición

[12] Si aplicamos tan clara doctrina al caso de la conquista de Nueva Inglaterra, y de allí en adelante hasta en la actual Guerra de Irak podrá entenderse que los patriotas que defienden su tierra están justificados por el argumento lascasiano. Véase Dussel, 2007c, p. 299.

en favor del derecho del pueblo (en este caso del pueblo indio) ante las instituciones vigentes, incluso ante el rey mismo, cuando no se cumplen las condiciones de la legitimidad ni se respeta la libertad de los miembros de la república. En ocasión de que los encomenderos de Perú deseaban pagar un tributo al rey para prácticamente apropiarse para siempre de los servicios de los indios, Bartolomé escribió *De regia potestate*, que debe relacionarse a *De thesauris* y al *Tratado de las doce dudas*. En la primera de dichas obras nos dice:

Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república, en perjuicio o detrimento del pueblo (*populi*) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (*consensu*) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (*valet*) por derecho […] Nadie puede legítimamente (*legitime*) […] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (*libertati populorum suorum*); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (*consensu populi*) serían nulas dichas decisiones. La libertad (*libertas*) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre puede tener (*De regia potestate*, párr. 8; Las Casas, B. de, 1969, pp. 47 y 49).

Esto atentaba contra la pretensión del rey de ejercer un poder absoluto. Las Casas tiene claro que la sede del poder reside en el pueblo, entre los súbditos (no sólo entre los reinos que firmaban el pacto con el rey o la reina de Castilla), y por ello la legitimidad de las decisiones políticas se fundaban en el previo consenso del pueblo. Estamos en el primer siglo de la modernidad temprana, antes de que se consolide como obvio y universal el mito de la modernidad europea como civilización que ejerce el poder universal sobre las colonias y el globo (el *ius gentium europeum* de Carl Schmitt) definitivamente fetichizado en la *Filosofía del derecho* de Hegel (véase Dussel, 2007, párr. 10.3, pp. 380 ss.). Explica Bartolomé de Las Casas:

Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren […] cuanto al derecho natural o divino, y el que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señoría sobre sus cosas […] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos. El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio (*Tratado de las doce dudas*, primer principio; Las Casas, B. de, 1957, vol. 5, p. 492).

Cuando se afirma que el pontífice romano o los reyes hispánicos, bajo la obligación de "la predicación del evangelio", se otorgaban un "derecho sobre la cosas (*iure in re*)" (*De thesauris*, Las Casas, B. de, 1958, p. 101) —sobre los indios—, Bartolomé anota de nueva cuenta que dicho derecho sólo operaba *in potentia* mientras no mediara un consenso por parte de los indios (como "derecho a las cosas" [*ius ad rem*]) para operar *in actu*, y como no ha existido tal consentimiento, la conquista es ilegítima. Por lo que concluye de manera certera:

Es obligado pues el rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Guayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder (*De Thesauris*, p. 218).

Se trata de la obra racionalmente más argumentada del comienzo de la modernidad, de la primera filosofía *moderna*, que refutaba minuciosamente las pruebas que se enunciaban en favor de una justificación de la expansión colonial de la Europa moderna. Se trata, como hemos intentado probar, del *primer antidiscurso de la modernidad* (antidiscurso él mismo *filosófico* y *moderno*), dentro de cuya tradición habrá siempre representantes en toda la historia de la filosofía latinoamericana a través de los cinco siglos siguientes.

El antidiscurso filosófico crítico de Las Casas será usado por los rebeldes de Los Países Bajos para emanciparse de España a comienzos del siglo XVII; nuevamente será leído en la revolución norteamericana de emancipación contra Inglaterra; en la independencia de las colonias latinoamericanas de 1810, y en otros procesos de transformación profunda en el continente. Derrotado políticamente su filosofía irradiará hasta el presente.

NUEVOS DESARROLLOS DE LA PRIMERA FILOSOFÍA DE LA MODERNIDAD

El impacto de la invasión moderna de América, de la expansión de Europa en el occidente del Atlántico, produjo una crisis en el antiguo

paradigma filosófico, pero todavía sin formular de manera explícita otro *enteramente nuevo* —como lo propondrá, partiendo de los desarrollos del siglo XVI, René Descartes. Debe indicarse que la producción filosófica del siglo XVI en España y Portugal estaba diariamente articulada a los acontecimientos atlánticos, con la apertura de Europa al mundo. La Península Ibérica era el territorio europeo que vivía la efervescencia de los descubrimientos inesperados. Llegaban noticias permanentemente de las provincias de ultramar, de la América hispana y Filipinas, para España; de Brasil, África y Asia, para Portugal. Los profesores universitarios de filosofía de Salamanca, Valladolid, Coimbra o Braga (que desde 1581, por la unidad de Portugal y España, funcionaban como un solo sistema universitario) tenían alumnos que provenían de esos territorios o partirían a ellos, y los temas relacionados con esos mundos les eran inquietantes y conocidos. Ninguna universidad del norte de los Pirineos tenía en Europa tal *experiencia mundial*. La llamada segunda escolástica no era un simple repetir lo ya dicho en la Edad Media latina. La irrupción en las universidades de una orden religiosa completamente *moderna*, pero no simplemente por estar influida por la modernidad sino por ser *una de las causas intrínsecas de ella misma*,[13] los jesuitas, impulsa a los primeros pasos de una filosofía moderna en Europa.

Interesa a una historia de la filosofía latinoamericana el pensamiento filosófico de la nueva orden *moderna* de los jesuitas fundada en 1539, llegando a Brasil en 1549 y a Perú en 1566, cuando la conquista y la organización institucional colonial de las Indias se había establecido definitivamente. Ellos ya no pusieron en cuestión el orden vigente establecido de dominación colonial. Se ocuparon, en cambio, de las dos razas "puras" del continente: los criollos (hijos de españoles nacidos en América) y los pueblos originarios amerindios. Como ha probado Aníbal Quijano,[14] era el modo habitual clasificatorio social en la modernidad temprana. El mestizo y la raza africana no tenían la misma dignidad. Por ello, en los colegios y en las haciendas jesuitas había esclavos africanos que trabajaban para lograr beneficios que se invertían en las misiones de indios.

Josué de Acosta será un intelectual de la primera hora de los jesuitas en Perú.

Por su parte, la Península Ibérica tuvo un desarrollo simultáneo, porque en los hechos la América ibérica colonial y España y Portugal metropolitanos formaban un mundo filosófico que se influía de manera continua y mutuamente. Veamos algunos de esos grandes maestros de la filosofía de la primera modernidad *temprana*, que abrirán el camino a la *segunda* modernidad temprana (la del Amsterdam de Descartes y Spinoza, hispano o sefardita en muchos aspectos).

No puede dejarse de lado a Pedro de Fonseca (1528-1597), que fue uno de los creadores, en Portugal, de la llamada *escolástica barroca* (1550-1660).[15] De 1548 a 1551 estudió en Coimbra, donde comenzó a enseñar desde 1552. Los *Comentarios a la* Metafísica *de Aristóteles* es su obra más famosa. Sus escritos fueron publicados, en repetidas ediciones (hasta 36 veces sus comentarios a la *Metafísica*), en Lyon, Coimbra, Lisboa, Colonia, Venecia, Maguncia o Estrasburgo. Pero aunque no fue obra personal de Fonseca, él formó el equipo de jesuitas (entre los que se encontraban Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes y Manuel de Góis) que se propuso modificar completamente la exposición de la filosofía, de manera más pedagógica, incorporando los descubrimientos recientes, criticando los métodos antiguos e innovando en todas las materias. El curso comenzó a editarse en 1592; fueron ocho volúmenes que se concluyeron en 1606, bajo el título de *Comentarii Colegii Conimbricensis*, texto imprescindible para los estudiosos de la

[13] Si R. Descartes pasa por ser el filósofo moderno que impone un nuevo *modelo* o *paradigma* filosófico, no debe olvidarse que fue alumno de los jesuitas en La Flèche y discípulo de la problemática que se discutía en torno al *método* que se enseñaba en dicha escuela. Estudió lógica desde 1610 en la llamada *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (véanse las diversas referencias a este filósofo en esta obra), y su primer lectura filosófica fue las *Disputationes metaphysicae* de Suárez. Los jesuitas rápidamente llegan a tener casi el monopolio de la enseñanza de la filosofía en Europa latina, porque el protestantismo germano se inclinaba a dar mayor importancia a la teología exclusivamente.

[14] Véase el capítulo 14.1 de esta obra.

[15] Véase Ferrater Mora, 1963. La *segunda escolástica* en su sentido más tradicional es ya clásica en la obra de Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicum* (1648), que de todas maneras tiene todavía una claridad y profundidad excepcionales, que irán decayendo con el pasar de las décadas.

filosofía en toda Europa (Descartes o Leibniz, por ejemplo, alabaron su consistencia).

Por su parte, Francisco Suárez (1548-1617), de la misma orden y con el mismo impulso renovador, dio remate a la obra de sus predecesores. Fue profesor en Salamanca desde 1570, y también en Coimbra y Roma. Sus *Disputationes metaphysicae* (1597) puede considerarse la primera ontología moderna. Dejó de lado el modo de exposición de los *Comentarios* a Aristóteles, y por vez primera expuso un libro sistemático que marcará a todas las ontologías posteriores (la de Baumgarten, Ch. Wolff —y, por su intermedio, Kant—, Leibniz, A. Schopenhauer, hasta M. Heidegger o X. Zubiri). Tuvo un ejemplar espíritu de independencia, usó a los grandes maestros filósofos pero no se atuvo nunca a uno solo de ellos. Después de Aristóteles y Tomás de Aquino, fue Duns Escoto el que más lo inspira. La obra tiene un orden sistemático. En las 21 primeras *Disputas* trata la ontología.

Por su influencia sobre R. Descartes, y por su originalidad, habría que nombrar a Francisco Sánchez (1551-1623), pensador portugués que escribió una obra innovadora: *Quod nihil scitur (Que nada se sabe*), aparecida en Lyon en 1581, reeditada en Frankfurt en 1628, de donde quizá Descartes pudo tomar algunas ideas para su obra cumbre. Se proponía llegar por la duda a una certeza fundamental. La ciencia fundamental es la que puede probar que *nihil scimus* (nada sabemos): "Quod magis cogito, magis dubito" (cuando más pienso, más dudo). El desarrollo posterior de una tal ciencia debía ser, primero, *Methodus sciende* (el método de conocer), después: *Examen rerum* (la observación de las cosas); en tercer lugar: *De essentia rerum* (la esencia de las cosas). Por ello, aunque "scientia est rei perfecta cognitio" (la ciencia es el conocimiento perfecto de la cosa), en realidad nunca se alcanza.

De la misma manera Gómez Pereira, judío sefardita converso nacido en Medina del Campo escribió una obra científico-autobiográfica (como *El discurso del método*), siendo un famoso médico y filósofo que estudió en Salamanca, que tiene el extraño título de *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis*…, donde leemos, después de poner en duda, como los nominalistas, todas las certezas, aquello de: "Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum" (Conozco que conozco algo, y el que es capaz de conocer algo, luego yo soy) (véase Bueno, F., 2005, p. 328). En el ambiente filosófico del siglo XVI un cierto escepticismo de lo antiguo abría las puertas al nuevo paradigma filosófico de la modernidad del siglo XVII. En realidad todas esas expresiones de conciencia de sí (o autoconciencia) se referían en último término a un texto clásico de Aristóteles: la *Ética a Nicómaco*, en el cual se inspirarán Agustín de Hipona y, posteriormente, entre otros, René Descartes:

> El que ve siente (*aisthánetai*)[16] que ve, el que oye [siente] que oye, el que camina [siente] que camina, y así en las restantes cosas sentimos (*aisthanómenon*) lo que operamos. Por ello podemos sentir (*aisthanómeth'*) que sentimos (*aisthanómetha*) y conocer (*noômen*) que conocemos. Pero sentimos y pensamos porque somos, porque ser (*eînai*) es sentir y pensar.[17]

La influencia de estos autores en la Europa central y en los Países Bajos fue determinante al comienzo del siglo XVII. Ellos rompieron la estructura del antiguo paradigma (árabe-latino del medievo).

BIBLIOGRAFÍA: Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005; Bueno, F., 2005; Cayota, M., 1990; Damasio, A., 1994; Dussel, 1977, 1983, 1992, 2006, 2007, 2007b, 2007c; Fernández de Navarrete, M., 1825; Ferrater Mora, J., 1963; Frank, A.G., 1990; Ginés de Sepúlveda, J., 1967; Las Casas, B. de, 1942, 1954, 1957, 1969, 1989; Mayor, J., 1510; Mendieta, J. de, 1993; Menzies, G., 2003; Montaigne, 1967; Phelan, J., 1956; *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, 1943; Schmitt, C., 1979; Torquemada, J. de, 1975.

[16] Es un acto de la "sensibilidad" para el Estagirita, y hoy igualmente para A. Damasio, quien recuerda que el *cogito* es un "feeling" (Damasio, A., 1994).

[17] *EN*, IX, 9; 1170a 29-34. Esta autoconciencia de los actos humanos era denominada por los estoicos *synaísthesis* (Arnim, J.V., 1964, vol. 2, pp. 773-911), llamada por Cicerón *tactus interior*. Es toda la cuestión de las "hight self-consciousness" de Edelman.

8. LA REACCIÓN CRÍTICA DE LOS OPRIMIDOS

R.F. González Quezada, O. Sierra Miranda,
U. Chávez Sandoval y R.N. Betanzos Alva

En este capítulo se expondrán temas que deberían servir de ejemplos para trabajos filosóficos posteriores (véase Mignolo, W., 1995). El proceso violento de la expansión de la modernidad y la constitución del colonialismo como correlato necesario tuvieron en su inicio tres fases. La primera fue la conquista del Caribe (1492-1519), cuya resistencia la inició el cacique Caonaba en Cibao, Santo Domingo, quien ajustició a los españoles dejados por Colón en su primer viaje (ya que mataban a los indios, los robaban y violaban a sus mujeres). Fue el comienzo de una lucha indígena que nunca tuvo término hasta el presente (Olivia de Coll, J., 1991, pp. 9 ss.). En el siglo XVI se exterminó a la población indígena de Santo Domingo. La segunda fase, teniendo como plataforma a la isla de Cuba, fue la conquista del imperio azteca y de los mayas (1517-1530), llegando desde México hasta Nicaragua, en el sur, y hasta Zacatecas en el norte. Allí la crueldad de la guerra fue insigne. Cuando H. Cortés bajó hacia Veracruz para enfrentar a Pánfilo de Narváez, Pedro de Alvarado decide eliminar a la élite azteca, para lo cual organiza una gran fiesta en el Templo Mayor de México:

Vienen a cerrar [los españoles] las salidas, los pasos, las entradas […] Ya nadie pudo salir. Inmediatamente entran al Patio Sagrado para matar a la gente. Van de pie, llevan sus escudos de madera, y algunos los llevan de metal, y sus espadas […] cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada. Al momento todos [los españoles] acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos, con las espadas los hieren. [A] algunos les acometieron por detrás; cayeron por tierra dispersas sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza; les rebanaron la cabeza, enteramente hecha trizas quedó su cabeza. Pero a otros les dieron tajos en los hombros; hechos grietas, enteramente desgarrados quedaron los cuerpos […] Y había algunos que aún en vano corrían; iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos […] Otros escalaban los muros; pero no pudieron salvarse (Informantes de Sahagún).

La conquista del sureste de México lo supera en violencia desproporcionada. Por ello los mayas claman al cielo aún más que los aztecas:

El 11 Ahau Katún, primero que se cuenta, es el katún inicial […] Ichcaansihó, faz del nacimiento del Cielo fue el asiento del katún en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color claro. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron (*Testimonios mayas de la conquista*, 1974, p. 80).

La tercera fase, teniendo como plataforma ahora Panamá, fue la conquista del Imperio inca y los reinos chibchas (1529-1540), llegándose a Chile por el sur. Juan del Valle describe la violencia de los conquistadores en Popayán:

Hasta la hora de agora los indios [son] aún peor tratados que cuando entré en la tierra, porque el Licenciado Brizeño y sus compañeros han sido más conquistadores para destruir a los indios que jueces del Rey, de manera que parece esta tierra más tierra de Babilonia que de don Carlos […] que es cierto son más fatigados que los israelitas en Egipto (Valle, J. del, 1551).

Imposible sería anotar las injusticias que sufrieron los pueblos indígenas por aquel proceso violento de la modernidad naciente (véase Dussel, 1969; 1983, pp. 207 ss.). Sin embargo, supieron con valentía ofrecer resistencia

mientras pudieron. Nos han dejado, además, testimonios de sus juicios y críticas del proceso que sufrieron. Es un capítulo que habrá que ampliar sistemáticamente en el futuro, porque se trata del discurso crítico mismo de los protagonistas amerindios de aquel nefasto acontecimiento de la conquista. *El libro de los libros del Chilam Balam* nos recuerda:

Temblorosos, trémulos, estarán los corazones de los Señores de los pueblos [mayas] por las señales difíciles que trae el katún: Imperio de guerra, época de guerra, palabra de guerra, comida de guerra, bebida de guerra, caminar de guerra, gobierno de guerra. Será el tiempo en que guerreen los viejos y las viejas; que guerreen los niños y los valientes; en que guerrean los jóvenes por los ambiciosos Batabes [los españoles], Los-del-hacha (12 Ahuau, en el *El libro de los libros del Chilam Balam*, 1948, p. 137).

La visión de los vencidos, la otra perspectiva de los acontecimientos, tiene la más alta significación simbólica y filosófica. Vendrá a constituir la comprensión histórica primera de los oprimidos, de los indígenas primero, de los esclavos africanos (desde 1520 en Santo Domingo) después, de los mestizos, de los empobrecidos, los campesinos y los obreros al final; el pueblo latinoamericano, *los de abajo*:

Tu rifle está debajo del petate, pronunció ella en voz muy baja. El cuartito se alumbraba por una mecha de sebo. En un rincón descansaba un yugo, un arado, un otate, y otros aperos de labranza. Del techo pendían cuerdas sosteniendo un viejo molde de adobe, que servía de cama, y sobre mantas y desteñidas hilachas dormía un niño (Azuela, M., 1970, p. 5).

Vemos algunos testimonios para abrirnos camino en un tema que habrá que sistematizarlo filosóficamente en el futuro, y que este capítulo sólo quiere anticipar.

TEZOZÓMOC (1519-1599)

Hernando de Alvarado Tezozomoctzin[1] (para algunos autores vivió entre 1519 o 1530 y 1610) escribió su *Crónica mexicayotl* como estrategia de resistencia de las fuerzas de los *pipiltin* frente al avasallador proceso de destrucción invasora.

Tezozómoc, que era nieto de Motecozuma Xocoyotzin, nace en una época en que los nobles de la antigua cultura se dedicaban a ocultar las tradiciones del pueblo, no para ignorarlas sino para recordarlas en el ámbito íntimo familiar y con ello se oponían al definitivo derrumbamiento de las instituciones, las formas sociales, y religiosas de los mexicatl y demás pueblos originarios que se enfrentaron a la colonización del mundo de la vida por las nuevas formas del sistema político español, por las recientes imposiciones creencias religiosas y en contraste a las estructuras ancestrales del sistema de propiedad y trabajo; creencias y estructuras que los esclavizaron y les arrebataron su único medio de producción, la tierra.

Sólo algunos nobles como el propio Hernando Alvarado Tezozómoc lograron librarse de la esclavitud y conservaron ciertos privilegios, ya que el régimen de los *tlatoque* (caciques o reyes) continuó después de realizada la conquista, pero sin la capacidad de seguir ejerciendo un poder autónomo. Los mexícatl tenían gran interés por conocer y preservar su pasado. Tezozómoc nos dice de los códices y relatos de sus antepasados:

Nunca se perderá ni olvidará lo que hicieran, lo que asentaran en sus escritos y pinturas, su fama, y el renombre y recuerdo que de ellos hay, en los tiempos venideros jamás se perderá ni olvidará; siempre lo guardaremos nosotros, los que somos hijos, nietos, hermanos menores, biznietos, tataranietos, descendientes, sangre y color suyos; lo diran quienes vivan y nazcan, los hijos de los mexicanos, los hijos de los tenochcas (Alvarado Tezozómoc, H. de, 1998, p. 5).

A manera de un *tlamatini* (filósofo azteca), que explicaba a su pueblo todo el conocimiento de la sabiduría mexícatl en cantos y pinturas, Tezozómoc nos lega sus *Crónicas*, como una reacción ante el encubrimiento de su pasado. A la manera del cronista del que habla Walter Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*, Tezozómoc intenta rescatar su *Itoloca*-historia en dos textos: *Crónica mexicana,* escrita en el idioma del opresor en 1598, y *Crónica mexicayotl,* escrita en náhuatl en 1609. Entre los mexicatl *Itoloca* en náhuatl es lo que se dice de alguien o de algo, fundado

[1] *Tzin*, partícula reverencial reservada para la nobleza, equivalente en cierta forma al *don* en español.

en una base documental, escritos en signos numéricos y pinturas. Seler, Garibay y León-Portilla coinciden en que puede traducirse como un *relato histórico*.

Los mexicatl eran un pueblo con conciencia histórica, se sabían un pueblo con misión, no nada más un pueblo guerrero: "se habían descubierto como un grupo con fisonomía y trayectoria particulares en el tiempo" (León-Portilla, M., 1959, p. 248).

Una de las divinidades más importantes de la mitologia mexicatl es Huitzilopochtli. Lo encontramos revelando a los *tlamatinime* (filósofos) lo siguiente, antes de fundar Tenochtitlan:

> Esperad aún por aquello que ha de hacerse, pues lo veréis; pero esperadlo todavía, que yo lo sé; esforzaos, atreveos, reforzaos, arreglaos, ya que no es aquí donde estaremos, sino que aún más allá están a quienes cautivaremos, a quienes regiremos; y además, esperaremos a quienes nos vengan a destruir (Alvarado Tezozómoc, H. de, 1998, p. 39).

Ya desde el origen presagian el fin de su reinado, del mundo: el *Tlatzompan* (véase Dussel, 1992d, pp. 167 ss.), pero no imaginaron el tipo de aniquilación y de la barbarie a la que se les someterá en la edad de la modernidad.

Huitzilopochtli el dios de la guerra, así habla a sus sabios:

> Mi principal benida es guerra y armas, arco y flechas, rrodelas se me dio por cargo traer, y mi oficio es guerra, y yo asimismo con mi pecho, cabeza, brazos en todas partes tengo de ver y ser mi oficio. En muchos pueblos y gentes que oy ay tengo de estar por delante y fronteras y aguardar gentes de diuersas naciones, y e de sustentar y dar de comer y beber, y alli les tengo de aguardar y juntallos de todas suertes de naciones (Alvarado Tezozómoc, H. de, 2003, pp. 56-57).

Los mexicatl no sólo tienen a un dios que ha guiado y cuidado a su pueblo, que aconseja a sus *tlamatinime*, que funda Tenochtitlan y conquista el territorio de la cultura náhuatl, sino que tienen en Huitzilopochtli la referencia política última, que les encomienda la misión de mantener el orden y cumplir con responsabilidad ética el servicio en favor del pueblo. Los *tlatoque* (reyes) tenían la responsabilidad de gobernar obedeciendo al pueblo, para así poder educarlo.

Tezozómoc, de noble cuna, perdió sus privilegios y se encontró sometido a los invasores y a sus creencias religiosas. Fue catequizado y observó la destrucción de sus tradiciones y el sometimiento de su pueblo. Ante la negación y el olvido inminente de su cultura, la derrota y la violencia ejercida y justificada por la naciente modernidad, quizo legar sus códices como testimonio de su tradición, lo que nos permite recordarlo como uno de los pioneros de la historia "moderna mexicatl", a la manera de Sahagún, pero desde el seno mismo de la nobleza mexica, que tan bellamente guardaba su pasado en sus códices y cantos.

GUAMÁN POMA DE AYALA (1535-1616)

Felipe Guamán Poma de Ayala (probablemente muere en 1616), escribe *El primer Nueva Corónica y buen gobierno* (véase Guamán Poma de Ayala, F., 1980), entre 1583 y 1612, a partir de un largo y miserable peregrinar por los territorios de los antiguos incas, para observar la opresión que vivían los dominados indios (véase Dussel, 2007, pp. 211 ss.).

La obra de Guamán Poma de Ayala es una protesta crítica contra la dominación española. El relato de este noble evidencia un creativo y único sincretismo, ya que une la historia cronológica de la cultura occidental con la de los pueblos amerindios, especialmente con la de los incas. Por ejemplo, cuando se dirige al rey Felipe III para mandarle su crónica, escribe:

> […] y le declara y le da relaciones de los Yngas y los Chinchay Suyos, Ande Suyos, Colla Suyos, Conde Suyos al dicho autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador, protetor, tiniente general de corregidor de la prouincia de los Lucanas, señor y principe deste rreyno, que le declara desde primer yndio que trajo Dios a este rreyno del multiplico de Adán y Eua y Noé del [di]luuio primer yndio llamado *Uari Uira Cocha y Uari Runa, Purun Runa, Auca Runa*, *Ynca Pacha Runa*; de todo le dio cuenta y rrazón para que lo escriua y aciente en este dicho libro para que la pulicía uaya adelante. Y todo lo demás saue por andar y seruir a los señores excelentísimos visoreéis y de los rrebrendos yn cristos obispos y becitadores generales; todo lo fue escribiendo y sabiendo con la abilidad y gracia que le dio Dios y entendimiento para serbir a Dios y a su majestad (Guamán Poma de Ayala, F., 1980, p. 339).

Lo que pretende el autor es contar la historia de su pueblo al rey Felipe III de España para poder solucionar los problemas que aquejan al mismo. Así lo demuestra en la siguiente cita que es un fragmento de su carta dirigida al rey.

Muchas ueses dudé, Sacra Católica Real Majestad, azeptar esta dicha ynpresa y muchas más después auerla comensado me quise volver atrás, jusgando por temeraria mi intención, no hallando suggeto en mi facultad para acauarla conforme a la que se deuía a unas historias cin escriptura ninguna, no más de por los *quipos* {cordeles con nudos} y memorias y rrelaciones de los endioo antiguos de muy biejos sabios testigos de uista, para que dé fe de ellos, y que ualga por ellos cualquier sentencia jusgada. Y ací, cologado de de uarios discursos, pasé muchos días y años ynderminando hasta que vencido de mí ytantos años, comienso deste rreyno, acabo de tan antiguo deseo, que fue cienpre buscar en la rudeza de mi ingenio y ciegos ojos y poco uer y poco sauer, y no ser letrado ni dotor ni lesenciado ni latino, como el primero deste rreyno, con alguna ocación con que poder seruir a vuestra Majestad, me determiné de escriuir la historia y desendencia y los famosos hechos de los primeros rreys y señores y capitanes nuestros aguelos y des prencipales y uida de yndios y sus generaciones y desendencia desde el primero yndio llamado *Uari* (*ibid.*, p. 6).

En una crítica rotunda de la modernidad desde el mundo anterior a la existencia colonial; desde una utopía social y ecológica de la justicia ético-comunitaria, de cuando había “buen gobierno” y no violencia, robo, suciedad, fealdad, violación sexual, desmedida brutalidad, sufrimiento, cobardía, mentira, soberbia, muerte.

La obra se divide sistemáticamente en tres partes. En la primera, se muestra —como muchas novedades informativas y en lengua quechua— el orden político, económico, religioso, cultural anterior a la conquista. Es una utopía *ex quo*. En la segunda parte, se describen las atrocidades del dominio moderno sobre la grande cultura inca, comparable en su esplendor al Imperio romano, chino u otros tenidos por ejemplares por los europeos. En la tercera parte, que siempre comienza con el “conzedérese” (considérese), se establece un cara a cara con el rey Felipe III de España, para explicarle las posibles soluciones ante el desastre del desorden indiano.

La *Corónica* de Guamán manifiesta una visión unitaria de la historia universal como síntesis de la comprensión occidental e incaica. Propone una sola cronología para el doble relato (de la cultura occidental cristiana y de la de los incas) mostrando un “sentido de la historia” completamente original, que enseña a intentar establecer comparaciones en el *krono-topos* norte-sur, centro-periferia, donde la periferia está “arriba” y no “abajo”, y donde geopolíticamente lo incaico es el punto de partida como “localización” del discurso, como el *locus enuntiationis* epistemológico.

El autor narra las condiciones de vida de algunas reglas antes de la conquista:

Le casaban al ciego con otra ciega, el cojo con otra coja, al mudo con otro muda, al enano con enana, al corcovado con corcovada, al nariz hendido contra de nariz hendida [...] Y éstos tenían sus sementeras, casas, heredades y ayuda de su servicio y ansí no había menester hospital ni limosna con esta orden santa y policía deste rreyno, como ningún rreyno de la cristiandad ni infieles no lo a tenido ni lo puede tenerla por más cristiano que sea (*ibid.*, p. 213).

Guamán Poma comenta cómo se gobernaba y cómo los gobernantes protegían a los más desamparados antes de la llegada de los españoles a esta tierra. Sobre la justcia y los derechos de los que hablan otras lenguas narra un ejemplo de equidad: “Nunca le hablaua yndio y yndia pobre al Ynga cino que trayva lengua y asesor para oýlle su justicia, para favorecer mucho al pobre huérfano y a la biuda” (*ibid.*, p. 200).

La obra de Felipe Guamán es una crítica a la civilización europea en su conjunto, en su cinismo permanente en cuanto cae en una contradicción preformativa a partir de sus propios principios. “Que los indios sean todavía buenos” y “políticos” más lo deben a la memoria de sus antiguas costumbres, a pesar de todas las extorsiones que los conquistadores ejercen cotidianamente sobre ellos. La modernidad en este caso es causa de corrupción y destrucción.

En resumen:

Quien defiende a los pobres de Jesucristo sirve a Dios. Que es palabra de Dios en su evangelio y defendiendo a lo yndios de vuestra Majestad sierve a vuestra corona real (*ibid.*, p. 217).

BERNARDINO DE SAHAGÚN (1499-1590)

Aunque no es un miembro de los pueblos originarios su testimonio, por recabarse de los relatos de primera mano de los sabios de México, Tlatelolco y otros lugares, debe considerarse como un relato fidedigno de la visión de los aztecas, habiendo sido un incansable investigador de la cultura nahua.

Nació en la Villa de Sahagún, provincia de León, España. Habría de vivir más de noventa años. Pasó a América conducido por Antonio de Ciudad Rodrigo, uno de los doce franciscanos cuyo número presagiaba (como los "doce apóstoles") la idea de Joaquín de Fiori de refundar la iglesia católica en las nuevas tierras conquistadas. Era parte del selecto clero regular ilustrado que entendía muy bien que para influir en el sistema de valores de la sociedad sometida, era ineludible el conocimiento profundo de su historia, lengua y costumbres. El soporte institucional anterior a la conquista de la antigua religión nahua no sostenía más la praxis cotidiana de un pueblo que veía naufragar toda su comprensión de la existencia. Se perfilaba la fragmentación de los cultos domésticos y clandestinos, donde sólo elementos muy esenciales de la antigua religión otorgaron coherencia ante el proceso de la Cristiandad en América. Los gobernantes en los últimos años de la sociedad *nahua* se encontraba en un proceso que apuntaba hacia la destrucción de formas de gobierno gentilicias, basadas en la cohesión que brindaba el parentesco del *calpulli*; las deidades en el culto doméstico, sus rítmicos y rituales tenían orígenes en la vida familiar. No sólo en el orden estatal. Sin embargo, la conquista hispana sorprendería al Imperio mexicano justo cuando la centralización estatal comenzaba a llegar a su culminación en la historia prehispánica (López Austin, A., 1974), y el Estado que hegemonizaba la visión pública del culto, que institucionalizaba el ritual se desmoronó aceleradamente, mientras que los niveles más domésticos resistieron debido a su implantación ancestral. Sólo con el conocimiento y celo "evangelizador", así como la profunda dominación de todas las estructuras, se logró transformar elementos del mundo indígena y su significación religiosa. De los logros parciales del adoctrinamiento dieron contundentes testimonios quienes de ello se encargaban, Sahagún, fray Diego Durán, Jacinto de la Serna, etc., quienes demuestran que en el fondo la "conversión" no era mecánica, simple y ordenada según se creía (Subirats, E., 1996, pp. 156 ss.).

En tiempo del virrey Antonio de Mendoza y el arzobispo fray Juan de Zumárraga, se proyectó la construcción del Imperial Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco; el cual comenzó a funcionar en 1536 y los cursos llegaron a abarcar gramática y retórica latina, geografía, historia, perceptiva literaria, filosofía, lógica, música, medicina y latín; en él impartieron clases fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún (Escalante Gonzalbo, P., 2008).

Sahagún permaneció cuatro años en el diseño de un sermonario en náhuatl. Posteriormente permanecería en el convento de San Miguel Huexotzinco, en Puebla. Habría de regresar a Santiago Tlatelolco hacia 1545. En adelante se le encargaría la guardianía del convento de San Bernardino de Siena en Xochimilco y tras otros cargos regresó nuevamente a Tlatelolco donde se dedicó a investigar sobre himnos a los dioses y una versión de la conquista recogida directamente de fuentes de los vencidos. Es a partir de la petición del provincial fray Francisco de Toral para escribir en náhuatl aquellos instrumentos que fueran necesarios para lograr la evangelización, que Sahagún emprende cerca de veinte años de trabajo infatigable. Acudió al poblado de Tepepulco, donde consignó la palabra de algunos "principales". Con ayuda de algunos colaboradores suyos instruidos en el Colegio de la Santa Cruz trabajaron por tres años, tiempo en que le fueron acercados documentos elaborados antes de la invasión y que fueron traducidos a un náhuatl registrado con caracteres latinos. Con esta información formuló el documento que ahora conocemos como *Primeros memoriales*. Posteriormente, al pasar de nuevo a Tlatelolco, Sahagún, con la rica experiencia que ya había acumulado como equipo de trabajo, se dedicó a establecer una estrategia similar y reunió a ciertos ancianos para aumentar el material de su obra, que se reflejó en los llamados *Segundos memoriales* o también *Códice Matritense del Real Palacio* y *Códice Matritense de la Real Academia* (Sahagún, B. de, 1989, pp. 15 ss.).

En 1565 se traslada al Convento de San Francisco en México y en este lugar se encarga de revisar y ordenar sus papeles por tres años y logró otorgarles el orden de doce libros de la obra definitiva. Después de revisiones y censuras, de la elaboración de un *Suma-*

rio, y de un *Breve compendio*. De la dispersión, y su reunificación posterior de lo materiales, y de una pandemia en 1576, Sahagún al final culminó su *Historia general de las cosas de Nueva España* en 1577. Aparentemente tras ser llevado a España, el documento fue a parar a Florencia (de ahí el nombre de *Códice Florentino*; Sahagún, 1979), ya que se asume que debió haber sido parte de la dote que Felipe II diera a su hija en su matrimonio con Lorenzo el Magnífico (*ibid.*, p. 19; Sahagún, B. de, 1950).

Más adelante la obra sahaguntiana sufrió un gran revés con la política de Felipe II, que se mostró reacio a este tipo de proyectos. A partir de una cédula real expedida en abril de 1577, se mandaron a confiscar importantes obras como las de Sahagún y la *Historia eclesiástica indiana* de fray Gerónimo de Mendieta. La utopía franciscana de la construcción de una nueva sociedad se desmoronaba ya desde 1564, cuando el sucesor de Carlos V ordena que se pueda penetrar en las "Repúblicas de Indios", y las somete directamente al control de la Corona. En adelante el poder del clero regular recibiría constantes golpes.

Sahagún logró realizar muchos otros trabajos, ilustrado en las más finas formas del náhuatl y preocupado por la conservación del imaginario de la sociedad sometida. Encontró referencias en la semiótica del signo y se internó en estrategias que permitían comunicar la complejidad de la doctrina cristiana. Los *huehuetlatolli*, la "palabra antigua", el diálogo entre los ancianos, permitieron a Sahagún entender la posibilidad de la traducción analógica de la cultura azteca con los elementos esenciales del cristianismo, y llegando a escribir una serie de sermones (véase Badout, 1990). En uno de ellos, *In die nativitatis*, nuestro fraile llegó a una de las cúspides de la multiascentualidad de la que tenemos registro, pues realizó una serie de procedimientos de intercambio y préstamos de representámenes lingüísticos desde los *huehuetlatolli* con significados transformados hacia los nuevos órdenes simbólico religiosos; por ejemplo, cuando se hace referencia al sol realiza una clara relación del significado de su función con la de Jesucristo, uno en los "productos de la tierra", el otro con "nuestra alma"; antes los himnos solares se dedicaban a Tezcatlipoca, ahora Sahagún los reconfigura hacia el Dios cristiano:

> Él, el sol, alumbra y calienta nuestro cuerpo. Así, Él, nuestro Dios, Jesu Cristo, es como luz, como sol de nuestra alma, como sabiduría que alumbra aquí sobre la tierra, y así gracias a él podemos buscarnos sustento, podemos hacer todo lo que precisamos (Badout, 1990, p. 288).

Esto lo escribía Sahagún en 1588, dos años antes de su muerte, en el Convento de San Francisco de México.

La experiencia de nuestro sutil y siempre atento observador de las costumbres de los amerindios es singular entre las múltiples de los pensadores de la llamada primera generación. Permite a través de sus escritos reconocer el riquísimo mundo de los oprimidos, que aunque vencidos colaboran, recuerdan y adquieren conciencia de sus tradiciones para que le den herramientas para sobrevivir en la nueva sociedad. Se advierte la presencia de Martín Jacobita que llegó a ser rector del Colegio de la Santa Cruz; de Antonio Valeriano, Andrés Leonardo, Alonso Bejarano, entre otros. La mirada escrupulosa, el celo científico que lo lleva a límites no imaginados, hace de la magna obra del fraile, la causa fundamental para ser considerado como el primer antropólogo o etnólogo de la modernidad en su conjunto.

Sin embargo, el indígena no logra superar el mundo colonial que le asigna el invasor. Tanto los argumentos de un Sepúlveda como los de Las Casas no pueden trascender el horizonte de la colonialidad asignada. A pesar de asumir posturas éticas contradictorias hasta el antagonismo, el objetivo último es el mismo: la conversión de los indios al catolicismo tridentino, moderno. Bartolomé de Las Casas reconoce la *igualdad* y la plena *diferencia* de los indios, pero no puede superar las limitaciones de la comprensión europea de la tradición semito-cristiana. Aunque Sahagún estudia la diferencia del otro y escucha la palabra del dominado, quedará como los nombrados dentro del horizonte de su propia cultura, ya que indica en sus escritos que para *una auténtica conversión* es necesario conocer bien los momentos rituales, míticos y sustanciales de las religiones amerindias. Todavía es necesario situarse *fuera* del mundo del opresor, porque si es verdad que "no es posible tratar con el otro sin comprenderlo, ello es aún más cierto si queremos dominarlo. La necesidad de comprender la cultura ajena nace aquí de una voluntad de dominio [...] El otro, en realidad, no

era aceptado como *sujeto* de significado, sólo como *objeto* del único sujeto" (Villoro, L., 2004, pp. 16 y 18).

LUCAS FERNÁNDEZ DE PIEDRAHITA (1624-1688)

Piedrahita nació en Santa Fe de Bogotá. Su padre fue Domingo Hernández de Soto, y su madre, Catalina Collantes; por el lado materno se emparentaba con la familia de los incas. Estudió en el colegio de San Bartolomé bajo la dirección de la orden jesuita. Ascendió rápidamente en la jerarquía eclesiástica, llegando a ser gobernador del arzobispado por elección del Cabildo. Mientras ocupó este cargo se vio en medio de una disputa política. Para su destitución se empleó el argumento de que en sus venas corría sangre indígena, pues su madre era descendiente de la casa real del Cuzco. Al final de su vida fue obispo de Santa Marta y Panamá.[2] De gran valor histórico es la *Historia general de las conquistas del nuevo reino de Granada* (Piedrahita, L.F. de, 1973).

Su obra es nuevamente una crítica a la modernidad, al afán desmedido de riqueza del hombre europeo ansioso de riquezas sin límite. La rapiña de la que eran objeto los indios no contaba como falta moral sino como lo habitual en las circunstancias excepcionales del mundo definido desde la colonialidad:

Aumentóse más el placer cuando reconocieron mantenimientos en tanta abundancia, que aseguraban reformarse de los infortunios pasados y abrigar los desnudos cuerpos en fe de la esperanza que les daba la vista de tanta multitud de indios vestidos de tela de algodón (*ibid.*, pp. 198-199).

La concepción ecológica de los pueblos originarios se ve claramente expresada en relatos de Piedrahita cuando escribe: "Adoraban por dioses a todas la piedras, porque decían que todos habían sido primero hombres, y que todos los hombres en muriendo se convertían en piedras, y habría de llegar el día en que todas las piedras resucitasen hechas hombres" (*ibid.*, p. 56). No había antológicamente distinción entre el hombre y la naturaleza, no había superioridad del ser humano sobre la naturaleza. Por otra parte, tenían una concepción del mundo mítica en la que la vida era considerada sagrada.

Los conquistadores, por el contrario, "ni regalos, ni agasajos pudieron detener el apresurado curso que los llevaba a Bogotá; tal era la fama de las riquezas y tesoros del Zipa, donde a su satisfacción pensaban apagar la sed que sin cansarlos les fatigaba [...] Avisado el Zipa del designio de los españoles, en penetrar el Reino hasta su Corte por codicia de sus tesoros, y bien desengañado de su valor por el encuentro de los Uzaques, se retiró a lo más oculto de un bosque, desamparando la Corte y sacando del cercado y templos cuanta riquezas depositaban para que ignorantes de ellos los españoles y persuadidos a que las tierras carecían de metales que tanto apetecían mudasen rumbo a nuevas regiones dejando su Reino" (*ibid.*, pp. 219-220).

Lo que era objeto de la codicia de los españoles, que buscaban sólo riqueza; es decir, tesoros, para los indígenas eran objetos sagrados, simbología mítica de la forma de vida de la comunidad. De perderse, se negaría la realidad misma de la comunidad, el presente y el pasado de una tradición común. Para el indígena no eran mercancías con valor de cambio en el mercado, sino que tenía valor de uso, de uso religioso y cultural. La diferencia cultural era infranqueable, incomunicable. Por ello, Piedrahita, identificándose con los suyos, de los que era parte, escribía:

Llamaban a los *nuestros* vagamundos, sin más ocupación que la de robar haciendas ajenas y darse a la sensualidad, y en esto de la lascivia decíanles tantas injurias [... Los indígenas acerca de los españoles] añadían que eran hombres perdidos, no hijos del sol ni de la luna (*ibid.*, p. 256).

En la vida anterior a la conquista el orden del mundo tenía sentido para los ahora dominados, era una estructura de justicia elevada al nivel de una utopía *ante festum*, mientras que después de la conquista, cuando se ha instalado la colonidad del poder en la periferia de la modernidad "no hay riqueza estable", y en cambio la "pobreza es heredada" (*ibid.*, p. 221).

BIBLIOGRAFÍA: Chavero, A., 1977; Dussel, E., 1994c, 2007; Haring, C.H., 1990; León-Portilla, M., 2007; Moreno García, H., 1978.

[2] Para ver más datos biográficos de Piedrahita y su destitución del cargo de gobernador del arzobispado ver el prólogo de Sergio Elías Ortiz en Piedrahita, 1973.

9. LA FILOSOFÍA ACADÉMICA

Mauricio Beuchot

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA[1]

Este tema, muy estudiado, ha dado sin embargo motivo a múltiples interpretaciones. En primer lugar, debe aclararse que la enseñanza previa a la universitaria nunca tuvo un estatuto claro. Por ello se pasaba de las primeras letras a la universidad de múltiples maneras, en general estudiando “gramática”, que en realidad era latín, a veces griego, y las “humanidades” en general (el *trivium* y el *quatrivium*). La filosofía se enseñaba como formación general en todas las especialidades. Los primeros centros de enseñanza fueron de artes liberales (con los indicados *trivium* y *quatrivium*, que culminaban con la filosofía), teología, leyes y jurisprudencia y, en algunos centros, principios de medicina.

Los seminarios o colegios seminarios, o seminarios conciliares para la formación del clero o aun los religiosos se extendieron por todo el continente. Entre ellos había escuelas o colegios conventuales para sus sacerdotes, y posteriormente los colegios de misiones de la *Propaganda fide* (véase Ricard, R., 1933, pp. 255 ss.). Debe indicarse, en general, que no hubo universidades propiamente dichas en Lusoamérica (Brasil o el Maranhão). En Hispanoamérica, en el siglo XVI, en realidad hubo sólo dos universidades en su sentido pleno y estricto: de México y de Lima. Hubo, en cambio, muchos y famosos centros o colegios universitarios, que las historias llaman “universidades” pero en realidad nunca tuvieron el grado de Salamanca, Coimbra, Oxford o Alcalá de Henares. En la *Recopilación de las leyes de las Indias* se copia la real cédula del 21 de septiembre de 1551, por la que se fundan las dos universidades hispanoamericanas:

> Para servir a Dios nuestro Señor y bien público de nuestros reinos, conviene a nuestros vasallos, súbditos y naturales tengan en ellos universidades y estudios generales donde sean instruidos y graduados en todas las ciencias y facultades a los de nuestras Indias, y desterrar de ellas las tinieblas de la ignorancia, creamos, fundamos y constituimos en la ciudad de Lima de los Reynos del Perú, y en la ciudad de México de la Nueva España, universidades y Estudios generales (libro I, tít. XXI, ley 1, fol. 191).

El grado de ambas universidades es pleno, máximo. Tiene las posibilidades de otorgar maestría y doctorado en las diversas disciplinas que se imparten, en especial artes, filosofía y teología:

> Tenemos por bien y concedemos a todas las personas, que en las dichas *dos Universidades* fueren graduados, que gocen en nuestras Indias, Islas y Tierra firme del Mar Océano, de las libertades y franquicias de que gozan en estos Reynos los que se gradúan en la universidad y estudios de Salamanca (libro I, tít. XXI, ley 1, fol. 191).

Son mucho más numerosos que los indicados en esta real cédula, o lo que podríamos llamar “centros universitarios” de segundo nivel o universidades no de *pleno iure*. Lo que pasaba era que un colegio, cuando estaba en una ciudad universitaria (como Lima o México) era más bien un lugar de residencia de los estudiantes, donde cursaban algunas disciplinas complementarias. Pero, en cambio, cuando el colegio estaba lejos de una ciudad universitaria (como eran la mayoría), cobraba toda la fisonomía de una universidad *menor* con facultad para otorgar grados. Al comienzo se cursaba una suerte de bachillerato, después la licenciatura, y llegaban hasta doctorado.

[1] El tema se extrae de Dussel, E., 1983, pp. 631-643.

Pueden distinguirse tres etapas históricas en la organización de la enseñanza de la filosofía en el nivel superior. Una *primera etapa* del nacimiento de centros de enseñanza muy diverso, según las exigencias de cada ciudad o región (porque, debe decirse que este tipo de enseñanza se realizó en torno a la "república de españoles" o criollos, y sólo por extensión a ciertos mestizos e indios). Estos centros, como hemos dicho, pueden organizarse en torno de una catedral, un convento o un monasterio, en especial dominico o agustino, y de una comunidad religiosa para formación de sus miembros o laicos, como en el caso de los jesuitas. Servían, al mismo tiempo, para formar sacerdotes y religiosos, y también tenían alumnos externos —laicos— que estudiaban principalmente derecho o medicina, aunque también artes (donde se incluía la matemática, la astronomía, principios de medicina, etc.). Puede decirse que prácticamente toda ciudad hispanoamericana, y numerosas brasileñas o maranahenses del siglo XVII en adelante, tenían este tipo de centros. A veces sumamente humildes, con dos o tres maestros, casi siempre religiosos o clérigos. La hegemonía de la iglesia en este sentido era prácticamente *absoluta*.

Esto explicará, posteriormente, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, el enfrentamiento entre la iglesia y la oligarquía con ideología burguesa borbónica (encaminada hacia la revolución industrial) ante el antiguo régimen humanista y mercantil de los Austrias.

La *segunda etapa* se cumplió con la fundación de las dos universidades ya indicadas arriba. El proceso había comenzado mucho tiempo atrás, a petición de las audiencias y después virreyes, de la necesidad de tener universidades. En 1551 se fundan por disposición real, aprobadas posteriormente por la bula respectiva. Es en México donde comienza efectivamente en 1553, unos meses antes que en Lima, la vida universitaria. Es en torno a la facultad de teología que giran las restantes. Es por ello una universidad católica cuya finalidad principal es garantizar, como hemos dicho, la hegemonía ideológica sobre la sociedad civil. La monarquía hispánica se apoyaba entonces en la iglesia, por la alianza que hemos ya indicado entre iglesia-estado que se articula en el "modelo" de cristiandad (véase, entre otras obras,: Jiménez Rueda, J., 1950; Plaza y Jaén, C., 1931; Eguiguren, L.A., 1939; Altamira, L.R., 1943; Furlong, G., 1952; Jouanen, J., 1941; Medina, J.T., 1905; Paz, L., 1941; Salazar, J.A., 1946; Vargas Sáez, P., 1945; Méndez Arceo, S., 1952).

La universidad de México es inaugurada el 25 de enero de 1553, el día de la conversión de san Pablo; por ello el colegio se llamará de San Pablo. Los catedráticos fueron nombrados oficialmente en la Casa de la Audiencia el 21 de julio. Era un momento culminante de la cristiandad de Indias, un acto como de independencia ideológica, aunque todavía los contenidos expresarán una dependencia estructural que, de todas maneras, comenzará ya desde el mismo siglo XVI a manifestar un espíritu, un deseo de autonomía, que crecerá con la cultura barroca desde comienzos del siglo XVII y eclosionará pujante desde la segunda mitad del siglo XVIII. Para tener una idea de este fenómeno, nos expone un especialista que de los trabajos que ha podido encontrar de filosofía en la época colonial:

> El 17% de los trabajos o estudios pertenecen al siglo XVI; el 8% al siglo XVII, y el 75% al siglo XVIII. El 90% de los trabajos del siglo XVIII son escolástica moderna. Debemos llamar la atención sobre dos hechos: el primero, que el siglo XVII es el siglo olvidado en la historiografía filosófica latinoamericana; el segundo, que los estudiosos se ocupan más en buscar la influencia moderna que en examinar el movimiento escolástico mismo (Redmond, W., 1972, p. xi).

Es interesante indicar, entonces, que el citado autor cataloga 1 154 obras filosóficas en los primeros tres siglos filosóficos latinoamericanos. De todas maneras el siglo XVII es el siglo olvidado. El siglo XVI fue el constitutivo. El siglo XVIII, sobre todo su segunda mitad, fue en realidad un nuevo comienzo, una ruptura, el inicio ya del siglo XIX. En la vida universitaria esto se vivió palpablemente.

En Lima, los dominicos habían comenzado sus cursos en su propio claustro el 1 de julio de 1548. La orden había organizado bajo su responsabilidad "estudios generales". La creación de la universidad recayó entonces sobre los dominicos. Pero rápidamente el arzobispo Loaysa intentó independizarla. Por ello, aunque fundada en 1553, por la aplicación de la real cédula, todavía el 5 de octubre de 1566 Loaysa desconocía la existencia de la universidad. Por intervención secularizante del virrey Francisco de Toledo, en 1571 se nombra pri-

mer rector secular al doctor Pedro Fernández de Valenzuela. Los dominicos protestaron, pero la universidad se trasladó junto a la iglesia de San Marcelo, lugar donde los agustinos habían vivido antes. Puede decirse que sólo en 1577 se constituyó definitivamente el claustro, y se dio prioridad al prior dominico, en recuerdo de sus servicios prestados. Desde 1571, además de filosofía y teología, se dictaban cátedras de medicina. Durante tres años se enseñaban artes o filosofía, cuatro años de teología, cinco de derecho canónico, derecho civil por otros cinco años, medicina durante tres.

Junto a las dos universidades crecieron "colegios mayores", donde vivían los estudiantes, y donde se dictaban cátedras complementarias. Así, existían en México, en 1588, los colegios de San Bernardo, San Gregorio y San Miguel, que se unificaron en ese año en el Colegio de San Ildefonso. Sus alumnos seguían diferentes caminos: unos se consagraban sacerdotes, otros entraban a la Compañía, otros más comenzaban la carrera burocrática como laicos. En 1645 había entre internos y externos la cantidad de 800 estudiantes, y en 1680 llegaban a 1500. La enseñanza incluía latín, retórica, filosofía y teología (Alegre, F.X., 1950, pp. 72 y 248 ss.).

En Lima, por ejemplo, existía desde 1582 el colegio jesuítico de San Martín, donde pasaron más de 5000 estudiantes a lo largo de casi dos siglos. Pero además habría que nombrar a los colegios reales de San Felipe y San Marcos, fundados por el virrey Toledo. La segunda etapa se cumplió entonces desde 1551.

La *tercera etapa* en el origen y crecimiento de la enseñanza superior se inicia el 9 de julio de 1621, con el breve *In supereminenti apostolicae sedis specula* de Gregorio XV, que fue solicitado por los jesuitas para conferir grados académicos a los estudiantes que cursaban estudios en los colegios de la Compañía de América y Filipinas. Felipe IV dio el pase del breve con la real cédula del 26 de mayo de 1622, en la que se especificaban algunos requisitos: que dichos centros de estudios no debían estar a menos de 200 millas (70 leguas) de otra universidad (al comienzo sólo las de México y Lima, pero posteriormente de algunas de éstas nuevamente fundadas); que tuvieran al menos cinco años de estudios. Y cumpliéndose estas condiciones se extendían los grados universitarios, en menor número que en las de México y Lima, a un buen grupo de colegios que hasta este momento se habían visto impedidos de expedir títulos académicos. Y de allí viene la confusión. Muchos centros fueron fundados antes de 1622, pero sólo pudieron ser elevados a rango universitario desde 1623, fecha en que la real cédula pudo comenzar a implementarse en América.

Pero rápidamente surgió un conflicto. Los dominicos, por ejemplo, tenían igualmente colegios y claustros de enseñanza, y de inmediato disputaron a los jesuitas el derecho de ser los que dirigieran la nueva universidad. Y como debía estar al menos a 200 millas de la más cercana, el primero que tuviera en una ciudad un colegio universitario excluía a todos los demás del derecho de fundar una universidad *menor*.

Podemos indicar que en 1623 un número bien determinado de colegios jesuitas alcanzaron grado universitario. Se cuentan entre ellos los colegios de Cuzco, Santiago de Chile, Córdoba del Tucumán, Santa Fe de Bogotá, Quito, Charcas o Chuquisaca, en el sur. Y en el norte Santo Domingo, Santiago de Guatemala. Habría que agregar el colegio de Manila, para cerrar la lista de 1623. Hubo posteriormente otros, como ya veremos. Fueron aproximadamente nueve centros universitarios menores o colegios que podían expedir títulos académicos. La universidad de La Plata, o de Charcas, será promovida en 1798 al mismo nivel de las dos anteriores, de México y Lima, y con las prerrogativas de Salamanca.

Tomemos ahora algunos ejemplos para comprender la complejidad de la situación cuando se pretende describir la vida universitaria en una ciudad concreta. En *Quito*, cuando llegan los jesuitas en 1586, comienzan a enseñar latín, y en 1590 fundan la explicación del trienio en artes y filosofía. Cuando en 1594 enseñan por primera vez teología proponen la unión con el seminario San Luis ya existente, para la formación del clero de la diócesis. Desde ese momento se habla entonces del colegio universitario de San Luis. Los agustinos, por su parte, logran breve y real cédula para fundar un centro de enseñanza universitaria, la universidad San Fulgencio, pero no del rango de México o Lima. Por el breve *In supereminenti* de 1621, los jesuitas organizan su universidad de San Gregorio. Por su parte, los dominicos inician en 1681 su propia universidad, ya que obtienen de Inocencio XI la misma facultad que agustinos y jesuitas, con el nombre de San

ALGUNOS COLEGIOS UNIVERSITARIOS O UNIVERSIDADES

Año de fundación o inicio	*Nombre de la institución de tercer nivel o tipo de enseñanza*	*Ciudad*	*País actual*
1551-1553	San Ildefonso (1588-1611)	México	México
1551-1553	San Marcos	Lima	Perú
1572	Colegio de los jesuitas	Bahía	Brasil
1573	Colegio de los jesuitas	Río	Brasil
1575	Colegio de los jesuitas	La Paz	Bolivia
1576	Colegio de los jesuitas	Pernambuco	Brasil
1577	Colegio de los dominicos	Potosí	Bolivia
1611	San Javier	Mérida	Yucatán
1621	El 9 de julio Gregorio XV firma el breve *In supereminenti apostolicae sedis specula*		
1623	San Francisco Javier (más un colegio de los dominicos)	Santiago	Chile
1623	Colegio de los jesuitas y seminario	Córdoba	Argentina
1623	Real y Pontificia Universidad San Francisco Javier	Charcas	Bolivia
1623	San Ignacio (con el colegio mayor San Bernardo, en oposición a San Antonio Abad)	Cuzco	Perú
1623	San Gregorio (existía desde 1603 el colegio agustino San Fulgencio)	Quito	Ecuador
1623	Academia Javeriana (con colegios en Tunja y Cartagena). Estaba además la Universidad Santo Tomás de los dominicos (desde 1580), la San Buenaventura (1606) y el gimnasio agustino	Santa Fe	Bogotá
1623	Colegio jesuita	Guatemala	Guatemala
1623	Universidad Santo Tomas (desde 1537)	Sto. Domingo	R. Dominicana
1623	Colegio jesuita	Manila	Filipinas
1623	Colegio jesuita	S. Luis de Potosí	México
1625	San Ildefonso	Puebla	México
1625	San Ignacio	Querétaro	México
1625	Colegio jesuita	Tepozotlán	México
1677	Colegios jesuitas	São Paulo	Brasil
		Vitoria	Brasil
		Recife	Brasil
1680-1682	Colegio universitario	Huamanga	Perú
1686	Colegio universitario	Chiapas	México
1688	Colegio universitario	Guadalajara	México
1700	Máximo	Maranhão	Brasil
	Colegio universitario	Pará	Brasil
1724	San José (hoy Universidad San Jerónimo)	La Habana	Cuba

Fernando. Rápidamente es impugnada por los jesuitas en 1684, porque temían que pudiera ascender al nivel de las de Lima o México. Sólo en 1694 el Consejo de Indias dictamina que las tres universidades menores tendrán iguales derechos. Los franciscanos, además, dirigían su colegio San Buenaventura, con una famosa biblioteca que existe hasta el presente. La parificación de cuatro centros (excluyendo el seminario de San Luis) fue concedida por el papa Clemente XI en 1704, con el breve In apostolicae dignitatis del 24 de junio, válido también para Santa Fe de Bogotá.

En efecto, en *Santa Fe* los dominicos habían fundado estudios generales en 1580, en lo que será la Universidad Santo Tomás de Aquino, lo mismo que en Tunja y Cartagena. Los jesuitas por su parte fundaron un colegio en 1616, el que, como hemos visto, se transformó en 1623 en la Universidad o Academia Javeriana de Santa Fe. Pero en 1639 los dominicos lograban que su centro de estudios fuera universidad, por lo que los jesuitas debían renunciar a la posibilidad de tener universidad (por el requisito de las 200 millas). Había en Bogotá, además, el Colegio de San Buenaventura de los franciscanos desde 1606, y otro de los agustinos. Estos últimos habían fundado un centro en 1575, pero sólo en 1603 comenzaron a enseñar disciplinas universitarias, que desde 1697 tenía rango propiamente universitario. Todos ellos, igual que los jesuitas, estaban en Tunja y Cartagena (véase Bayle, C., 1954, pp. 439-454).

En Santiago de *Guatemala* fueron igualmente los dominicos, con el Colegio Santo Tomás, fundado en tiempos del primer obispo Marroquín (que moriría en 1563), los que inician la vida de estudios superiores, pero sólo el 1 de octubre de 1624 tienen la prerrogativa de expedir grados (véase Castañeda Paganini, 1947, p. 49). Los franciscanos igualmente tenían una cátedra de teología desde 1573, y los mercedarios desde 1610. Cuando los jesuitas hacen efectivo el breve *In supereminenti*..., de 1621, como puede suponerse, se entra nuevamente en conflicto. Comienzan largos pleitos, los que al fin terminan con la fundación de la universidad propiamente dicha por la real cédula del 31 de enero de 1676. Sólo que el 7 de enero de 1681 se inauguran los cursos en el Colegio de Santo Tomás de los dominicos, con presencia de todas las órdenes, de la Audiencia y el Cabildo. Los estatutos de la Universidad de San Carlos fueron aprobados en 1686 por el Consejo de Indias.

Ya hemos indicado más arriba que fue en *Santo Domingo*, por obra de los dominicos, donde el 28 de octubre de 1538, por la bula *In apostolatus culmine* de Pablo III (véase Lanning, J.T., 1940, pp. 12-13), se organizó el primer centro de América de enseñanza de tercer nivel. Esta universidad siguió existiendo hasta el siglo XVII, pero nunca tuvo nivel universitario de primera importancia. A tal punto que cuando se pensó fundar un seminario conciliar, se realizó el proyecto uniendo el colegio y la Universidad de Gorjón (como se llamaba) para constituir el seminario (véase Dávila Padilla, A., 1955, pp. xii ss.). En 1632 seguíase leyendo gramática, artes y teología escolástica y moral. Al llegar los jesuitas, sólo en 1650, fundan igualmente un colegio, pero no será de nivel universitario hasta la cédula real de Felipe V, del 26 de septiembre de 1701; tampoco tuvo demasiada importancia.

En *Cuzco* el breve de 1621 permitía otorgar grados al colegio San Bernardo de los jesuitas. Se fundaba así la universidad San Ignacio el 6 de febrero de 1623, sin que dejara de existir el nombrado colegio. Pero hubo dos cuestiones. En primer lugar, la universidad de Lima protestó por la cercanía de Cuzco, y logró detener la actividad universitaria, hasta que el Consejo de Indias permitía su normal funcionamiento el 2 de marzo de 1630. En segundo lugar, el seminario San Antonio Abad, conciliar, pretendía igualmente el grado universitario. Sólo en 1692, por un breve de Inocencio XII el 1 de marzo, el seminario alcanzará dicho nivel, por lo que existieron en Cuzco dos centros universitarios en teología: el bernardino y el antoniano.

En *Charcas*, Chuquisaca, existía el colegio de los jesuitas, San Juan. Por el conocido breve de 1621 comenzó a funcionar en el colegio San Juan la universidad San Francisco Xavier. La apertura se llevó a cabo el 27 de marzo de 1624. Alcanzará gran prestigio, y aun después de la expulsión de los jesuitas logrará tener un nivel hasta mayor que en Lima y México, en especial en sus propuestas ideológico emancipatorias. La Academia Carolina, en 1776, fue expresión de esta pujante ciudad de importantes movimientos intelectuales platenses.

En Santiago de *Chile* existía también un centro dominico de estudios y cuando los jesuitas pensaron fundar universidad en base a

su colegio del beato Campión (que se transformó en 1625 en la Universidad San Francisco Xavier), interpusieron los dominicos un recurso con base en un breve anterior de Pablo V, de 1619. Después de disputas y cambios de residencia, llegaron al fin a ponerse de acuerdo con que cuando el obispo concediera grados ninguna orden contradiría a la otra. El obispo Salcedo dio además a la Compañía la responsabilidad de educar a sus seminaristas. Pero será sólo en 1747 cuando se inaugure la Universidad San Felipe, fundada por real cédula del 28 de julio de 1738.

La Universidad de Córdoba del Tucumán, que tuvo un oscuro principio en el seminario de Santiago del Estero de Trejo y Sanabria y en el colegio de los jesuitas de *Córdoba* (debe recordarse que los jesuitas fundarán el Máximo de Buenos Aires, de la Inmaculada Concepción en Santa Fe, lo mismo que en Salta y Mendoza), se benefició del breve del 1621, y por ello se presentaban ante el cabildo los documentos el 23 de enero de 1623. Las constituciones fueron aprobadas por el Consejo de Indias el 13 de enero de 1680. Luego de la expulsión de los jesuitas en 1767, la universidad quedó durante un tiempo sin rumbo fijo, hasta que fue constituida como la Universidad Real de San Carlos, secularizada el 11 de enero de 1808.

Posteriormente a estos ocho centros (a los que habría que agregar el de Manila, Filipinas) hubo otras varias universidades menores, por llamarlas de alguna manera. Cabe destacar algunas, como las de Huamanga, fundada por el obispo Cristóbal de Castilla, en 1680, centro cultural de la región minera platense de Huancavélica y Castrovirreina. Inocencio XI daba las bulas en 1682. Desde 1575 existía una universidad en La Paz; en 1577 se fundó la de Potosí, en claustros dominicos o agustinos. En 1774 los dominicos organizaron igualmente un centro de estudios superiores en Asunción del Paraguay. Los franciscanos leían filosofía y teología en Montevideo desde el siglo XVIII. En Venezuela, donde existía el seminario de Santa Rosa, sólo hasta 1722 se aprobó por Felipe V la fundación de la universidad en Caracas, por bula de Inocencio XIII. En 1724 se organizaba el colegio jesuítico de San José, en La Habana, Cuba, de donde procederá la Universidad San Jerónimo, principal centro educativo del país, donde fue muy pronto conocido el pensamiento de la Ilustración. "En sólo Nueva España a finales de la era colonial había alrededor de cuarenta colegios seminarios, diecinueve de los cuales preparaban estudiantes para graduarse" (Lanning, J.T., 1940, p. 26). Así, en Puebla de los Ángeles los había desde 1578; el San Ildefonso, de 1625, tendría grado universitario. En Veracruz, aunque ya estaban en el puerto desde 1599, sólo pueden organizarse hasta el siglo XVII debido a la oposición del obispo Palafox y Mendoza. Famoso fue el colegio de Tepoztlán, en la región otomí, que además de escuela y seminario era el noviciado de los mismos jesuitas. En Yucatán, en la ciudad de Mérida, desde 1611 se pensaba organizar un colegio, el San Javier, por real cédula de Felipe III, pero sólo hasta 1618 comienzan los cursos. De la misma manera en San Luis Potosí, por el breve de 1621, se funda un colegio en 1623. En Querétaro se hace lo propio en 1625; en Chiapas, en 1686, y ese mismo año en Guadalajara. Este colegio tendría para 1688 cátedras de filosofía y teología. De ahí se desmembrará el seminario San Juan Bautista en 1696.

Podríamos seguir la descripción en Centroamérica, en Nueva Granada, pero no podemos olvidar que en Lusoamérica hubo igualmente colegios beneméritos. Recordemos las fechas de fundación de los colegios de Brasil: en 1572 en Bahía, en 1573 en Río, en 1576 en Pernambuco, en 1677 en São Paulo y Recife. A mediados del siglo XVII en Vitoria, y en el XVIII Maranhão y Grão-Pará.

LOS FILÓSOFOS LATINOAMERICANOS

Abarcaremos aquí la filosofía latinoamericana universitaria, desde el siglo XVI hasta la primera parte del siglo XVIII. Fue una filosofía que utilizaba el método escolástico, pero ya moderno, en la tradición de los salmanticenses, como F. Vitoria, y coimbrisenses, como Pedro de Fonseca. Tuvieron fuertes influencias humanistas en el siglo XVI, e incluso hermetistas en el XVII.

Queremos nombrar a los representantes más connotados, aunque debe indicarse que no comenzó la filosofía en su modalidad escolástica al mismo tiempo en todas las regiones, sino que primero aconteció en el Caribe, expandiéndose después de México a Perú y al Plata. Brasil dependerá de las universidades de Coimbra y Braga.

En el Caribe la filosofía se utilizó ya en la defensa de los indios cuando comenzó la crítica a la conquista por parte de Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba. Allí se tuvieron los primeros seminarios y universidades, como la Universidad de Santo Domingo fundada en 1538 (primer colegio filosófico del continente americano) en la isla La Española (después Santo Domingo), y en 1558 la Universidad de Santiago de la Paz, y después el Colegio de San Fernando, de los jesuitas.

En la misma isla La Española, fray Pedro de Córdoba escribió su *Doctrina cristiana* en 1520. Dos años después (1532), fray Tomás de San Martín enseñó en el Estudio de los Dominicos. En 1682 se publican en España los *Axiomas morales, médicos, filosóficos y políticos* del sevillano Fernando Díaz de Leiva, que vivió en Santo Domingo. Cipriano Utrera describió la situación de los esclavos negros, logrando con ello una mayor conciencia para mejorar su situación.

También hubo seminarios, como el Tridentino y el Colegio de San Ambrosio, en La Habana. En este último, en 1690, era lector de filosofía Gonzalo de Oquendo. En el de San Juan de Letrán lo era fray Juan Bautista del Rosario Sotolongo; en el de San Agustín, fray José de las Alas. En 1722 ese colegio daba grados en filosofía, y era catedrático fray Diego de Escobar. En la Universidad de La Habana, a mediados del siglo XVIII, enseñaban Gregorio Uscamell y Rafael del Castillo y Sucre.

Fray Bartolomé de Las Casas, O.P. (1484-1566), inició su trayectoria crítica en las islas de Cuba y Santo Domingo, pasando posteriormente al continente. Se opuso a la legitimidad de la conquista, y fue muy radical. Dejó entre sus obras: *Historia de las Indias* (iniciada en 1527), *Del único modo de llamar a los pueblos a la verdadera religión* (1537), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1544), *Apología* (1550), *Tratados* (1552), *Apologética historia sumaria* (1559), *Los tesoros del Perú* (1560).

En México, en el siglo XVI, en tiempos de la conquista, hubo ya discusiones filosóficas acerca de la licitud de la guerra hecha a los indios, la esclavitud a la que se les sometía, la racionalidad que tenían, que ya han sido expuestas en partes de otros trabajos. Luego hubo cátedras en los conventos, colegios y, finalmente, en la universidad. Se usaba el método moderno escolástico, cuyos contenidos exponían los problemas candentes de las Indias. Los pensadores fueron primero españoles; después hubo criollos, mestizos y algunos indígenas.

Hubo pensadores anteriores a la fundación de las universidades. Entre ellos, don Vasco de Quiroga (Madrigal de las Altas Torres, 1480-Uruapan, 1565), que fue pensador de inspiración jurídica, y aunque legitimó la guerra de conquista, fue para dar a los indios la calidad de participantes plenos del nuevo derecho de Indias que se usaría en su defensa. Fundó "pueblos hospitales" (comunidades utópicas de propiedad común), donde pudieran aprender oficios técnicos de los más variados. Escribió: *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán* (1531) e *Información en derecho* (1535). Fray Juan de Zumárraga, O.F.M. (Tabira de Durango, 1468-México, 1548), primer arzobispo de México, condena el modo de la conquista, sobre todo por la esclavitud que conllevaba. En ese sentido dejó unos *Pareceres sobre la esclavitud* (1536).

Fray Alonso de la Vera Cruz, O.S.A. (Caspueñas, 1507-Nueva España, 1584), perteneció al primer grupo de profesores universitarios del continente americano. Fundó colegios (como el de Tiripetío en 1542 en Michoacán; el primero en el continente americano, ya que los anteriores se habían instituido en las islas caribeñas) y bibliotecas, y dictó cátedra como primer profesor de prima en la Universidad de México en 1553; es decir que fue el primer profesor universitario del continente. Escribió también el primer curso filosófico publicado en América. Comprendía: *Recognitio summularum* (1554), *Dialectica resolutio* (1554) y *Physica speculatio* (1557). Además, dejó ideas filosóficas en escritos teológicos, como en *De dominio infidelium et iusto bello* (1555), de un carácter muy semejante al de Bartolomé de Las Casas. Tiene ya influencia humanista y depura las doctrinas.

Humanista también era el doctor Francisco Hernández (*ca*. 1518-1578), que era protomédico de Felipe II y llegó en una expedición naturalista. Escribió tratados de corte neoplatónico y estoico, tratando de conciliar a Platón y a Aristóteles. Su obras fueron: *Principios de la filosofía moral según Aristóteles*; en las éticas comentó la de Nicómaco, el *Libro primero de los físicos*, que trata de los principios de la ciencia natural; *Quaestiones stoicorum liber unus*, *Problemata seu erotemata philosophica*, *Problemata moralia ex mente Aristotelis*.

Fray Tomás de Mercado, O.P. (Sevilla, 1523-Veracruz, 1575), estudió en el colegio del Convento de Santo Domingo, de México. Ordenado sacerdote en 1558, enseñó filosofía allí, hasta 1562, cuando fue a España. Profundizó sus estudios en la Universidad de Salamanca y enseñó en la de Sevilla. Fue asesor de mercaderes de esa ciudad y escribió la famosa obra de economía denominada *Suma de tratos y contratos* (Salamanca, 1569). Tiene también *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani* (Sevilla, 1571), e *In logicam magnam Aristotelis commentarii* (Sevilla, 1571). Por influjo humanista hace su propia traducción del griego al latín de los textos aristotélicos que comenta.

El padre Antonio Rubio, S.J. (Rueda, 1548-Alcalá, 1615), llegó a México muy joven. Estudió filosofía en la universidad y también enseñó en el Colegio de San Pedro y San Pablo, de 1577 a 1600. Pasó a Roma y de ahí a España, donde recibió muchos reconocimientos y su obra fue editada muchas veces. Proyectó un curso completo de filosofía, pero le faltaron algunas partes de la física y toda la metafísica. Comprende: *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam* (Alcalá, 1603; Colonia, 1610, 1613); *Lógica mexicana… hoc est commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis dialecticam* (Colonia, 1605; Valencia, 1607; Colonia, 1609, 1615; Lyon, 1617, 1620, 1625, etc.); *Commentaria in octo libros Aristotelis de physico auditu* (Alcalá-Madrid, 1605; Valencia, 1606, etc.); además, un compendio del anterior (Valencia, 1610; Colonia, 1615); *Commentaria in libros Aristotelis de coelo et mundo* (Colonia, 1617, etc.); *Commentaria in libros Aristotelis de ortu et interitu* (Colonia, 1619, etc.); *Commentarii in libros Aristotelis stagiritae philosophorum principis de anima* (Alcalá, 1611, 1613, 1621, etc.). Sólo estamos indicando las ediciones más importantes, ya que son muchísimas las que se hicieron de cada obra. (Para el recuento de las mismas véase Osorio, I., 1988. Con un espíritu humanista y moderno hace un comentario muy ceñido del texto aristotélico, que tanto apreció R. Descartes.)

Otro jesuita digno de ser notado fue el padre Antonio Arias (Valladolid, 1565-México, 1603), que dejó anotaciones de clase a los comentarios del cardenal Francisco de Toledo a la *Physica* y al *De generatione et corruptione* de Aristóteles. Asimismo, dejó comentarios propios a los libros del cielo y los meteorológicos del Estagirita. Y tiene un curioso tratado: *De lingua originali*. Todos manuscritos.

En el siglo XVII se consolidó la escolástica del siglo anterior, con los desarrollos que tuvo en Europa. En algunos momentos se hibridizó con el hermetismo, que llegó junto con elementos de la filosofía de ese siglo. Los franciscanos, que antes estaban más ocupados en la evangelización, comienzan a descollar en la vida académica, con su cátedra de Escoto en la universidad. En la línea escotista escribió un *Curso* fray Francisco Cruz (que muere en 1655). Fray Juan de Almanza dejó unas *Disputationes una cum sectionibus in universam Aristotelis philosophiam*, fechadas en 1660, y fray Andrés Bordas escribió unos comentarios a Escoto.

El dominico fray Antonio de Hinojosa (que entró a la orden en 1590, enseñó en ella en 1603 y se graduó de maestro en teología en la Universidad en 1606) escribió un *Clypeus thomistarum ex quaestionibus metaphysicis et theologicis compactum*. Y fray José Calderón (de Oaxaca), perteneciente a la misma orden, escribió un *Compendium philosophiae thomisticae in usum fratrum praedicatorum provinciae S. Hippolyti de Oaxaca*.

De entre los agustinos sobresalen fray Diego de Basalenque (nacido en Salamanca, España, en 1577), que escribió sobre lógica y física (manuscritos fechados en 1602 y 1603), además de sus obras históricas; Diego de Villarrubia (nacido en Puebla y profesor en Valladolid de Michoacán), *Philosophia scholastico-christiana*, y Juan de Rueda, que comentaremos un poco más adelante.

Fray Juan de Rueda, O.S.A., fue mexicano. Fue profesor en el Colegio de San Pablo, de México. En 1689 obtuvo la cátedra de artes o filosofía en la universidad. La tuvo hasta su muerte, en 1697. Dejó manuscrito un *Cursus philosophicus*, que contiene: *Summulae; Logica sive Dialectica; Physica sive Philosophia naturalis; Disputationes in duos libros Aristotelos de Generatione et Corruptione; Disputationes in octo libros Aristotelis de Coelo et Mundo; Disputationes in libros Aristotelis de Anima sive Tractatus de Anima; Disputationes Metaphysicae; Quaestiunculae in tres praecipuos Aristotelis libros de metheoris*. Este curso fue escrito entre 1675 y 1677, en la primera docencia de su autor en San Pablo.

De entre los jesuitas, son notables el padre Andrés de Valencia (nacido en Guanajuato en

1578), que escribió sobre lógica (*Súmulas* y *Dialéctica*, 1609); el padre Alonso Guerrero (México, 1576-1639), que en el Colegio de San Pedro y San Pablo comentó los libros de filosofía natural de Aristóteles (*Physica, De anima* y *De coelo et mundo, De generatione et corruptione* y *De meteoris*, 1622); el padre Diego Marín de Alcázar (nació en Caravaca, España, y murió en Tepozotlán, en 1708), *Triennalis philosophiae cursus* (1667-1669); y el padre Agustín Sierra, que dejó otro *Curso* (1688).

Pero ya había comenzado la modernización, como se ve en el clérigo secular don Carlos de Sigüenza y Góngora, que incluye ideas filosóficas modernas, sobre todo de Descartes, en sus obras de ciencia, como en la *Libra astronómica y filosófica* (escrita en 1681, pero publicada en 1690). Fue amigo de sor Juana, la cual menciona en sus poemas ideas de Kircher y de Descartes.

Siglo XVIII. En la primera mitad de este siglo se da una retención de la filosofía escolástica, sin tomar en cuenta la filosofía moderna, o defendiéndola de ella. En la segunda parte se da el impulso decidido de muchos por integrar el pensamiento moderno. Por ello atenderemos a la primera parte, hasta ese momento.

Algunos autores notables fueron, entre los franciscanos, Antonio Quiñones, que escribió un curso filosófico en 1716-1719, Pedro de Oronsoro (1742-1744) y Manuel del Camino (1750); de los dominicos, Antonio Mancilla (1737-1739), Vicente Aragón (1741) y José Ignacio Cuéllar (1751); de entre los agustinos, Fermín de Ylárregui (1717), Francisco Javier de la Meza (1732) y Vicente Tenorio (1750); de entre los jesuitas, José Maldonado (1721), José Ignacio Sánchez (1725) y Francisco Javier Alejo de Orrio (1750). Todos ellos escribieron *Cursos* filosóficos en los que simplemente repetían las enseñanzas de sus propias escuelas (tomista, escotista y suareciana).

La segunda mitad del siglo XVIII se caracteriza por un afán de incorporar en la filosofía escolástica la de la modernidad. Fueron sobre todo los jesuitas (Campoy, Clavijero, Alegre, Abad y Castro), pero les llegó la expulsión en 1767, y los sustituyeron otros, por ejemplo los oratorianos, como Díaz de Gamarra y Fernández del Rincón, y seculares, como Alzate y Bartolache, aunque estos dos últimos más bien modernizaron la ciencia que la filosofía.

En Centromérica, en los siglos XVI y XVII hubo como en otras regiones discusiones filosóficas, como la de Juan de Quezada, O.F.M., primer obispo de Darién, con Las Casas, pues fue mucho más conservador que éste. También Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala, maestro por la Universidad de Osuna, fundó el colegio de Santo Tomás, antecedente de la Universidad de San Carlos, de Guatemala, que se inauguraría en 1681.

En el siglo XVIII, además de esa universidad, hubo seminarios en León de Nicaragua, en Comayagua (Honduras) y en Panamá la Universidad de San Francisco Javier, de los jesuitas, hasta su expulsión.

En Colombia, Alonso de Sandoval, S.J. (1576-1652), sevillano, enseñaba en Cartagena de Indias. En 1627 publicó en Sevilla una obra que, en su segunda edición en Madrid, el año de 1647, llevó como título definitivo: *De instauranda aethiopum salute*, en la que cuestiona —de manera revolucionaria— los justos títulos de la esclavitud de los negros, y pide la compasión hacia ellos. Afirma su humanidad, igual que la de los indios (y criollos), siendo un modelo de pensamiento antiesclavista. También estuvo en Cartagena Francisco José de Jaca, que en 1682 escribió una *Resolución sobre la libertad de los negros…*, donde alega la libertad natural de todo hombre. Se apoya en Tomás de Mercado, pero es más antiesclavista que él.

La universidad tomista de Santa Fe de Bogotá tenía bula pontificia y pase regio ya en 1580 y 1594, pero no se inauguró sino hasta 1639. La Universidad Javeriana, de los jesuitas, en 1622, comenzando por ser un colegio. A principios del siglo XVIII, se añadió la Universidad de San Nicolás, de los agustinos. Hubo también otros colegios.

Juan Martínez de Ripalda, S.J. (1641-1707), al que no hay que confundir con otro homónimo español (1594-1648), nació en Navarra y llegó a Nueva Granada en 1622. Estudió en la Universidad Javeriana y enseñó en el Colegio de San Bartolomé. En 1698 vuelve a España. Escribió *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae* (Lieja, 1704), para defender el tomismo de Suárez y la escuela jesuítica. Lo hace sobre todo en cuanto a la polémica *de auxiliis*, en la que ataca a los dominicos.

En *Venezuela,* además de la Universidad de Caracas, establecida en 1721, hubo colegios en los que enseñaron pensadores de altura. Con Venezuela tuvo relación un gran filósofo chileno, Alfonso Briceño, O.F.M., nacido en

Santiago de Chile, en 1587. Después de estudiar en Lima, donde toma el hábito franciscano en 1605, enseña allí y en 1636 va a Roma. Al pasar por Madrid publica el primer tomo de su obra *Prima pars celebrorum controversiarum in Primum Sententiarum Johannis Scoti Doctoris Subtilis Theologorum facile Princeps*, en 1638, y en 1642 el segundo (un tercero quedó inédito). Se le nombra obispo de Nicaragua y, luego, en 1650, obispo de Caracas. Pero no llega allí, sino que se establece en Trujillo en 1659, hasta su muerte en 1668. Gran expositor del pensamiento escotista, hasta el punto de ser llamado *Scotulus* o *Scotus Parvus* (el pequeño Escoto), es una de las glorias de la filosofía colonial americana.

Francisco José de Urbina, oriundo de Caracas, es maestro en artes en 1757. En 1764 obtiene una cátedra de filosofía en la universidad. En 1770 vuelve a ganar esa cátedra. Dejó un *Curso de filosofía*, con una enseñanza escolástica muy competente (véase Parra León, C., 1934).

En *Ecuador* (Quito) funcionaron el Colegio Seminario de San Luis desde 1594; el Colegio de San Gregorio, de los jesuitas desde 1622; el de San Fernando, de los dominicos desde 1688 a 1769; y la Universidad fundada en 1786.

Buen escolástico fue Juan Bautista Aguirre, S.J., que nació en Daule, Ecuador, en 1725. Entró a la Compañía de Jesús en 1740. Enseñó en el Colegio de San Gregorio. Cuando la expulsión de los jesuitas (1767) fue a Italia. Allá murió, en Tívoli, el año 1786. Dejó una *Física*, en la que enseña aristotelismo y suarecianismo.

En *Perú* laboraron varias universidades y colegios. La primera de ellas fue la Mayor de San Marcos de Lima (fundada en 1553, junto a la de México), la de Chuquisaca en Charcas, la de Cuzco y la de Huamanga. Hubo colegios como los de Santo Toribio, el de San Martín, el de San Felipe, el de San Pablo y el de San Ildefonso.

Hubo presencia del neoplatonismo en el Inca Garcilaso de la Vega (Cuzco, 1539-Córdova, 1616), quien lo manifestó en sus *Comentarios reales de los incas*, y además tradujo los *Diálogos de amor*, de León Hebreo.

Destacó como escotista Gerónimo de Valera, O.F.M., nacido en Chachapoyas, y que escribió unos *Commentarii ad quaestiones in universam Aristotelis ac Subtillisimi Doctoris Ihoanes Duns Scotti Logicam*, Lima, 1609. Esta obra fue el primer impreso filosófico peruano. De la misma orden franciscana, descolló Alfonso Briceño, de quien ya se ha hablado en relación con Venezuela, y que enseñó en Lima.

Los jesuitas jugaron un papel muy importante en la educación. José de Acosta, S.J., nació en Medina del Campo, España, en 1540. Llegó a Perú en 1572. Trabajó en América diecisiete años, enseñando en colegios jesuíticos. Murió en Salamanca, España, en 1600. Escribió una *Historia natural y moral de las Indias*, y *De procuranda indorum salute*, en las que se suma a los defensores de los indios. Dejó manuscritos 6 tomos de obras teológicas, en las que también hay muchos temas filosóficos.

Juan Pérez de Menchaca, S.J., fue oriundo de Lima, donde nació en 1565. Enseñó en Cuzco y en el Colegio Máximo de San Pablo de Lima (1601-1624). Murió allí en 1626. Tiene como nota muy interesante el que combinó el neoplatonismo agustiniano con el tomismo. Comentó la *Summa theologiae* de Santo Tomás. Junto a muchos escritos teológicos, tiene un estudio de los *Privilegios de los indios*, lleno de humanismo.

Alonso de Peñafiel, S.J., nacido en Lima, en 1593, estudió en el colegio jesuita de Riobamba; entró al noviciado en Quito (1610), y continuó estudiando en el Colegio Máximo de San Pablo (1612). Enseñó en el colegio de Cuzco y en el de San Pablo de Lima. Murió en esa ciudad, en 1657. Escribió un *Cursus philosophicus* en 4 tomos, 3 de los cuales se publicaron en Lyon en 1653. También dejó una *Theologia scholastica naturalis*.

Leonardo de Peñafiel, S.J., hermano del anterior, nació en Lima, en 1597. Enseñó en Cuzco y en Lima. Allí murió en 1652. Dejó unos *Commentarii in Aristotelis Metaphysicam* (1632), en los que se ve muy influido por Suárez.

Diego de Avendaño, S.J., nació en Segovia, en 1594. En su *Thesaurus indicus* (6 vols., Amberes, 1668-1686), enciclopédica obra de teología, filosofía y derecho, se muestra muy consciente de la problemática peruana y americana. Defiende los derechos de los indios y condena la esclavitud de los negros. Murió en 1688.

Nicolás de Olea, S.J., nació en 1635. Enseñó en Cuzco y en Lima. Fue rector del Colegio de San Pablo en 1692. Escribió *Manual de filo-*

sofía (1687), *Curso de artes* (1693) y *Summa tripartita scholasticae philosophiae trienalis in Logicam, Phisicam et Metaphisicam Aristotelis* (Lima, 1693, 2 tomos). Hace alusiones a Campanella, Bruno y Tycho Brahe, y muestra conocer el cartesianismo. Murió en 1705.

José de Aguilar, S.J., nació en Lima, en 1652. Enseñó en el Colegio de San Pablo y en la Universidad de Charcas, de la que fue rector. Murió en Panamá en 1708. Publicó un *Cursus philosophicus*, en tres tomos, Sevilla, 1701.

El culteranismo no se dio sólo en la literatura, sino también en la filosofía. Se vio representada por el sacerdote Juan de Espinoza Medrano, llamado el Lunarejo. Nació en Calcauso, en 1632, y muere en 1688. Escribió *Philosophia thomistica seu Cursus philosophicus* (1688), donde defiende la escolástica tradicional contra algunos escolásticos innovadores. También una *Apología en favor de don Luis de Góngora* (Lima, 1662), donde defiende el culteranismo de este poeta español.

Francisco Ruiz Lozano (1607-1677), catedrático de prima de matemáticas en la Universidad de San Marcos, escribió un *Tratado de los cometas* (1665) y un *Repertorio anual de observaciones astronómicas* (México, 1651 y 1652; Lima, 1654-1660). Es seguidor del aristotelismo y de las ideas de la época (véase Barreda Laos, F., 1964).

En *Argentina, Uruguay* y *Paraguay* se practicó la filosofía abarcados dentro del Virreinato del Río de la Plata, que tuvo ese estatuto desde 1776. Para un estudio más extenso véase la impresionante obra de Guillermo de Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, con sus 758 páginas (Furlong, G., 1952). En 1586 Alonso Guerra, obispo del Río de la Plata, enseñó en la aldea de Buenos Aires unos cursos de lógica, física y metafísica en la tradición tomista, por cierto muy rudimentarios.

Lo que será la Universidad de Córdoba tiene como su antecedente un colegio que funcionaba ya desde 1614, que en carta del 8 de abril el provincial indica que se enseña la lógica siguiendo "la filosofía que explica el padre Rubio, *viva voce,* sin escritos" (Furlong, G., 1947, p. 100), tanto era ya el reconocimiento de la *Lógica mexicana*. También hubo otros colegios, como el de Montserrat y el de Loreto.

Hacia 1730 enseñaba en Córdoba José Angulo, S.J., que tuvo un *Curso de lógica*, suareciano y siguiendo mucho a Antonio Rubio. Lo mismo se ve en el *Curso de lógica* de Nicolás Plantich, S.J., de 1752. José Riva, S.J., enseñó de 1762 a 1764, y en su curso de física dio cabida a muchas noticias de los adelantos modernos. José Rufo, uno de los últimos jesuitas antes de la expulsión, fue muy partidario de la nueva física, y expuso a Newton.

Tras la expulsión de los jesuitas (1767), los franciscanos tomaron la regencia de la universidad (hasta 1808). Ya antes habían estado activos en sus colegios. También los dominicos tuvieron colegios conventuales.

En Asunción del Paraguay hubo cátedra de filosofía en el antiguo colegio jesuita, pero con poca fortuna. Allí enseñaron Carlos Suero, Carlos Molina y José Silva.

En Montevideo (Uruguay), a partir del colegio jesuita, funcionó el Colegio de San Bernardino, de los franciscanos. En 1787 ocupaba la cátedra de filosofía Mariano Chambo, O.F.M., escotista; pero la cátedra misma duró poco, hasta 1791. No volvió a haber cátedra de filosofía en esta ciudad sino hasta principios del siglo XIX. Julián Faramiñán la ocupó en 1803, Antonio Campana en 1806 y José Benito Lamas en 1810.

En *Chile* al igual que en los demás países americanos, los principales docentes fueron los dominicos y los jesuitas. Los dominicos llegaron en 1552, y fundaron convento en 1557, el de Santo Domingo, de Santiago. Según el historiador Ramón Ramírez, en 1587 tenían ya cátedra de artes; según Toribio Medina, esto fue hasta 1595, y el catedrático era fray Cristóbal Valdespín. Los dominicos consiguieron de Paulo V una bula en 1619, recibida en 1622, para la Universidad de Santo Tomás, o de Nuestra Señora del Rosario, con el plan de estudios de la de Alcalá.

Los jesuitas llegaron en 1593 e iniciaron cursos en 1594, según Hansich. En 1621 el papa Gregorio XV les concede bula de erección de universidad, y Felipe IV le da el pase en 1622; el de las autoridades chilenas es de 1623. Como sólo se permitía una sola universidad, jesuitas y dominicos estuvieron en litigio; pero se dejó que ambos concedieran grados. El colegio de los jesuitas fue el Colegio Máximo de San Miguel. En artes se seguía al cardenal Toledo y a Antonio Rubio.

De entre los profesores jesuitas descolló Miguel de Viñas. Nació en Cataluña, España, entre 1642 y 1644. Empezó a enseñar en Chile en 1680. Fue rector de la universidad jesuita

en varias ocasiones. Murió en Chile en 1718. Publicó una *Philosophia scholastica*, en tres volúmenes, en Génova, Italia, 1709. Dice seguir a santo Tomás, pero lo hace con libertad; igual hace con Suárez y Aristóteles.

Los franciscanos llegaron, al parecer, en 1553. Entre 1679 y 1681 fundaron el Colegio de San Diego de Alcalá. Allí se menciona a Briceño como profesor. Pero eso fue por poco tiempo, pues de hecho ese filósofo tan connotado nacido en Chile tuvo su mayor desempeño en Perú y Venezuela. Los franciscanos tuvieron también cátedra de filosofía en La Recoleta (1663) y en otros conventos de estudios.

Los agustinos llegaron en 1595 y tuvieron estudio de artes. Hubo cátedras en las casas de Santiago, Concepción, La Serena, Talca y San Juan de Cuyo. También pidieron tener universidad, pero sin éxito.

Los mercedarios llegaron en 1549. Tuvieron estudios propios, pero también acudieron a las aulas dominicas y jesuitas. Hay un manuscrito de Gaspar de la Barrera, a saber, una dialéctica, con diversas disputas y cuestiones (1706); otro de Alonso de Covarrubias (graduado en la Universidad de San Felipe en 1748), que es un comentario a los libros de la *Física* de Aristóteles; y otro de Francisco Bello (copiado por Juan José Humeres), una *Philosophia Scholastica* (1753-1755).

En *Brasil*, vasta región que no tuvo universidad en la colonia, hubo, sin embargo, varios colegios jesuitas: el de Bahía (1556, aunque hasta 1575 dio los primeros grados de bachiller y en 1575 los de licenciatura y maestro); el de Río de Janeiro (1567); el de San Ignacio, en São Paulo (1554); de Olinda (1576); de Nuestra Señora de la Luz, en San Luis de Maranhão; de San Alejandro, en Belém do Pará; de San Miguel, en Vila de Santos, São Paulo (1652); de Santiago, en Vitória, de Spírito Santo (1654); de Nuestra Señora de la O, en Recife (1678); de Nuestra Señora del Tercio, en Vila de Paranguá, capitanía de São Paulo (1754).

La enseñanza de la filosofía (curso de artes) fue constante en los colegios de Bahía y Río de Janeiro. En los otros era más frecuente que hubiera sólo el curso de humanidades. La enseñanza se apegaba a la *ratio studiorum* de los jesuitas, en la que se pedía seguir a santo Tomás, pero sabemos que se lo hacía con la guía de Suárez.

En el siglo XVIII, en Portugal, hubo un reformador de la educación, que influyó mucho en Brasil, a saber, el marqués de Pombal, a tal punto que a su corriente se la denominó el *pombalismo*. Proponía usar *El verdadero método de estudiar*, de Luis Antonio Verney, oratoriano, y el texto de Antonio Genovesi. Criticaba la enseñanza dada por los jesuitas. Por decreto del propio Pombal, los jesuitas fueron expulsados en 1759 del reino y de sus colonias. Rota la cohesión educativa de los jesuitas (pues eran prácticamente los únicos educadores en el Brasil), el panorama se volvió muy variado, pero fragmentario.

BIBLIOGRAFÍA: Ardao, A., 1994; Benítez, L., 1982; Beuchot, M., 1990, 1996, 1996b, 1998; Borba de Moraes, 1969; Butter Lermen, G.A., 1996; Cordero, A., 1956; Cruz Costa, J., 1957; Crippa, A., 1978; Domínguez Miranda, M., 1996; Dussel, E., 1983; Furlong, G.J., 1952; Gallegos Rocafull, J.M., 1951; García Bacca, J.D., 1953, 1955, 1964; Gómez Robledo, A., 1946; Guadarrama, P., 1982, 1996; Hanisch Espíndola, 1963; Junco de Meyer, 1973; Knabenschuh de Porta, 1996; Lanning Tate, J., 1950, 1979; Láscaris, C., 1970, 1974; Lértora Mendoza, 1980, 1996; Marquínez Argote, G., 1992, 1996; Mayagoitia, D., 1945; Miró, R., 1944; Muñoz García, A., 1996; Navarro, B., 1948,1964; Osorio, I., 1988; Parra León, C., 1934; Pérez de la Cruz, R. E., 2000; Porras Troconiz, 1952; Redmond, W., 1985, 1988, 1998; Rivara de Tuesta, M.L., 1996; Robles, O., 1950; Roig, A.A., 1977; Rubio Angulo, J., 1996; Salazar, R., 1951; Skarica, 1996; Queraltó Moreno, R.J., 1976; Trabulse, E., 1974; Xirau, R., 1970.

10. LA LÓGICA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Walter Redmond

En los siglos XVI y XVII los términos latinos *logica* o *dialectica* (en un sentido general) designaban dos distintos temarios filosóficos (y dos tipos de obras que les corresponden): 1] la *logica minor* —la lógica "formal" (o *Summulae*)— y 2] la *logica major* o *magna* (o *dialectica* en un sentido más estricto) —una serie de cuestiones de ontología, epistemología y filosofía de la lógica y de la ciencia.[1]

La lógica, junto con la filosofía natural (o *physica*) y la metafísica, constituía el núcleo de la enseñanza filosófica. La historia de la filosofía en la época colonial cae en dos fases: el paradigma renacentista moderno en los siglos XVI y XVII y la gradual disolución del paradigma en el siglo XVIII debida al impacto de la "modernidad madura" (de filósofos europeos como Descartes, F. Bacon y Locke, y de científicos como Copérnico y Newton). La lógica moderna temprana formaba parte de la "filosofía clásica iberoamericana" del Siglo de Oro, y era incomparablemente más sofisticada que la lógica "posterior" del siglo XVIII (véase una comparación en Redmond, W., 1998; Muñoz Delgado, V., 1972).

Los documentos de la filosofía colonial eran principalmente dos: "libros de texto", titulados a menudo desde el siglo XVI *cursus philosophi*, y los "tesarios", es decir, listas de tesis defendidas por los estudiantes en los actos académicos (también había tratados especializados). Conocemos la enseñanza de los profesores no sólo por los libros que publicaban en América y en Europa, sino también por los muchos manuscritos, apuntes de clase copiados "en limpio" por sus estudiantes (Redmond, W., 1972).

La lógica no estaba aislada en el programa de estudios universitarios, pues era no sólo teórica sino práctica, porque los alumnos la iban a emplear constantemente en sus estudios posteriores.

Los primeros libros de filosofía publicados en el hemisferio occidental (1553-1554) fueron las lógicas menor y mayor de Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz (agustino, 1584).[2] También trabajaron en la Nueva España Tomás de Mercado (dominico, 1575), quien usó su propia traducción de Aristóteles en la *Lógica*, y Antonio Rubio (jesuita, 1615), cuya dialéctica (*Lógica mexicana*) fue impresa dieciocho veces en seis países europeos y aceptada como la lógica oficial de la Universidad de Alcalá.[3] El primero publicado en Sudamérica (1610) fue la lógica de Jerónimo de Valera (franciscano, 1625); otro lógico peruano fue el Lunarejo (Juan de Espinosa Medrano, 1688), que también escribió obras de teatro en quechua y tomó parte en la controversia culteranista.[4] La poetisa sor

---

[1] El armazón de las discusiones eran ciertas obras "comentadas": en la lógica menor las *Summulae* de Pedro Hispano (siglo XIII, de identidad incierta) y partes del *Organon* de Aristóteles, y en las cuestiones "dialécticas" la *Eisagōgē* de Porfirio, y las *Categorías* y *Analíticos posteriores* de Aristóteles.

[2] *Recognitio summularum* y *Dialectica resolutio*; obras reeditadas varias veces en Salamanca.

[3] Mercado: *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani* e *In logicam magnam commentarii cum nova translatione textus ab eodem auctore*, Sevilla, 1571. Rubio: *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam*, 1603-1641: Colonia (5 ediciones), Lyon (4), Alcalá (3), Valencia (2), París (1), Cracovia (1), Brescia (1), Londres (1); la obra se apodó *Lógica mexicana* en siete ediciones (desde la de Colonia, 1605); hay una edición larga (Alcalá, 1603, y Colonia, 1605) y dos versiones de una edición compendiada. Para la recepción de las obras de Rubio en Alcalá, véase Redmond, 1998b.

[4] *Philosophia thomistica*, Roma, 1688. Fray Alonso sabía purépecha y Rubio náhuatl (tal trilingüismo de los filósofos no era sorprendente en la época colonial); véase Redmond, 1998b. Para el texto de la obra dramática

Juana Inés de la Cruz (1695) escribió una lógica en latín que se ha perdido (referencias en Redmond, W., 1972, p. 136).

Varias actitudes pueden divisarse en la historiografía intelectual del periodo colonial latinoamericano. Al principio se solía denunciar la filosofía de los tres siglos como "atrasada" en comparación con Europa. Pero desde mediados del siglo XX se ha reconocido el valor de las obras del siglo XVIII, y sobre todo su actualidad (pues el "atraso" llegó a ser la travesía del atlántico).[5] Más recientemente se ha producido un gran número de estudios competentes de la filosofía renacentista de los siglos XVI y XVII, mayormente de la lógica (Redmond, W., 1972, y 2000, 2004, 2005). Espinosa Medrano, quien vivía en el Cuzco, es un ejemplo (no es el único) de la comunicación filosófica en ese tiempo: citó más fuentes de su propio siglo que de cualquier otro, incluso por lo menos quince obras publicadas en Europa después de su nacimiento (hacia 1632).[6] Tomó parte en dos controversias europeas contemporáneas: una filosófica (sobre el nominalismo y psicologismo) y la otra literaria (sobre el poeta Luis de Góngora). Además, contribuyó a una *defensio ingenii americani* en la que varios autores peruanos censuran a los filósofos europeos por no reconocer debidamente las excelencias de la intelectualidad peruana.[7]

véase Leibniz, E.A., 1891. También escribió *Apologético en favor de don Luis de Góngora,* reeditado tiempo después por Ventura García Calderón en *El apogeo de la literatura colonial* (1938, pp. 57-186).

[5] Lanning, J.T: "Instead of having a cultural lag of three hundred years behind Europe, there was a hiatus in the Spanish colonies of approximately one generation from European innovator to American academicians [...] [and] as the eighteenth century passed, the gap became less and less" (1940, p. 85); "Guatemalan students in 1785 had an infinitely more varied and adequate grasp of the problems of the learned world than any scientist with teaching experience would expect of undergraduates today" (1956, p. 115). Véase Navarro, B., 1948.

[6] Menciona unos 300 autores en su lógica, y de los filósofos citados un cuarto son antiguos, otro cuarto son medievales, un quinto son escolásticos del siglo XVI, y la tercera parte son autores de su propio siglo XVII. Con todo, el Lunarejo se queja de que no hayan llegado al Cuzco las últimas obras: "juniorum autem libri vel raro veniunt, id fuit in causa cur eorum nominibus nostras pagellas haud ornaremus" (Redmond, W., 1974, 1998, 2000, 2004, 2005).

[7] Una colección de los textos en latín se encuentra en Redmond, W., 2004, 2005, parte 2, pp. 228-234; comentario y traducción española en Redmond, W., 1981b.

Ofrezco una muestra de las discusiones modernas tempranas. En la "lógica formal" discutiré el cálculo proposicional, la lógica predicativa en el marco extensional y la lógica de la posibilidad y necesidad; en la "dialéctica" tocaré la filosofía de la ciencia, una interpretación "revisionista" de Platón y la crítica del nominalismo y psicologismo. También mostraré el uso "práctico" de la lógica con respecto a la libertad humana.

LÓGICA PROPOSICIONAL

En general, la lógica —sintaxis y semántica, lógica elemental y modal— era análoga a (y consistente con) la lógica "clásica" actual, pese a las diferencias en nomenclatura, y tenía la misma finalidad de describir las leyes formales del razonamiento válido.

En la lógica de las proposiciones, Alonso (como los otros lógicos de su tiempo) define la conjunción, la disyunción y la implicación según su función veritativa. Es decir, una conjunción es verdadera si sus oraciones constituyentes (conyuntos) son verdaderas; la conjunción p-y-q ($p \wedge q$)[8] es verdadera si y sólo si p y q son verdaderas. Una disyunción es falsa sólo si ambos disyuntos son falsos, o sea que p-o-q ($p \vee q$) es verdadero si y sólo si p o q o ambos son verdaderos. Una implicación es falsa sólo en el caso de ser su antecedente verdadero y su consecuente falso; es decir, si-p-entonces-q ($p \supset q$) es verdadero si y sólo si p y q son verdaderos o p es falso.[9]

Alonso explica varias reglas de inferencia. Ejemplos:

si p-y-q entonces p ($p \wedge q \therefore p$; también $p \wedge q \therefore q$)
si p entonces p-o-q ($p \therefore p \vee q$ y $q \therefore p \vee q$)
si-p-entonces-q y p entonces q ($p \supset q, p \therefore q$)
si-p-entonces-q y no-q entonces no-p ($p \supset q, \sim q \therefore \sim p$).

[8] Usamos los siguientes símbolos actuales para simplificar la exposición (las letras "p", "q" y "r" hacen las veces de cualquier proposición, y "x" e "y", de cualquier cosa): $\sim p$ (no p), $p \vee q$ (p o q), $p \wedge q$ (p y q), $p \supset q$ (si p entonces q), $p \equiv q$ (p si y sólo si q), $p \ddagger q$ (o p o q; $\sim[p \equiv q]$), $\forall x$ (para todo x), $\exists x$ (existe al menos un x), $a = b$ (a es idéntico con b), $a \neq b$ (a no es idéntico con b), $\Box p$ (es necesario que p) $\Diamond p$ (es posible que p) y $\therefore$ (por consiguiente).

[9] También explicaban —en realidad preferían— la "estricta" ($\Box[p \supset q]$): "es necesario que si-p-entonces-q", o sea que es imposible que p sea verdadero sin que lo sea también q.

Señala varias equivalencias; por ejemplo $\sim p \vee q$ equivale a $p \supset q$ y también a $\sim[p \wedge \sim q]$ (las equivalencias de "De Morgan"). Recalca la diferencia entre la verdad de las proposiciones sencillas y la de la proposición compuesta de ellas; por ejemplo, señala que una proposición de la forma $[p \supset q] \wedge [p \supset r]$ es verdadera aun en el caso de ser falsos todos sus constituyentes p, q y r. Alonso, con sus colegas y estudiantes, sometían cada uno de estos puntos a un escrutinio crítico (referencias en Redmond, W., 1979a-b).

CUANTIFICACIÓN

En la lógica de predicados (el manejo de los cuantificadores "alguno", "todo"…), Alonso, como los lógicos actuales, considera que en la proposición rasgos se atribuyen a las cosas (en "César es hombre", *hombre* se dice de César). Pero su interés principal es el análisis *extensional* de la proposición (el cual se remonta sobre todo al siglo XIV). En este enfoque (llamado hoy *many-sorted*, o cuantificación sobre individuos agrupados) las proposiciones que constan de términos generales (como "hombre") son reducibles a disyunciones y conjunciones de proposiciones de identidad compuestas solamente de términos singulares, es decir, para cosas individuales, como "César" o "este hombre", "ese hombre"…[10]

"César es hombre" puede reducirse por las reglas del *descensus* (o análisis) a la disyunción "César es este hombre o César es aquel hombre". Alonso y sus colegas llamaban "vago" a un término como "este hombre", "ese hombre" (representables como "h_1", "h_2"…). La proposición elemental en el análisis es la identidad "César es idéntico a este hombre" (abreviable como "$c=h_1$", donde "c" denota a César). El análisis de "César es hombre" es la disyunción "$c=h_1$ o $c=h_2$ o $c=h_3$…". En general una proposición de la forma "x es F"[11] se reduce a la disyunción "$x=f_1 \vee x=f_2 \vee \ldots \vee x=f_n$". El análisis de la proposición negativa "x no es F" es la conjunción "$x \neq f_1 \wedge x \neq f_2 \wedge \ldots \wedge x \neq f_n$". La proposición universal (y científica) —un ejemplo actual sería "los electrones tienen carga negativa"— es el resultado de un proceso, minuciosamente controlado por reglas, de inducción (*inductio* o *ascensus*), que puede ilustrarse así ("e_1" denota este electrón… y "n_1" denota esta cosa con carga negativa…):

$$[e_1=n_1 \vee e_1=n_2 \vee \ldots \vee e_1=n_n] \wedge [e_2=n_2 \vee e_2=n_2 \vee \ldots \vee e_2=n_n] \wedge \ldots \wedge [e_m=n_1 \vee e_m=n_2 \vee \ldots \vee e_m=n_n].$$

Tales proposiciones complejas se ven como equivalentes a las proposiciones generales cuyo análisis son.[12] Alonso usa las letras "a" y "b" como cuantificadores para expresar cuantificaciones más complejas. Un ejemplo es *homo es b animal*, representable como $\exists x[Ax \wedge \forall y[Hy \supset (x=y)]]$ (donde "A" y "H" significan *animal* y *hombre*, respectivamente); esta proposición es verdadera en el caso de haber un solo hombre.

Alonso despliega las relaciones entre las proposiciones cuantificadas mediante la técnica del cuadrado de oposición. El cuadrado familiar es:

(1) todo S es P $\forall x[S \supset P]$	(2) ningún S es P $\forall x[S \supset \sim P]$
(3) algún S es P $\exists x[S \wedge P]$	(4) algún S no es P $\exists x[S \wedge \sim P]$

Aquí valen las siguientes relaciones entre estas cuatro formas: $1 \supset 3$, $2 \supset 4$, $\sim[1 \wedge 2]$, $3 \vee 4$, 1‡4, 2‡3.[13] Y muestra además otras formas no usuales, pues como admite cuantificación explícita del predicado, procede a mostrar las posibles combinaciones: si cambiamos sujeto por el predicado, si cambiamos la cuantificación de los mismos. Lo cual hace extraordinariamente compleja y rica su exposición (Redmond, W., 2002, pp. 53 ss.).

Una de las complejas discusiones en las que el fraile toma parte se asemeja a la reciente "teoría de los tipos". El término vago "h_1" guarda una relación de *referencia* (*suppositio*)

[10] Un tratamiento general de la lógica extensional de identidades se encuentra en Redmond, W., 2002.

[11] Aquí, "x" hace las veces de un término individual y "F" de un término general.

[12] En el caso de un número indefinido de individuos, se requiere una garantía de que la inducción sea virtualmente completa (la *constantia*), la cual, donde sea necesario, se agrega a un argumento como metapremisa.

[13] "S" y "P" hacen las veces de sujetos y predicados. Los escolásticos generalmente suponían que los términos tenían aplicación existencial, es decir, que se referían a algo; en este caso, pues, habría que agregar $\exists xSx$ a las formas universales.

a César, pero guarda una relación de *sentido* (*significatio*) al rasgo *hombre*; la relación entre *hombre* y César es la de la *conveniencia* (*hombre* conviene a César). Pero, por ser el nivel lógico de *hombre* inmediatamente superior a César, podemos decir "César es un hombre", y porque el nivel de *rasgo* (*secunda intentio*) es superior a *hombre*, podemos decir "*hombre* es un rasgo". No podemos decir, sin embargo, que César sea un rasgo, porque el nivel de *rasgo* dista "dos veces" de César.

Alonso usa la categoría de "términos complexivos" para dar cuenta de proposiciones relacionales como "Sócrates y Platón discuten [entre sí]". El debate en torno a esta y otras doctrinas era complicado. Alonso y otros lógicos de mediados del siglo XVI, criticaron los análisis complejos de los lógicos españoles anteriores, y simplificaron la materia de sus cursos (Alonso incluso habla de un nuevo "Siglo de Oro" en la enseñanza de la lógica). Sin embargo, previene contra el *dumbing down* del programa de estudios, pues, dice, no hay que "defraudar a los estudiantes en una sola jota ni una tilde".[14] En realidad, puesto que se supone que la lógica antes de G. Frege y C. S. Peirce no contaba con una teoría general de las relaciones, la reflexión de Alonso y sus colegas es de interés histórico (Bochenski, 1956, p. 434; W. y M. Kneale, 1962, pp. 42, 324, 510-511). Además, cualquier maestro de lógica se asombraría hoy al escuchar que Alonso haya considerado "sencilla" a su lógica formal.

LÓGICA MODAL

El tratamiento de la modalidad (posibilidad y necesidad) en el periodo colonial (tanto en la lógica como en la metafísica) era parecida a la sintáctica y semántica modales desarrolladas en el siglo XX. A los metafísicos escolásticos, una *praecisio* les daba acceso a la posibilidad. Pues para considerar la esencia del ente debían aislarlo de su *esse*, y el ente enfocado sin existencia es el ente como posible. Por ejemplo, el jesuita peruano José de Aguilar (1708) introduce su tratamiento de la posibilidad definiendo "ente" como lo lógicamente coherente o "autoconsistente" (lo que "no es contradictorio que exista").[15] La *praecisio* corre pareja con la *epoch* o "reducción" del fenomenólogo Edmundo Husserl, por la cual pone la existencia entre corchetes para contemplar el *Wesen*, lo que le permite hablar de la posibilidad como tal (véase la comparación de Husserl y santo Tomás de Aquino hecha por Stein, E., 1993, pp. 35-36).

Pero el estudio de la modalidad por los autores premodernos no sólo se parece a la fenomenología actual. Los debates en que los metafísicos y lógicos tomaban parte nos recuerdan las disputas recientes acerca de la modalidad en la filosofía analítica; en realidad su lógica modal es básicamente igual a la nuestra. Su análisis de la posibilidad como consistencia compatible con el ser necesario y real ($\Box p \supset p$ y $p \supset \Diamond p$), y su consideración de los entes concretos posibles ("criaturas posibles") evocan discusiones actuales en torno a la semántica de los mundos posibles. Y en la sintaxis, su tesis tradicional de la necesidad de la posibilidad es demostrable en el sistema modal S5 de C. I. Lewis.

Los lógicos escolásticos usaban varios cuadrados para mostrar el estado lógico de la necesidad y posibilidad; he aquí el fundamental:

es necesario que p $\Box p$[16]	es imposible que p $\sim\Diamond p$ ($\Box\sim p$)
es posible que p $\Diamond p$	es posible que no p $\sim\Box p$ ($\Diamond\sim p$)

Aquí valen las mismas relaciones que en el cuadrado de la cuantificación (y también de otros operadores: epistémicos, temporales...), y fray Alonso nota este paralelismo. También analiza las relaciones complejas entre varios tipos de proposiciones modales; por ejemplo, la modalidad *de dicto* (en la que el operador modal rige una proposición compleja como $\Box[p \supset q]$) y *de re* (donde rige una parte, $p \supset \Box q$). Este ejemplo exhibe la necesidad de la consecuencia (*necessitas consequentiae*) y la necesidad del consecuente (*necessitas consequentis*), respectivamente.

[14] *Recognitio summularum*, Salamanca, 1573, p. 83, col. B. Para la controversia sobre la enseñanza universitaria véase Redmond, 2004, 2005, primera parte.

[15] *Cursus philosophicus dictatus Limae*, Sevilla, 1701. Véase Redmond, 2002c. Las monjas carmelitas de Ayacucho han recopilado el texto de la metafísica de Aguilar en la computadora como parte de un proyecto de la Pontificia Universidad Católica del Perú (el Cd-Rom está disponible).

[16] Agrego los análogos símbolos actuales.

Una cuestión clave en la lógica modal reciente ha sido cuál de los muchos sistemas modales (descritos por Lewis y otros) es ontológicamente fundamental. La respuesta depende de la iteración de los operadores. Por ejemplo, si se juzga que la necesidad misma es necesaria ($\Box p \supset \Box\Box p$), el sistema S4 de Lewis será aplicable (a ciertas áreas), pero si también se acepta la necesidad de la posibilidad ($\Diamond p \supset \Box\Diamond p$), el sistema S5 será válido. Muchos filósofos consideran que S5 es el sistema modal "completo y básico" que refleja el sentido "absoluto" de la modalidad.[17] Es interesante que Tomás de Mercado avala modalidades iteradas para ciertas proposiciones "divisas singulares", como, por ejemplo "Pedro necesariamente es contingentemente blanco". La necesidad de la contingencia se encuentra en la tradición escolástica y define el sistema S5.[18] Además, Mercado ofrece datos para construir una lógica temporal basada en la cuantificación (Campos, 1996).

Veamos un comentario sobre la modalidad de Espinosa Medrano. Le gusta refutar a las novedades de sus contemporáneos: "no porque sean nuevas sino porque las tratan de vender como originales cuando no lo son" (*Philosophia thomistica*, portada) (Redmond, W., 1974).

Uno de sus blancos favoritos es Juan Caramuel de Loblokowitz (1682), quien se propuso eliminar la modalidad del programa de la lógica, reduciendo la posibilidad y la necesidad a proposiciones asertóricas que no hicieran mención de ellas. Caramuel compuso el siguiente cuarteto, felicitándose por haber liberado a los alumnos de lógica de este tema tan engorroso (había un dicho medieval: *de modalibus non gustavit asinus*):

Stagirita crucem hic ubi declarare modales
Coeperat ingeniis fixit Aristoteles:
Illas ad reliquas summa brevitate reduco,
Antiquamque brevi tempore tollo crucem.

[El Estagirita levantó una cruz para las mentes
Al introducir las proposiciones modales,
Mas yo sin ambages a las demás las reduzco,
Derribando así sencillamente la antigua cruz.]

Pero Espinosa descubrió un pasaje en otra obra de Caramuel en que éste, *usando una proposición modal*, se defendía contra un tal Bossio. Y el Lunarejo le brindó esta respuesta:

Desine, Caramuel, priscum vexare modorum
Schema, quod ingeniis asseris esse crucem,
Quam si sustuleris, perdet te Bossius; ergo
Stare crucem tolera, qua est tibi parta salus.

[Ya no vejes, Caramuel, los modos de antaño,
Que "cruz para las mentes" llamas, pues de
[derribarla
Bosio te gana; conque deja que siga de pie
Aquella cruz que tu redención ha obrado.[19]]

Después de su tiempo, sin embargo, no le ha ido bien a la modalidad en la filosofía (el mismo Frege, formulador de la lógica clásica alrededor de 1900, relegó la lógica modal a la psicología, curiosamente pues era antipsicologista. Pero le habría alegrado al Lunarejo saber que gracias a filósofos del siglo XX como Lewis y S. Kripke, la modalidad ha vuelto a recobrar su debido lugar en la filosofía.

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

En su *Lógica mexicana*, Rubio, "el más importante de los jesuitas", elaboró una teoría "sistematista" de las relaciones entre la lógica y la ciencia (Rubio ofrece ejemplos en la física y en la geometría).[20] La considera como una contribución original; dice que

esta teoría, que nosotros ideamos hace tiempo, la avalan últimamente el doctor Francisco Suárez [1617] y el doctísimo padre Gabriel Vázquez [1604] de nuestra Sociedad.[21]

[17] Hughes, G.E., 1968, p. 79. Pues indica un aspecto de la realidad misma sin referirse a nuestras concepciones de ella (es decir, no es psicologista).

[18] Véase Campos Benítez, 2006. La contingencia ("es posible que p y es posible que no p") también es necesaria en S5; véase Knuuttila, S., 1993; Redmond, 2007.

[19] P. 26, párr. 9 y p. 27, párr. 12; Esponoa se refiere a la *Theologia Fundamentalis*, fund. 57, de Caramuel y a su carta a Ángel Bossio.

[20] Cita de Risse, W., 1970. Rubio trata del tema en las *Quaestones prooemiales* de la *Lógica mexicana*. Véase Redmond, 1984.

[21] Habla específicamente de la quinta cuestión proemial; Colonia 1605, col. 74. Suárez: *Disputaciones Metafísicas*, vol. 2, dis. 44; Vázquez: comentario a la primera parte de la *Suma teologica* de Aquino, tomo 1, dis. 9, n. 2.

Una ciencia no es una bolsa suelta de conceptos, pues tiene estructura interna, y la lógica "entrega" al científico los instrumentos con que construye y analiza esta estructura.[22] En el caso ideal la estructura es formulable como un sistema axiomático, es decir, una red de inferencias que descansan a la larga sobre principios. La ciencia es general; trata, digamos, de "el electrón" como tal, si bien sus averiguaciones evidentemente valen para los electrones individuales. La ciencia es necesaria en el sentido de que intenta describir las leyes naturales. Cada ciencia tiene como meta identificar una clase especial de rasgos de la materia que investiga, a saber, sus "propiedades (*passiones*, *propria*)"; un ejemplo sería la propiedad de *tener carga negativa*.

Los hombres de ciencia también son lógicos en el sentido de que trabajan con la estructura lógica de lo que estudian. Rubio explica que emplean la lógica de dos maneras complementarias. Comenzando con ciertos contenidos fundamentales llamados "simples (*simplicia*)", consignan principios, averiguan sus consecuencias y forman éstas en un sistema (la red relacional es distinta en cada ciencia). Tal es el papel *constructivo* (*compositorius*) de la lógica en la ciencia. Su aspecto *analítico* (*resolutorius*) entra en juego cuando el científico, en sentido contrario, traza los senderos inferenciales hasta los principios y los términos de que constan.

La lógica misma es una ciencia y por ende tiene una forma axiomática compuesta de términos, proposiciones, inferencias y estructura necesaria. Pero la lógica es única por carecer de una materia propia en el sentido de que aplique su contenido específico a la materia de las varias ciencias; diríamos hoy que la lógica usa "variables".

Rubio define la construcción y el análisis como relaciones (*compositorias*) y sus conversas (*resolutorias*). La construcción, por ejemplo, envuelve una relación *constitutiva*: los términos constituyen enunciados, los enunciados componen inferencias, y éstas se vinculan para integrar el sistema.[23] El análisis es la relación conversa de *constar de* (x constituye y = y consta de x): el sistema consta de inferencias, las inferencias de enunciados y los enunciados de términos.

Rubio describe la estructura del enunciado en función de tales pares de relaciones. Ve el predicado de un enunciado como la relación de *ser dicho de* y el sujeto como la relación conversa de *ser aquello de lo que se dice algo*. Tales relaciones, en general, son las propiedades (*passiones*) que el lógico estudia y procura identificar. Se distingue así el papel "científico" y el papel lógico del investigador. Como científico dice: "el electrón tiene carga negativa" (*electrón* y *carga* serían los contenidos "simples"), pero, como lógico, trabaja en un nivel superior; dice que: *tener carga negativa* es un predicado que se dice de algo, y que *electrón* es un sujeto del que algo se dice.

La ciencia y la lógica, pues, se ocupan de distintos tipos de propiedaes. *Tener carga negativa* es una propiedad real, porque las partículas subatómicas se encuentran en el mundo. Pero las propiedades de que trata el lógico son "construcciones mentales" (*entia rationis*) en el sentido de que las aplica a las cosas como son en la mente, no como son en la naturaleza. El lógico aplica la propiedad lógica de *ser dicho de* a la propiedad en tanto que conocida de *tener carga negativa*; el científico aplica la propiedad real de *tener carga negativa* a los electrones. Las propiedades lógicas, llamadas "de segunda intención", convienen a las cosas en su "ser de conocido" (*esse cogniti*); en cambio las propiedades reales son "de primera intención".

La teoría de la lógica puede formularse así: la lógica estudia y en algún sentido construye relaciones de nivel superior, atribuyéndolas a los entes reales investigados por las (otras) ciencias. Es evidente que Rubio no hace ciencia "experimental" aquí, sino lo que llamaríamos hoy "filosofía de la ciencia".

PLATÓN Y LOS PERIPATÉTICOS SOBRE LO POSIBLE

Juan de Espinosa Medrano presentó una original *Defensio Platonis* en su tratamiento del problema de los "universales".[24] La cuestión —tanto en su tiempo como en la actualidad—

[22] Estos *modi* o *instrumenta sciendi* evocan los *tropoi epistēmēs* de Aristóteles (*Metafísica*, 995a 13).

[23] Hoy describimos un sistema de lógica definiendo su vocabulario, las reglas de formación de sus fórmulas y sus reglas de inferencia (con la modalidad).

[24] *Philosophia Thomistica*, libro 2, sobre los universales, disertación 2, pp. 52-69. Véase Redmond, W., 1974, 1998. Hay una traducción española del texto hecha por Redmond, W., 1969b.

versa sobre la índole de los rasgos generales. ¿Precisamente qué cosa es aquel *tener carga negativa* que es un rasgo general que comparten los electrones concretos?

Espinosa agrupa a los tomistas (seguidores de santo Tomás de Aquino, 1274) y los escotistas (discípulos de Juan Duns Escoto, 1308) como "peripatéticos"; defendían varias versiones del "realismo", según el cual los universales son más que meras palabras (nominalismo) o simples pensamientos "privados" (psicologismo). Puesto que los rasgos *pueden* o *podrían* convenir a las cosas individuales, estos filósofos hablaban de los universales en términos modales: como "esencias o naturalezas o entes *posibles*" o simplemente *possibilia*.

Espinosa pregunta en primer lugar qué entienden los peripatéticos por "entes posibles". Para ello, aísla cuidadosamente los elementos que encuentra en las dos teorías, la escotista y la tomista, y de ellos formula una definición peripatética común del rasgo general posible. Los tomistas y los escotistas afirman que los universales tienen el ser esencial ("son" sólo como esencias), no se cambian, son independientes del tiempo y del espacio y —lo más importante— son distintos tanto de las cosas concretas como de Dios. Además, dice, todos los peripatéticos rutinariamente rechazaban lo que suponían que era la teoría de Platón, según la cual los universales o ideas existen *aparte* de las cosas concretas que las encarnan.

Entonces, Espinosa analiza la postura de Platón. Comienza cuestionando las usuales interpretaciones neoplatónicas o aristotélicas de las ideas platónicas: que sean un aspecto de Dios o que existan por sí mismas aparte de las cosas. Concluye que Platón, a juzgar por su intención —la cual fue identificar el objeto del conocimiento humano— sólo tenía que describir sus ideas, así como los peripatéticos han descrito sus esencias posibles. Dicho de otra manera, lo que Platón dijo de sus ideas ya *está contenido* en lo que los peripatéticos han dicho de los *possibilia*. Por consiguiente, razona Espinosa, si las esencias peripatéticas no existen fuera de las cosas, entonces las ideas platónicas tampoco existen aparte. Espinosa *no* infiere de las palabras de Platón que las ideas "existan" o no aparte de las cosas. Pero es claro que

> los peripatéticos, de buena o mala gana, han platonizado, y al atacar a Platón se han herido a sí mismos.

Esta extraordinaria tesis del Lunarejo, su

> defensa de Platón y demostración de que los aristotélicos no lo han refutado bien e incluso que de más conformidad con sus propios principios han platonizado (*ibid.*, "Teorema v" que introduce párr. 37)

parece correcta y contradice la interpretación usual de Platón en la controversia sobre los univerales. El Lunarejo hace hincapié en su originalidad; su teoría, dice,

> no ha sido propuesta hasta ahora, que sepa yo, si bien Flandria y Araújo la han favorecido en parte.[25]

Los escolásticos, pues, consideraban el rasgo universal como *lo posible*. El rasgo *hombre*, por ejemplo, "sería", en algún sentido, aun en el caso de no haber ningún hombre a quien conviniera. Esta reflexión sobre la posibilidad, sobre todo su "fundamento", es de interés hoy en día, cuando hay un renovado auge en la metafísica y la lógica de la modalidad. El Lunarejo menciona varias posiciones acerca de la fundamentación de lo posible. En general los escolásticos consideraban la posibilidad como "real"

> en el sentido de que no es ni una construcción mental [*ens rationis*], ni una quimera, ni una nada [...] (pár. 28)

y la asociaban con las *rationes* del entendimiento divino que describió san Agustín y que a su vez remiten a las ideas platónicas. Para algunos, lo posible era algo objetivo (ya sea en sentido positivo o negativo) e intencional, por tener un *esse cogniti* (como el "contenido" de las *rationes*). Pero para otros, como el escotista Juan Ponce, son "completamente independientes de Dios en su ser".[26] Espinosa Medrano acepta en general el análisis escolástico de los *possibilia*, y si bien es consciente de su ambiguo estado ontológico, responde a quince objeciones en su contra.

---

[25] *Ibid.*, párr. 38. Domingo de Flandes o Flandria (dominico, 1500) y Francisco de Araújo (dominico, 1664).

[26] S. Knuuttila los llama "un área *a priori* de lo inteligible", *Modalities in Medieval Philosophy* (1993), pp. vii y 136, Ponce escribió *Cursus philosophicus ad mentem Scoti* (1643).

UN PLANTEAMIENTO OBJETIVO

La proposición *el electrón tiene carga negativa* encuentra su paralelo en el juicio sintético *a priori* de Kant.[27] Es claro, sin embargo, que los escolásticos suponían una semántica realista, no idealista. Para Rubio y sus compañeros, pues, el papel "constructivo" del científico (descrito arriba) puede ser todo menos arbitrario, porque la teoría que el especialista ensambla debe correr pareja con la materia que estudia, como ésta es en sí misma. Aun las construcciones mentales (*entia rationis*) del lógico, aunque no convengan a las cosas reales, tampoco son aleatorias, pues el lógico se propone dar cuenta del proceso noético, el cual también forma parte de la naturaleza.

En la revisión final de su obra, Rubio presentó una teoría objetiva de la ciencia, que contiene una interesante refutación del nominalismo y psicologismo (la edición de Alcalá de 1610, pp. 46-47). El trasfondo es la cuestión del "objeto" de la ciencia y de la lógica, es decir, la materia que el profesional investiga. Con este propósito, Rubio usa una noción común al final del siglo XVI: el "concepto objetivo", que él llama "significado" o "realidad (*res*) significada".[28] El estudio científico, dice, no se constata principalmente ni en el discurso del investigador ni en su pensamiento.

La investigación se centra más bien en aquello que el lenguaje expresa y aquello a que el pensamiento remite; a saber: las realidades *significadas*, o, diríamos hoy, su "contenido". En el siguiente pasaje, cuando Rubio habla de los conceptos "reales", se refiere a los conceptos "formales" (o "subjetivos") que integran la "operación mental" de algún pensador concreto, su estado y proceso psíquicos (ambos "reales"). Tales conceptos concretos contrastan tanto con los significados como con las palabras que les corresponden. La siguiente explicación es análoga a la distinción actual entre la *proposición* (encarnando "significados" y relacionada con los estados de cosas), la *oración* (compuesta de palabras) y los *juicios* (mentales). Aquí Rubio usa el ejemplo clásico del hombre visto como "animal racional":

Cuando decimos "el hombre es animal racional", no queremos decir que la palabra "hombre" sean las dos palabras "animal racional" (pues es falso), sino que nos referimos sólo a la realidad significada por las palabras "animal racional".

Es igual el caso de la oración mental, entendida como los conceptos reales de un entendimiento. Esta tesis se demuestra de la siguiente manera:

Lo que las palabras significan por convenio, los conceptos significan naturalmente. Además, así como la palabra "hombre" no [es] las palabras "animal racional", el concepto y el proceso mental que corresponden a la palabra "hombre" tampoco son los conceptos mentales que corresponden a las palabras "animal racional".

Por lo tanto, así como llamamos [a] algo una palabra sólo por razón de su significado, hacemos lo mismo con los procesos y conceptos [mentales]. Pues como es falsa la oración

la palabra "hombre" [es] las palabras "animal racional",

así, es falsa también [la oración]

[el concepto y el proceso mentales que corresponden a la palabra "hombre" son] el concepto y proceso que corresponden a las palabras "animal racional".

Por consiguiente, como hay que tomar la primera oración no como palabras sino en función de los significados de sus palabras, así hay que tomar la segunda proposición no como conceptos sino por los significados de sus conceptos.

Juan de Espinosa Medrano también se empeña en refutar el nominalismo y el psicologismo. Durante la "moda de Rubio" (la primera mitad del siglo XVII, cuando sus cinco obras se editaron más de cincuenta veces en siete países europeos), se desarrolló un movimiento nominalista y psicologista en España. Las figuras clave eran los jesuitas Pedro Hurtado de Mendoza (1651), Rodrigo de Arriaga (1667) y Francisco Oviedo (1651). Espinosa, en efec-

[27] La división kantiana de los juicios es una versión de la doctrina escolástica de los *predicabilia*, los cuales son géneros de predicados que diferencian las clases de enunciados. Si el predicado es "esencial" la proposición que expresa repite lo que está en la noción del sujeto; tal es el juicio analítico de Kant. El enunciado cuyo predicado es informativo pero contingente (no necesario) corresponde al juicio sintético *a posteriori* de Kant. El juicio sintético *a priori* de Kant, en términos escolásticos, es el enunciado cuyo predicado es una *passio* (el enunciado científico para Kant y los escolásticos).

[28] *Res* incluye "entes abstractos". Vázquez introdujo la noción del concepto objetivo que dejó huellas en la filosofía posterior, tanto escolástica como moderna.

to, escribió su lógica para refutar a estos filósofos. Los critica en muchos puntos, pero se opone principalmente a su propensión a privilegiar "*vox et conceptus absque re*" la palabra y el concepto a expensas de la realidad.

El Lunarejo refuta a su satisfacción los argumentos a favor del psicologismo y nominalismo, pero lo que más le irrita es la pretensión de sus promotores de ser originales. Es su deleite hallar pasajes de otros filósofos anteriores donde dijeron lo mismo que estos jesuitas. En efecto, dice, ellos representan el *cuarto* brote de estas doctrinas en la historia de la filosofía. El nominalismo o psicologismo han aparecido tres veces ya: en los tiempos de Heráclito (en el siglo v a.C., con el río al que no pudo entrar dos veces), Roscelino (en el siglo XI, con su "soplo de la voz"), y Guillermo de Ockham (en el siglo XIV, con su "navaja"). Espinosa compone lo que espera que sea su último epitafio:

Me Ockhami sectam Hurtadus revocaret ab Orco
Ter functam; at quarto nunc sequor Eurydicen;
En jaceo, ingeniis non tanta potentia in umbris,
Vox et conceptus absque re larva sumus.

[A mí, secta de Ockham, tres veces fallecida ya,
Hurtado del infierno me vuelve a sacar,
y ahora por cuarta vez sigo a Eurídice;
Heme aquí, fantasma impotente, en las sombras-
palabra y concepto sin realidad] (p. 38, párr. 34).

Con todo, Espinosa Medrano (y tal vez F. Brentano, Frege y E. Husserl) se decepcionaría si viera los recientes rebrotes del nominalismo y psicologismo, por ejemplo, los que declaran que el propósito de la lógica ya no es lograr la claridad sino imitar la vaguedad del pensamiento y la ambigüedad del lenguaje.

LA LÓGICA EN OTRAS DISCIPLINAS

Gran parte de la filosofía más interesante y original la hacían los escolásticos en la teología. Un ejemplo de tal uso "práctico" de la lógica fue la controversia *De Auxiliis* del Siglo de Oro: el hombre ¿cómo puede actuar libremente si Dios causa y conoce su acto?[29] La discusión incluye varios temas fundamentales en la filosofía, como la antinomia entre la libertad y la determinación, la semántica modal, la lógica temporal, la relación implicativa y los estados de cosas contrafácticos.[30]

Varios americanos escribieron sobre la cuestión, como los jesuitas mexicanos Matías Blanco (1734) y Antonio Peralta (1736). El *Funiculus triplex* (*La cuerda de tres cabos*) de Blanco fue publicado póstumamente en México, y las dos obras de Peralta aparecieron en México y Europa.[31]

Blanco usó la lógica proposicional para reconciliar la libertad humana con la omnipotencia divina; su solución "disjunctiva" en efecto es parecida a la ofrecida recientemente por W. Norris Clarke (Redmond, W., 2004; Clarke, S.J., 1994, p. 206). La decisión libre que "Pedro" (un comodín por cualquier hombre) ha de tomar es una disyuntiva entre dos alternativas; Blanco da el ejemplo de "amar" y "odiar", para los que usa los símbolos proposicionales "B" y "C" respectivamente.[32] El acto divino en relación con la decisión de Pedro es *velle*: "querer", y por ende "actualizar"; es decir, si Pedro hace una elección, Dios debe actualizarla de alguna manera. Sin embargo, si Pedro opta por amar (B), Dios no puede simplemente "querer" que Pedro ame ni actualizar B, porque Pedro —supone Blanco— no sería libre. El objeto del *velle* divino es más bien la misma *disyunción* de B y C; es decir, Dios actualiza "B *o* C". Si indicamos la disyunción como [B‡C] y usamos "Q" por el *velle* divino, la tesis de Blanco sería:

$$Q[B \ddagger C]$$

"Dios quiere que B o C".[33] Blanco recalca que Dios determina "*esta disyunción* [B‡C] en

[29] Los contrincantes principales eran Luis de Molina (jesuita, m. 1600), Domingo Báñez (dominico, m. 1604) y Suárez. Véase Redmond, 2007; también sobre "la lógica de Dios", 1994 y 1994b.

[30] Molina habló de los "mundos posibles" (*ordines rerum et circumstantiarum earum*).

[31] Blanco: *Tractatus de libertate creata sub divina scientia, voluntate et omnipotentia/ Funiculus triplex, divi Thomae praemotione, Scotico comitante decreto, et scientia media contextus*; 1746; Peralta: *Dissertationes scholasticae de divina scientia media*, 1725, y *Dissertationes scholasticae de divinis decretis*, 1727; las dos obras fueran reeditadas en Amberes en 1743.

[32] Es la libertad "de especificación"; Blanco también trata de la libertad "de contradicción": de elegir o no elegir.

[33] La disyunción parece ser exclusiva, la "no equivalencia"; $p \ddagger q =_{df} \sim[p \equiv q]$. El objeto incluye el acto divino de "auxiliar" simbolizado por Blanco como "A": "quiero con referencia a Pedro A y (o B o C)": $Q[A \wedge [B \ddagger C]]$: "*Volo Petro auxilium A, et vel amorem B, vel odium C ipsius Petri*".

vez de otra disyunción", *sin* determinar "este acto [B] de la disyunción en vez del acto opuesto de esta misma disyunción [C]". Blanco cree que su tesis disyuntiva es original, pero menciona que su cofrade S. Izquierdo (1681) ha hablado de una "predeterminación disyuntiva" que varios jesuitas aceptan.

Blanco llama la controversia en torno a la libertad una "guerra" —"no menos violenta por no ser sangrienta". Los tres "campamentos" son 1] los jesuitas con su "ciencia media"; 2] los "tomistas" (dominicos y otros) con su "premoción", y 3] los franciscanos con su doctrina escotista de la "decisión concomitante". Pero piensa que ya es hora de que los enemigos "se den la mano y los brazos, para abrazarse", pues cree que su solución "disyuntiva" es capaz de reconciliar las teorías, trenzándolas como tres "ramales" en una sola "cuerda" (tal es el sentido del título de su libro).

Blanco se siente "enviado" por cada ejército a salir al campo de batalla para hacer las paces con los otros. Y con este propósito pide a los guerreros que declaren una *tregua* para reflexionar sobre su propia solución.[34] Con todo, no quiere ser un árbitro que juzgue entre sus posturas, sino *caduceator* (embajador de paz); tampoco quiere ser actor en el drama intelectual, sino el *tibicen* (flautista) que lo acompaña con música.[35]

Ve el problema en el fondo como semántico, y divisa una "discordia concorde" oculta detrás de "la disparidad e incompatibilidad de nuestras palabras". Sugiere, pues, que los jesuitas transijan sobre el lenguaje, empleando los términos de sus oponentes. Cita la *Eneida* de Virgilio para ilustrar su punto (2:389-390 y 391 y 2:391-393). Después de la caída de Troya, el troyano Eneas, errando con sus soldados entre los ardientes escombros de la ciudad, derrotó a una banda de griegos capitaneada por un tal Androgeo. Después de la escaramuza, Corebo, uno de los soldados troyanos, exclamó (Blanco cita sus palabras):

Sigamos, compañeros, adonde la fortuna
[primero señale
el camino a la seguridad y se muestre favorable.
Cambiémonos de escudos, y los emblemas de los
[griegos embracemos.
¿Quién preguntará si, en un enemigo, es por
[engaño o valor?
Ellos mismos nos prestarán las armas.

Exhorta, pues, a sus compañeros a vestir la armadura de los enemigos. ¿Por qué los jesuitas, pregunta, que usan la ropa de los muchos pueblos donde predican el evangelio, no se ponen la "vestimenta intelectual" de los escotistas y tomistas para expresar la verdad que todos aceptarían? "Ahora el jesuita", como aquel Corebo,

tras hablar así,
viste el casco de Androgeo con cimera y el bello
emblema de su escudo
y la espada argiva se ajusta al costado.

No todo, sin embargo, es paz y amor. Con el afán de distinguir entre lo que considera la teoría auténtica de santo Tomás y la interpretación falsa del dominico Báñez, llama a ésta "tomística" y acuña la palabra "tomasiana" para aquélla. Blanco parece admitir lo tomasiano a su reconciliación, pero no lo tomístico.

CONCLUSIÓN

La lógica de la época colonial latinoamericana no es, pues, según lo que hemos visto, de puro interés histórico. Toca temas que abarcan lo que hoy se estudia como "extensiones" de la lógica, como son la lógica modal y temporal; incluye la filosofía de la ciencia y roza con la ética y con la teología. Muchas de las cuestiones que plantearon estos pensadores siguen discutiéndose hoy en día. Pero una gran parte de la "filosofía clásica iberoamericana" (sobre todo en la lógica, metafísica y teología) aún está inexplorada. Por otro lado, se va reconociendo cada vez más el valor de la escolástica renacentista, y se multiplican el número de estudios excelentes. Urge recuperar esta riqueza filosófica, y hay que comenzar rescatando las obras, impresas y manuscritas, para ponerlas a la disposición de los investigadores.

BIBLIOGRAFÍA: Beuchot, M., 1987, 1989, 1990, 1991, 1992, 1996b, 1996c; Bochenski, J.M., 1956; Cam-

[34] Sus esfuerzos apaciguadores no tuvieron éxito porque hoy la guerra en torno a estas cuestiones es tan encarnizada como siempre en la teología igual que en la filosofía tanto analítica como fenomenológica. Véase una bibliografía reciente en Redmond, 2004.

[35] El *caduceator*, con su bastón (*caduceus*), proponía las condiciones de paz durante una tregua, y el *tibicen* tocaba la *tibia* (el *aulos* griego) en el teatro y en otras ocasiones.

pos Benítez, J.M., 1992, 1993, 1994, 1996, 1998, 1999, 2000, 2001, 2003, 2006; Clarke, S.J., 1994; Espinosa Medrano, J. de, 1662; Hughes, G.E., 1968; Kneale, W. y M., 1962; S. Knuuttila, S., 1993; Lanning, J.T., 1940, 1956; Leibniz, E.A., 1891; Mercado, T. de, 1986, 1994; Navarro, B., 1948; Orrego, S., 2006; Redmond, W., 1969, 1969b, 1970, 1970b, 1972, 1974, 1979, 1979b, 1979c, 1979d, 1981, 1981b, 1981c, 1982, 1983, 1983b, 1984, 1984b, 1984c, 1985, 1987, 1987b, 1990, 1991, 1992, 1992b, 1993, 1994, 1994b, 1995, 1998, 1998b, 1999, 1999b, 2000, 2000b, 2001, 2002, 2002b, 2002c, 2002d, 2003, 2003b, 2004, 2005, 2007; Risse, W., 1970; Romero Osorio, I.O., 1988; Stein, Edith, 1993; Vera Cruz, A. de la, 1989b.

11. LA FILOSOFÍA DEL BARROCO

Samuel Arriarán

¿QUÉ ES EL BARROCO?

Quizás uno de los conceptos más complejos sea actualmente el de barroco. Sin embargo, hay que señalar que recientes investigaciones parecen definirlo como otro tipo de modernidad y otro tipo de racionalidad. Lo que va quedando claro entonces es que ya no se trata de un concepto reducido al arte. ¿Y cómo redefinir este concepto en América Latina? Aquí habría una memoria subalterna que no corresponde a la historia de la memoria occidental institucionalizada. Para determinar las posibilidades y sentido de esta memoria subalterna ligada estrechamente a la vitalidad popular, se recurre al concepto de barroco. Será necesario entonces subrayar que el barroco goza de una revaloración positiva en la filosofía y en las ciencias sociales. El concepto liberado de su significación que lo reducía en el pasado a una cuestión de estilo artístico opuesto al modelo clásico, hace referencia a la historicidad. Esto significa que expresa una indicación de la historia de la cultura, es decir, un comportamiento cultural de toda una época. Éste se caracteriza como un espíritu o ambiente filosófico correspondiente a un mundo en ruptura, crisis e inquietud extraordinaria. Abarca casi todos los países de Europa y también la mayor parte de los latinoamericanos.

Entre los autores más importantes que han estudiado el fenómeno del barroco, como Lezama Lima, Severo Sarduy, Bolívar Echeverría, Giulio Carlo Argán, Rosario Villari, Norbert Elías, Henrich Wölfflin, Antonio Maravall, Luciano Anceschi y muchos otros, predomina el criterio abierto a una nueva problemática teórica e histórica cultural.[1] Lo que se advierte es la aceptación común de los resultados críticos de la nueva historiografía. Ninguno de los autores mencionados acepta el univocismo interpretativo que reduce el concepto a una sola causa (por ejemplo a la política de la Contrarreforma). Podríamos decir que en la medida en que el barroco ha tenido diversas causas, nos encontramos con un concepto sumamente rico y complejo. Más que cualquier otro concepto, estamos ante una noción problemática cuya definición es todavía incierta y susceptible de diferentes interpretaciones.

La definición del barroco que, en el pasado se reducía al arte, actualmente se ha ampliado extendiendo su significado a todos los aspectos de la cultura, en general. Hay que pensar que este concepto en América Latina resulta muy estimulante. Lo que este concepto nos ofrece es fundamentalmente una perspectiva histórica diferente (con respecto a la visión lineal, progresiva, a la que estamos acostumbrados). Esto significa que se puede pensar la historia a partir de otra lógica. No tanto de desarrollismo económico sino más bien a partir de criterios de transformación cultural.

Aunque ya hay notables avances de investigación sobre el barroco como un concepto que va más allá de lo artístico; sin embargo, todavía falta despejar el terreno para abordar la problemática central: ¿cuáles son las relaciones del barroco histórico con la sociedad de su tiempo? Antes de entrar a América Latina es indispensable examinar a grandes rasgos la problemática del barroco en Europa. Hace fal-

[1] Elías, N., 1982, *La sociedad cortesana*; Maravall, A., 1982, *La cultura del barroco*; Sarduy, S., 1987, *Ensayos generales sobre el barroco*; Argan, G.C., 1987, *Renacimiento y barroco*; Wölfflin, H., 1991, *Renacimiento y barroco*; Villari, R., 1991, *El hombre barroco*; Anceschi, L., 1991, *La idea del barroco*; Lezama Lima, L., 1993, *La expresión americana*; Echeverría, B., 1998, *La modernidad de lo barroco*.

ta diferenciarlo más del Renacimiento. Si bien hay ciertas continuidades estilísticas en cuanto a la pintura, la música y la literatura, la arquitectura, etcétera, sin embargo existen también diferencias filosóficas sustanciales. Estas diferencias se deben ante todo a que el barroco, más allá de sus aspectos formales, es una nueva situación histórica que surge como la reacción frente a los ideales humanísticos del Renacimiento. Esta reacción se caracteriza por un notable desencanto, desilusión y escepticismo. El barroco, entendido entonces no sólo como *un nuevo estilo artístico sino como el comportamiento social y cultural en una época determinada, representa sin duda un nuevo espíritu de negación de los valores de la primera modernidad renacentista*. Esta negación implica dudar de la fe en la razón y en la creencia en las posibilidades ilimitadas del ser humano. Así, el barroco ha sido definido como una voluntad de forma que reacciona frente al espíritu renacentista. Esta reacción se da como representación crítica, irónica, paródica, descentrada de lo humano. Ya no se trata de la apología del hombre sino de mostrar otras realidades menos significativas pero quizás importantes. Es el caso de Caravaggio, que ofrece una representación de cosas mundanas en vez de cosas sagradas. La pintura de santos o vírgenes son simples pretextos para una recreación pictórica. A Caravaggio no le preocupaba la verdad trascendental renacentista. Su única verdad parece ser el color o la luz. Evidentemente hay un uso diferente del espacio y de los colores (el claroscuro característico de su visión tenebrista). La misma visión de Caravaggio se encuentra en muchos pintores como Rubens y Rembrant. Aquí también hay un concepto desacralizado de la realidad. Las cosas más domésticas aparecen dibujadas o pintadas con el único propósito de exaltar lo insignificante. Frente a una iconografía renacentista ya totalmente desgastada por el culto a lo humano y la exagerada obsesión religiosa ahora se trata de negar todo tipo de trascendentalismo. Mientras el estilo renacentista buscaba el sosiego, la tranquilidad, la perfección de la forma, por el contrario, el barroco es algo inquietante y perturbador. No busca la armonía o la quietud espiritual sino que deliberadamente provoca la ansiedad y la disarmonía. ¿Se puede decir que lo que motiva esa inquietud es el espíritu de la época? ¿Qué es lo que provoca tal sensación contraria al éxtasis? En el caso español, si bien se mantienen los temas del cristianismo, sin embargo la forma y los colores coinciden plenamente con los nuevos valores del barroco (entre esos valores se puede mencionar la búsqueda de *otra* realidad. En los pintores españoles del siglo XVII nos encontramos por primera vez con la representación de la carne, sin velo). Esta búsqueda sin duda es parte del movimiento de renovación filosófica de alcanzar de manera directa la verdad. No se trata de formular conceptos o ideas sino más bien de conocer a través de la representación de la carne *otra* realidad.

Es importante conocer estas características del arte barroco europeo, ya que de muchas maneras su influencia llegó a América Latina. Además de la pintura, hay que estudiar y comprender la literatura para apreciar por ejemplo en toda su riqueza, las aportaciones de sor Juana. No sólo necesitamos entender el trasfondo filosófico de las obras de Calderón de la Barca, Gracián, Quevedo, Mateo Alemán, Lope de Vega y Góngora (la inversión de la vida y el sueño, la concepción de la muerte y la fugacidad del tiempo, la realidad como ilusión, la realidad como espejo de un espejo, etcétera), además de todo el trasfondo científico y cultural de la época (me refiero a la tradición del hermetismo, al neoplatonismo y a la ideología de la Contrarreforma). Con base en este estudio podemos considerar que una gran parte del pensamiento latinoamericano (el pensamiento barroco) es un intento de realizar una lectura crítica, es decir, de desarrollar un material analógico a la ciencia (ciencia convertida en analogías), metáfora totalizante de la cultura, y una conversión de todo el léxico del saber en discurso estético. Tal es el sentido no sólo de la obra de sor Juana, sino también la interpretación de autores como Severo Sarduy y Lezama Lima. No es que fueran importantes las ideas científicas como tales, sino que ahora importa la forma poética y metafórica que se les da con base en una personal manera de mezclar diferentes tradiciones culturales de Oriente y Occidente y de las culturas prehispánicas.

LAS INTERPRETACIONES ACTUALES DEL BARROCO

Desde hace muchos años, en diversos países de América Latina han surgido diferentes versiones del barroco. Me referiré a algunas de

ellas tomando en cuenta las fechas históricas, el contexto y el lugar donde surgieron.

a] *La interpretación de Lezama Lima y Severo Sarduy.* Las primeras investigaciones del barroco se ubican en Cuba en la década de los cincuenta especialmente en los ensayos de Lezama Lima. Este autor, como posteriormente Severo Sarduy y Alejo Carpentier, vio cómo se introducían a la escritura una gran cantidad de símbolos provenientes del ámbito de la tradición oral, como fiestas, cantos, costumbres locales, etcétera. Se puede afirmar que estos autores fueron los primeros en llamar la atención sobre la pertinencia de reflexionar acerca de la estrecha relación entre el barroco latinoamericano como diferente del europeo. Este señalamiento tuvo fuertes implicaciones no sólo en la historia de la literatura latinoamericana sino también en la filosofía. En estos autores encontramos una conciencia reivindicatoria de la identidad que proyecta ante el mundo una filosofía barroca, es decir, una conversión de lo universal y lo particular ya no como dilema abstracto sino como mestizaje cultural. No se trata de una filosofía esencialista o de búsqueda de nuestros orígenes metafísicos, sino más bien de una concepción del sujeto ya no en términos racionalistas. En vez de una razón endiosada Lezama Lima nos propone un *logos poético* o, como él mismo dice, un "eros cognoscente" (Lezama Lima, J., 1993).

Para Lezama Lima, América Latina es fundamentalmente barroca. Lo barroco no es sólo europeo o lo transhistórico, como plantea Wölfflin. Es ibérico y americano por los efectos del descubrimiento y la colonización española. En su libro *La expresión americana* planteó el concepto de "era imaginaria". Lo barroco figura como paradigma modelador. Lezama Lima nos habla del barroco como modernidad estética. Se trata de una modernidad mestiza, contradictoria. Hay un imaginario de Oriente (por las Filipinas desde Acapulco) que nos remite a las teogonías andinas y al barroco iberoamericano. Esta teoría que valora ese imaginario no occidental, pasando por el barroco, constituye el núcleo de una modernidad legítima. En su revisión del barroco iberoamericano (como contraconquista) se vuelve una crítica del concepto de modernidad capitalista occidental. Lezama ve en el barroco el mestizaje, arte de contraconquista (no arte de la Contrarreforma), signo de la modernidad latinoamericana. Lezama quiere oponerse al concepto del barroco europeo como asociado a una política conservadora. Por esta razón plantea la idea de contraconquista que perfila la experiencia del mestizaje.

También Severo Sarduy planteó una tesis de la estrategia neobarroca que desafía las tesis esencialistas del sujeto y la nación:

El barroco europeo y el primer barroco colonial latinoamericano se dan como imágenes de un universo móvil y descentrado, pero aún inarmónico […] el barroco actual, el neobarroco, refleja estructuralmente la inarmonía, la ruptura de la homogeneidad, del logos en tanto que absoluto, la carencia que constituye nuestro fundamento epistémico […] La mirada no es solamente infinita: como hemos visto, en tanto que objeto parcial, se ha convertido en objeto perdido […] neobarroco, reflejo necesariamente pulverizado de un saber que sabe que ya no está apaciblemente cerrado sobre sí mismo. Arte de destronamiento y de la discusión (Sarduy, S., 1987).

Lo interesante es que Severo Sarduy mezcló el barroco anticipándose y superando a la filosofía del posmodernismo (la noción de fisura, espacio vacío, significante vacío, deseo eterno, hueco infinito, etc. que postulan autores como Derrida, Lacan y Deleuze).

b] *La interpretación de Juan Carlos Scannone y Carlos Cullen*. Estos autores desarrollaron en Argentina, durante los años setenta, algunos estudios importantes sobre el barroco latinoamericano como un pensamiento no occidental. A partir de las tesis de Ricoeur y de Nietzsche, argumentaron que era mejor desarrollar un pensamiento sobre el *estar* (y no el *ser*) en relación con la tierra y en función de la cultura y la sabiduría popular. El *estar* consiste en lo que Ricoeur denomina símbolo (él reconoce el carácter hierofánico de todo símbolo, toda vez que encuentra en los símbolos del mal una dimensión de éste, que no es reductible a la lógica del ser ni a la ética de la libertad). Para Juan Carlos Scannone, la limitación de Ricoeur es que "no da suficiente lugar a lo válido del momento numinoso y ctónico de la religión, es decir, a lo que podríamos denominar *la verdad del paganismo*, que es asumida (y transformada) por el mestizaje cultural latinoamericano y se encuentra de algún modo en rasgos nietzscheanos de Heidegger" (Scannone, J.C., 1984, p. 61).

En la tradición de la fenomenología hermenéutica hay una innegable continuidad de Heidegger a Ricoeur. Se trata de argumentar, fundamentalmente, en favor de otra comprensión humana. Paradójicamente, la idea de fundamentar un pensamiento no occidental proviene de Heidegger. La conciencia viene a ser entendida como espíritu intencional o como intencionalidad simbólica. Esta intencionalidad es un modo originario de darse el sentido. El símbolo es fundante de la lógica. La comprensión desde *la cultura del pueblo* es un nosotros que experimenta el símbolo. La temporalización es la manera como cada pueblo conforma el espíritu intencional. En América Latina esta temporalización constituye el *ethos barroco* (donde el nosotros mestizo afirma su identidad). La *sabiduría popular* como intencionalidad simbólica tendría como horizonte el mundo del mito (la Madre Tierra) que constituye el sentido del proceso de simbolización. El pensamiento barroco estaría centrado no tanto en el ser sino en el *estar* (como la estructura originaria básica). Esa estructura no está en un *logos*, sino en la naturaleza numinosa y sagrada. Ésta es una forma de la estructura originaria, en la que es posible encontrar un mestizaje cultural. Ricoeur añade algo importante al diferenciar el símbolo del concepto. El primero nunca pasa totalmente a lenguaje conceptual. Hay un lenguaje ligado a lo sagrado, a la vida. En palabras de Carlos Cullen:

El *ethos* popular es la configuración histórica, que va tomando la conciencia popular al hacer su experiencia sapiencial. Es en este contexto que afirmamos que la configuración del espíritu intencional, del *ethos* popular, para nosotros, los latinoamericanos, es el barroco, y esto es lo que tenemos que describir (Cullen, C., 1986, p. 59).

c] *La interpretación religiosa de Carlos Cousiño y Pedro Morandé.* Otros autores en Chile, como Carlos Cousiño y Pedro Morandé, han desarrollado una versión del pensamiento barroco ligado únicamente al espíritu religioso. Quizás el problema de esta versión reside en una lectura apresurada a partir de ciertas conclusiones de una vertiente conservadora del posmodernismo. El principio, ligar lo barroco con la postmodernidad tenía como propósito abrir un amplio espacio de reflexión sobre los rasgos de la época contemporánea a través de la hipótesis de una crisis y recodificación de la cultura y las formas de vida. Se trataba de generar un debate sobre el lugar que ocupan el barroco y la posmodernidad como elementos clave de una teoría actual de la cultura y la sociedad. En este sentido se sometían a examen las ideas en torno a las semejanzas y diferencias entre el agotamiento de la unidad creada por el Renacimiento y el momento presente. El paradigma de lo barroco adquirió pertinencia ante las dificultades para sustituir las explicaciones lineales de la historia y la búsqueda de conciliaciones en todos los ámbitos de la ciencia. Al mismo tiempo, el pensamiento de la continuación y trascendencia del proyecto moderno ofrecía indicios de lo que puede ser el desarrollo futuro de la sociedad. Resultaba así oportuna la exploración del horizonte cultural y social que nos corresponde a la luz de conceptos de gran radicalidad. La conjunción del *ethos* barroco y la posmodernidad convocaba a la tarea filosófica, la sensibilidad estética, el análisis sociocultural y a la epistemología de lo complejo. Además, permitía reunir la experiencia de la modernidad como utopía y drama civilizatorio. Por eso, en América Latina resultaba fecundo iniciar un diálogo filosófico sobre lo barroco y la posmodernidad.[2]

Actualmente este debate es opacado cuando se hace la apología de la religión desconociendo los orígenes históricos y políticos de la modernidad en América Latina. En vez de explicar el pensamiento barroco latinoamericano en el contexto de un proceso de descolonización filosófica, surgen planteamientos que postulan una modernidad religiosa alternativa a partir de la teología jesuítica. Dicha postulación resulta poco convincente en términos de una argumentación filosófica, porque se sustituye con argumentos puramente religiosos (como si el problema del cambio social se redujera a un cambio de iglesias). Según esos argumentos religiosos, hubo un periodo en el que la modernidad ilustrada europea no pudo penetrar. Ese periodo sería el barroco. En él desempeñó un papel importante el catolicismo tradicional, en la defensa de la cristiandad

[2] Una parte de este diálogo filosófico se realizó en el Seminario *Diálogos del nuevo siglo. Barroco y posmodernidad* en el año 2001, en la UNAM, con la participación de Jean Baudrillard, Michel Maffesoli, Bolívar Echeverría, Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Posgrado (publicación pendiente).

frente a la Reforma protestante. Para Carlos Cousiño y Pedro Morandé no es que el barroco en América Latina fuera antimoderno, sino más bien que correspondió a otro tipo de modernidad propiamente religiosa (Cousiño, C., 1990; Morandé, P., 1984). En este sentido afirman que antes de la Ilustración existió una modernidad que no se basó en la racionalidad instrumental. Lo que hay no es entonces una oposición entre dos modernidades: la ilustrada y la barroca (ya que esta última también fue moderna). Mientras que la modernidad ilustrada se apoya en el intercambio mercantil, la barroca se apoya en los rituales de representación y está marcada por la importancia de las tradiciones festivas y orales.

Desde esta perspectiva, la sociedad del barroco no aspira a constituir un público de lectores capaz de gestar una opinión pública racionalizada (tal como sostiene Habermas en el caso europeo). Los lugares del público barroco en América Latina no están dados en los cafés y los clubes, sino en el teatro y en las fiestas populares religiosas. El problema de esta tesis tan sugerente consiste en que reduce la modernidad barroca a una cuestión religiosa. Por ello, esta modernidad se basa en la Contrarreforma católica y en el Concilio de Trento. Aunque no se puede negar cierta huella de la religión en el barroco latinoamericano, sin embargo esto no significa que la modernidad conduzca inexorablemente a la secularización de la sociedad, ni a la reconstitución de un proyecto exclusivamente religioso.

Ahora bien, lo anterior no significa que en contra de una modernidad entendida religiosamente haya que seguir defendiendo (a capa y espada) el viejo proyecto de la modernidad ilustrada. No es que los contenidos sustanciales de la modernidad se reduzcan a la ciencia, a la democracia liberal y a la producción mercantil. Esta posición equivale a absolutizar la modernidad como la única posible. Se descalifican otros tipos de modernidad, como la barroca, con el argumento de ser puramente conservadora y una simple reiteración de la fe. Actualmente este argumento tampoco se sostiene. Nos encontramos entonces frente a un falso dilema: por una parte están autores como Morandé y Cousiño, que reducen la modernidad a lo religioso, lo que implica postular en el presente un retorno a la fe cristiana y una legitimación del intervencionismo de la iglesia católica en la vida política. Por otra parte están los autores, como Jorge Larraín y Néstor García Canclini, que se oponen a todo posible valor positivo de la cultura barroca argumentando un supuesto rechazo de ésta a la modernidad ilustrada (como si la Contrarreforma tuviera en sí un "carácter antimoderno" (Larraín, J., 2004, p. 94; García Canclini, N., 1989, p. 65).

d] *La interpretación del ethos barroco de Bolívar Echeverría.* La importancia de la interpretación de este autor radica en su oposición a quienes descalifican otros tipos de modernidad (como la barroca), lo que simplemente absolutiza la modernidad capitalista ilustrada, lo cual lleva a legitimar la política de los actuales modernizadores posmodernos. No se trataría de descalificar la modernidad barroca solamente por sus vínculos conservadores con la iglesia católica, ni tampoco negar las posibles aportaciones de la modernidad ilustrada. Tan falso es negar los aspectos simbólicos, hermenéuticos y éticos del barroco como negar las posibilidades de la modernidad ilustrada tan sólo por sus vínculos con la racionalidad instrumental.

Frente a las definiciones del barroco como un estilo o comportamiento de tipo conservador, Bolívar Echeverría ha argumentado que en América Latina responde a una situación de conflictividad social; "*tiene ciertamente un aspecto conservador pero también tiene un aspecto liberador ya que responde a un complejo proceso de resistencia cultural*". Esta ambigüedad no debe extrañar, ya que muchos comportamientos de simulación durante el siglo XVII no son otra cosa que estrategias de adaptación y de resistencia cultural (Echeverría, B., 1994).

Quizá la principal carencia metodológica del concepto de *ethos* barroco de Bolívar Echeverría es que le hace falta subrayar el carácter económico y político de América Latina. El problema de este concepto es que, si bien resulta atractivo por su poder explicativo, no llega al presente. Hoy se trata de buscar sobre todo una estrategia de resistencia en las condiciones históricas de la globalización y el dominio neoliberal. Aquí saltan las limitaciones del concepto del *ethos* barroco ya que no puede indicar una política de transformación de la sociedad actual. Bolívar Echeverría es escéptico frente al concepto de neobarroco como una posmodernidad alternativa. Según su argumentación, el concepto de neobarroco no es útil, ya que está conectado con la coyuntura de las vanguardias

europeas del siglo XX. Y como estamos en el momento de la posvanguardia o de la muerte de las vanguardias, resultaría inaceptable o poco útil. De todas maneras, Bolívar no niega la necesidad de una práctica transformadora en la actualidad (Arriarán, S., 2007).

e] *La interpretación analógico-mestiza de Beuchot y Arriarán*. Si la filosofía latinoamericana no se reduce al pasado sino que intenta comprender la realidad actual, hace falta recurrir no ya al concepto de barroco en su formulación inicial (que algunos autores la reducen al siglo XVII), sino a las condiciones impuestas por el proceso de la globalización, del neoliberalismo y de la posmodernidad. En América Latina se puede redefinir la posmodernidad complementando el concepto del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría con el concepto de neobarroco. Este concepto ampliado sirve para determinar un criterio filosófico para explicar nuestro proceso cultural en la actualidad. Esta interpretación es sostenida en Bolivia y en México por Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, quienes argumentan que es conveniente hablar del barroco de un país, pero sin olvidar mantenernos dentro del tema del contexto general. Como tal, es un fenómeno inscrito en la serie de diversas manifestaciones del barroco europeo, cada una de ellas diferentes de las demás y subsumibles bajo la categoría general de la cultura del barroco (Arriarán, S., 1997).

Hay varias razones que justifican el desarrollo de una perspectiva de investigación en torno a los problemas que se generaron por el trasplante histórico del barroco europeo a América Latina. En primer lugar, por la importancia de las imágenes, implica un distinto uso del tipo de sujeto (no racional). El barroco latinoamericano no es europeo (no es la escritura sino la imagen). Nuestro barroco sería lo sensual, que se opone al orden de la razón; lo analógico-icónico, que se opone al orden de la escritura que se vuelve imagen; lo dinámico, que se opone a lo establecido. La vuelta al barroco aparece, entonces, como una suerte de redescubrimiento de una historia distinta, dentro de la cual la imagen tiene una gran importancia. Por último, la revisión de los procesos de la Inquisición. En vez de procesos de dominación mecánica se advierten múltiples juegos de resistencia del mestizaje. Frente a las posiciones fundamentalistas (ya sean de tipo indígena o neoliberal), los autores señalan la necesidad de replantear el mestizaje no como algo negativo sino como algo positivo, ya que atempera los conflictos raciales. Se trata, entonces, de una reconquista del lenguaje del cuerpo a raíz de un notable proceso de analogización de los símbolos europeos a través de los universos imaginarios de los colonizados (Beuchot, M., 2006, 2007).

SOR JUANA DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSÓFICO

El pensamiento barroco se puede ejemplificar con una obra de sor Juana en la que tres estudiantes se encuentran en un apasionado debate teórico. Dos de ellos sostienen argumentos a favor de san Agustín y de santo Tomás. El tercer estudiante interviene argumentando que más allá de los límites del océano se encuentran las columnas de Hércules. Frente a este argumento, los dos escolásticos responden sorprendidos que eso no tiene nada que ver con san Agustín y santo Tomás, a lo que el otro responde que por supuesto, pero que se trataba de abrir los textos (Cruz, J.I. de la, 1969, p. 425). Porque para sor Juana no bastan los textos cerrados. Hay una crítica velada no sólo al dogmatismo de San Agustín y de santo Tomás, sino a la forma misma de practicar la filosofía; esta crítica velada resulta, además de ingeniosa, desconcertante. Sor Juana, como Gracián, no recurre a argumentos lógicos conceptuales (lo cual equivaldría a seguir encerrados en las verdades reveladas por las escrituras). Su pensamiento ingenioso recurre al mito (las columnas de Hércules) para demostrar que se puede abrir el texto a otras interpretaciones. Esta apertura expresa una actitud de cansancio frente al escolasticismo (sobre todo por la inutilidad del debate retórico). Como sor Juana no puede criticar directamente a la iglesia (bajo pena de condenación), recurre a una racionalidad metafórica. Igual que para Gracián, la razón no se reduce a la lógica formal. El símbolo y la alegoría son recursos de otra forma de racionalidad para descubrir verdades.

Si la filosofía no se reduce a la razón ni a la lógica formal, vale la pena replantear hoy la obra de sor Juana. Su importancia actual se debe a dos razones: por un lado, a su posición innovadora desde el punto de vista filosófico,

y por el otro a su transgresión como mujer en el plano moral.

1] La innovación filosófica sor Juana se relaciona con su visión del barroco, diferente del europeo, por lo que no percibimos en ella un solo tipo de simbolismo o de lenguaje sino muchos (como el lenguaje emblemático). Por ejemplo, al combinar símbolos, emblemas y alegorías de diferentes culturas en el "Neptuno alegórico" y en el "Primero sueño". Sor Juana fue influida por la tradición europea en su doble vertiente racionalista y hermética, pero su innovación consistió en transgredir el monopolio de la interpretación o la visión eurocéntrica del mundo (por ejemplo, en "El mártir del sacramento. San Hermenegildo"). Esta transgresión es profundamente innovadora si se tiene en cuenta que por primera vez en la Nueva España surgía un intento original de expresión filosófica barroca. Octavio Paz señaló la absoluta originalidad de sor Juana por lo que toca al asunto y a la forma de su poesía: no hay en toda la literatura española de los siglos XVI y XVII nada que se parezca a ella (Paz, O., 1982). Puede decirse también que parte de la originalidad de sor Juana radica en la incorporación de símbolos prehispánicos.

2] Desde el punto de vista de la transgresión moral hay que subrayar su posición como mujer que reivindica su derecho a discutir asuntos teológicos reservados por la iglesia a los hombres. Ese derecho se plantea en función del derecho de todas las mujeres al acceso al conocimiento universal. Esto fue tomado como un derecho inaceptable por la Inquisición, que consideraba que las mujeres no tenían la inteligencia suficiente. No se trata de ver un supuesto feminismo en la posición de sor Juana. El feminismo es una ideología reciente (de la época de la modernidad ilustrada), y por eso resulta discutible encontrar dicha ideología en el siglo XVII. Lo más adecuado sería entonces mirar con una perspectiva hermenéutica y no juzgar la situación social de aquella época con criterios de la época actual. Como bien dice Jean Franco, "a Sor Juana no le interesaba lo femenino". Tampoco le interesaba subvertir las relaciones de poder:

> Los valores de que habla su teatro y su poesía son a todas luces ajenos a nuestra comprensión de la psicología. Los valores aristocráticos que compiten en las loas de Ssr Juana incluyen el *merecimiento*, el *obsequio*, la *fortuna*, la *fineza* y el *acaso*: todos estos valores son tan ajenos a nosotros como en el siglo XVII hubieran sido los conceptos de rivalidad entre hermanas, el temor a la castración y la sublimación (Franco, J., 1993).

No se puede psicoanalizar a sor Juana ni al siglo XVII. Tampoco se puede dejar de advertir una posición abiertamente transgresora que se expresaba al invadir deliberadamente ciertas esferas consideradas por la iglesia como "masculinas": el púlpito, la política y la escritura. Ella no sólo invadió estas esferas sino que impugnó la feminización que el clero hacía de la ignorancia. Esto no quiere decir que sor Juana se enfrentara al poder masculino que sometía su talento por la represión sexual (como interpreta Ludwig Pfandl). El problema de esta interpretación es que parte del supuesto de una unidad en la escritura de sor Juana, como si ella hubiera tenido el control de sus publicaciones. En realidad, hay muchas contradicciones entre la obra y la práctica de sor Juana. No sólo no impugnaba el poder, siempre estuvo de acuerdo con el sistema. Lejos de sentirse inconforme, a ella le parecía un cuerpo político ideal. Dentro de este sistema la función del poeta era "celebrar" el orden. Para la monja, los virreyes eran representantes divinos. Por cierto, sor Juana amaba a la virreina como amiga, no por lesbianismo sino como el símbolo de un orden mundano en el cual representaba el orden femenino (así como la Virgen María simbolizaba lo femenino en la vida religiosa). Claro que habría que entender que lo importante en este contexto de enfrentamiento con la iglesia la actitud de sor Juana no se reduce a una cuestión filosófica y política del siglo XVII, sino que la proyecta a la actualidad. Es decir, su rebelión como mujer y su consiguiente sometimiento a las normas religiosas tiene innegables analogías con los procesos de inquisición política y moral que se desarrollan en el mundo contemporáneo. Al igual que en la época del barroco, con la política represora de la Contrarreforma, también hoy se opera la misma censura y la represión contra quienes piensan de manera diferente.

"NEPTUNO ALEGÓRICO"

Sor Juana estudió lógica, retórica, física, geometría, arquitectura y música. Su saber era tan amplio como el que se podía adquirir en

un país europeo de aquella época. Esos conocimientos se desarrollaban con base en la tradición del humanismo neoplatónico y del hermetismo (antiguo, medieval y renacentista). Dicho saber contenía la concepción antigua y medieval, una concepción dominante en la época, incluso entre los copernicanos fieles a la iglesia.[3]

En cuanto al humanismo moderno, hay que entenderlo en relación con la mitología clásica. Se puede poner como ejemplo el "Neptuno alegórico" (arco de triunfo dedicado a la entrada del marqués de la Laguna en la ciudad de México), inscribiéndose en esa tradición humanista que vincula la dedicación de obras artísticas a los héroes y gobernantes. Lo interesante de sor Juana (aquí y en la mayoría de sus obras) es el uso de un lenguaje de tipo emblemático, es decir, una clase de textos sincréticos en los que por un parte se dice una cosa mediante la figura, y otra, como sentencia. Estos emblemas que van más allá de la enunciación puramente lingüística articulan dos o más sistemas semióticos de naturaleza icónica y verbal. Por ejemplo, Sor Juana representa al Marqués de la Laguna como Neptuno, "tutelar numen de las ciencias", recibiendo a los centauros, que perseguidos por Hércules buscaban ayuda:

De Hércules vence el furioso
Curso Neptuno prudente:
Que es ser dos veces valiente
Ser valiente e ingenioso.
En vos, Cerda generoso,
Bien se prueba lo que digo,
pues es el mundo testigo
de que en nuestro valor raro,
si la ciencia encuentra amparo,
la soberbia halla castigo.

Con base en esta interpretación del uso del lenguaje emblemático que hace sor Juana, se pueden interpretar filosóficamente poemas tan complejos como el *Primero sueño*.

"PRIMERO SUEÑO"

Este poema es quizás el mejor de sor Juana, ya que no fue elaborado por encargo sino para el propio placer de la autora. Trata del sueño que es el sueño del fracaso de los dos únicos métodos del pensamiento de la época, el intuitivo y el discursivo (de la corriente agustiniana-franciscana, y el de la corriente aristotélica, tomista y suareciana). Sin entrar a las sutilezas de estas corrientes (lo cual implicaría necesariamente explicar importantes matices), me remito al análisis que hace José Pascual Buxó sobre la estructura temática del sueño (Buxó, J.P., 1984). Buxó subraya la función de los emblemas, de los símbolos y figuras alegóricas dentro de un modelo neoplatónico del universo, desde una visión tripartita (la de la tierra, la del sol y los planetas, y la del Empíreo):

1] La esfera de la tierra se liga con una significación natural. Alrededor del tópico de la noche se relacionan tópicos astronómicos y fisiológicos relativos al eclipse lunar y al funcionamiento de los órganos corporales durante el sueño.

2] La esfera del sol con una significación moral. Aquí se plantean tópicos mitológicos relacionados con el bajo mundo sublunar y con ciertos emblemas de la vida nocturna. Además hay reflexiones sobre Ícaro o Faetonte.

3] La esfera del Empíreo con una significación metafísica. Aquí se alude al verdadero conocimiento o significación última de las cosas. En esta esfera se concretaría el sentido de las otras esferas (la significación global del poema).

Según Buxó, con esta triple división del mundo sor Juana nos presenta símbolos y emblemas en los que resaltan las analogías entre el cosmos y el microcosmos humano. Ella va más allá de las modas literarias, como el gongorismo, y elabora una cuidadosa codificación de símbolos portadores de información mitológica precisa. Acude al repertorio emblemático, difundido a lo largo de los siglos XVI y XVII. Dentro de este repertorio se halla la idea de que las fuerzas del mundo inferior se metamorfosean a raíz de alguna transgresión de los preceptos divinos. De ahí el significado moral de las analogías entre las aves nocturnas, la fealdad mo-

[3] Más que de la filosofía racionalista, la obra de sor Juana se alimentó de algunas corrientes de la filosofía antigua, medieval y moderno-renacentista. No por nada autores como Sergio Fernández y Octavio Paz señalaron que sus fuentes filosóficas no residen en el cartesianismo sino más bien en concepciones herméticas como el neoplatonismo y la cábala. Para comprender en qué consistían estas concepciones relacionadas con la magia, se puede recomendar al lector las interesantísimas obras de Frances A. Yates, especialmente *La filosofía oculta en la época isabelina*.

ral y la malformación física. Los habitantes nocturnos, como los búhos, los murciélagos y las lechuzas, no sólo simbolizan lo sacrílego sino también lo confuso y lo irracional:

Sor Juana confirma el sentido alegórico que debemos atribuir a estas figuras de la noche, todas ellas emblemas o jeroglíficos del mundo inferior que la razón humana debe abandonar, así sea por medio del sueño fisiológico que, atenuando o suspendiendo la actividad de los sentidos corporales, permite al alma acercarse al conocimiento de la Causa Primera (Buxó, J.P., 1984, p. 260).

Este análisis de Buxó no excluye otras interpretaciones, como la de Sergio Fernández, que han llamado la atención sobre la familiarización de sor Juana con el hermetismo neoplatónico y la cábala:

Todos estos simples y paradójicamente intrincados recursos del ser humano nos llevan a un problema cultural y social inextricable a su manera: si el andrógino es un mito representativo de un modelo, de un ideal —según la Qábala por medio del neoplatonismo—, lo que resulta contradictorio es que su encarnación, el hermafrodita, sea un ser rechazado, marginado o en su caso aniquilado por la cultura que le da surgimiento. De nuevo se trata, por así decirlo, de un sexo social y de uno íntimo: el que impera y el que soslayado inventa modos de sobrevivencia (Fernández, S., 1992, p. 107).

Para Sergio Fernández, que ha interpretado bien el aspecto filosófico de la obra de sor Juana (como un pensamiento barroco justamente porque mezcla tradiciones filosóficas occidentales y orientales como el neoplatonismo y el pensamiento gnóstico), lo que hay que destacar es el modo inédito como la monja combina lo racional y lo no racional, la ciencia y la magia, lo sensible y lo pensado, lo sublime y lo abyecto. En sus sonetos y *autos* debemos ver entonces una concepción poética "empapada" de tradiciones filosóficas poco conocidas o despreciadas por el pensamiento positivista ilustrado.

Por su parte, Octavio Paz, basándose en los planteamientos de Frances A. Yates, ha señalado que a través de Athanasius Kircher la monja jerónima pudo acceder al *Corpus hermeticum.* Ciertamente no se puede subestimar el mérito de las tesis de Paz sobre la influencia del neoplatonismo expresado en dos planos, por una parte en la contemplación de la prodigiosa máquina del universo, y por la otra, en la noción del orden enciclopédico que busca conocer los secretos de cada ciencia en particular y de las relaciones entre ellas. Sin embargo, hay que aclarar, como lo hace Elías Trabulse, que para sor Juana lo importante no eran las ciencias propiamente dichas, sino la forma poética y metafórica que dio a las ideas científicas. Esto nos obliga a hacer una diferenciación en la recepción y difusión del hermetismo en la Nueva España, pues mientras los científicos aceptaban la lógica de las ciencias, los poetas adoptaban los conceptos astrológicos y alquímicos del hermetismo para un uso estético:

La forma en que el hermetismo neoplatónico mezclaba y combinaba los conceptos científicos y mágicos con los estéticos, históricos y religiosos despertó el interés de muchos novohispanos cultos. Sor Juana entre ellos. Y este interés [que] no era científico, sino estético, histórico e incluso, si se desea, arqueológico, se vio alimentado por autores como Kircher, Valeriano, Cartario y muchos otros (Trabulse, E., 1995, p.19).

Esta precisión de Trabulse permite discutir los límites de la interpretación. Hoy en día sor Juana está de moda, y se hacen todo tipo de sobreinterpretaciones. Se ha dicho, por ejemplo, que anticipa ideas modernas, incluso prehispánicas. Si aceptamos un criterio amplio, en el sentido de que la obra de sor Juana, por ser de naturaleza barroca e híbrida, permite mezclar símbolos diferentes (combinando la razón con la imaginación, la lógica con la poesía), puede ser aceptable hasta cierto punto que en "Primero sueño" aunque predominen símbolos egipcios y griegos, encontremos una analogía con símbolos prehispánicos. Esta interpretación no se puede descartar en obras como sus villancicos, tocotines y loas. Sor Juana incorpora muchos elementos mitológicos de la religión nahua (Andueza, M., 1995). El argumento más convincente sobre esta incorporación refiere que la autora no es una española sino una mujer que provenía de raíces culturales indígenas. Por tanto, su estilo barroco no podía reducirse al estilo barroco europeo como tampoco tiene mucho que ver con el estilo moderno. En este último sentido no son muy afortunadas las interpretaciones de Sor Juana como "alguien que entra en la moderni-

dad" porque sus fuentes filosóficas provenían del método cartesiano. Actualmente tampoco es aceptable la idea del barroco como una sociedad inferior a la sociedad moderna. Hay un replanteamiento, a la luz de la crítica posmoderna, sobre la pertinencia del modelo lineal y evolutivo del supuesto "progreso" de la sociedad. Los criterios de la modernidad no son los únicos que determinan a las sociedades. El barroco tiene sus propios criterios. De ahí que haya límites para la interpretación y que no toda interpretación sea válida.

OTROS EJEMPLOS DEL BARROCO: LOS PENSADORES ANDINOS

Es un pensamiento que surge a partir del estudio diferenciado de la recepción de la escritura según los niveles socioculturales. En esta perspectiva se subraya el análisis de las tradiciones orales como la memoria histórica de lo popular. De esa manera podemos darnos cuenta del motivo por el que aparecen mitos y símbolos antiguos relacionados con la cultura popular o prehispánica. Así, por ejemplo, en la obra del peruano José María Arguedas se puede apreciar la presencia de símbolos del mundo incaico, al mismo tiempo que ciertos mitos relacionados con las cosmogonías no occidentales. Un ejemplo es el inca Garcilaso de la Vega (1539-1616). Además de examinar y valorar sus *Comentarios reales*, se investiga la fuerte influencia de su pensamiento en las élites indígenas cultas de los siglos XI y XVII en Perú, que reclamaban el acceso de la comunidad de indios al sacerdocio y a la jerarquía católicos, algo así como aspirar no sólo a los privilegios de los españoles sino también a querer formar una especie de "iglesia católica inca". Nunca consiguieron ni lo uno ni lo otro. Sin embargo, lo que resultó fue el mantenimiento de su identidad. Ellos se identificaban, igual que el inca Garcilaso de la Vega, con la nación incaica. Este movimiento fue reprimido sangrientamente. La lengua, los vestidos y los símbolos fueron prohibidos. Se les impuso la excomunión; como resultado de esta represión se debilitó el sistema de cacicazgo hasta ser destruido con el proceso de emancipación criolla. Con ello se destruyó a la élite indígena culta trabajosamente construida a lo largo de dos siglos.

CONCLUSIÓN

No es posible hacer la historia del pensamiento barroco antes de sor Juana. La filosofía barroca en América Latina se inicia como una reacción contra el escolasticismo de un fray Alonso de la Vera Cruz y de todos los comentadores de Aristóteles, Alberto Magno y Tomás de Aquino. El pensamiento barroco no tiene necesariamente dependencia con la filosofía europea. Este pensamiento no es un simple pensamiento colonial (una filosofía que viene de fuera, un puro producto europeo trasplantado). Es mejor replantear la filosofía de sor Juana como parte de una tradición de descolonización de la filosofía.

El pensamiento barroco tampoco se reduce al pensamiento cristiano (a la cristiandad colonial), por tanto, su argumentación no necesariamente tiene que ver con la teología. Por ello hay necesidad de diferenciar el pensamiento barroco de la primera y segunda escolásticas. Las corrientes tomista, suareciana y agustina, que se articulaban a las clases dominantes de la cristiandad colonial y no pudieron constituir una crítica al sistema vigente (Navarro, B., 1998; Dussel, E., 1994). Finalmente, el pensamiento barroco no se reduce a filosofías individuales o a expresiones artísticas, sino que se amplía al comportamiento cultural. Las nuevas investigaciones filosóficas sobre el barroco tienden a resaltar más las expresiones del cuerpo y del mito, la fiesta y lo no racional, lo simbólico y lo imaginario.

BIBLIOGRAFÍA: Anceschi, L., 1991; Andueza, M., 1995; Argan, G.V., 1987; Arguedas, J.M., 1975; Arriarán, S., 1997, 2004, 2007; Beuchot, M., 2006, 2007; Buxó, J.P., 1984; Carpentier, A., 1990; Celorio, G., 2001; Chiampi, I., 2000; Cousiño, C., 1990; Cruz, J.I. de la, 1969; Cullen, C., 1986; Dussel, E., 1994, 1998; Echeverría, B., 1994, 1995, 1998, 2007; Elías, N., 1982; Fernández, S., 1992; Franco, J., 1993; García Canclini, N., 1989; Lander, E., 2000; Larraín, J., 2004; Leonard, I.A., 1986; Lezama Lima, J., 1993; Maravall, A., 1982; Monteforte, M., 1989; Morandé, P., 1984; Navarro, B., 1998; Paz, O., 1982; Peña, M., 1995; Praz, M., 1989; Sarduy, S., 1987; Scannone, J.C., 1984; Sebastián, S., 1981; Schumm, P., 1998; Trabulse, E., 1995; Yates A., 1982; Valverde, J.M., 1985; Vega, G. de la, 1990; Villari, R., 1991; Wölfflin, H., 1991.

12. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL CARIBE

12.1. LA FILOSOFÍA EN LAS ANTILLAS MAYORES EN LOS SIGLOS XVI AL XVIII

Carlos Rojas Osorio

En 1510 llegaron a Santo Domingo los dominicos. "Desde 1518 el convento de Santo Domingo era Estudio General de la Orden y eso constituía una base para crear una universidad" (Muñoz Delgado, V., 1992, p. 358). Ya hemos visto que en 1538 se funda el Colegio Santo Tomás de Aquino en Santo Domingo, dirigido por los dominicos. Posteriormente "una bula del papa Paulo III lo institucionaliza y le reconoce la misma categoría que la Universidad de Salamanca en España" (Santamaría, U., 1990, p. 211). En el siglo XVI se fundó otra universidad en Santo Domingo: la Universidad Santiago de la Paz, oficialmente erigida en 1558.

La filosofía académica va a desarrollarse en las Antillas Mayores, y, en realidad, en toda la América hispánica, a través de las órdenes religiosas (dominicos, franciscanos y jesuitas) que llegaron durante la colonización, que ocupaban las cátedras catedralicias o aquellas de las recién fundadas universidades. En Puerto Rico no hubo universidad como tal hasta 1903, pero existieron cátedras de lógica, filosofía, moral y retórica en las cátedras catedralicias. El obispo don Alonso Manso fundó, el 26 de septiembre de 1512, en la Catedral, una cátedra de "gramática"; pero esta fundación *de iure* no se vio seguida por los hechos hasta finales del siglo. En 1647 el convento de Santo Tomás de Aquino se erige en "Estudio General", pero estos cursos universitarios debían validarse en la Universidad de La Habana o en la Universidad Santo Tomás de Santo Domingo. El seminario conciliar existió desde 1825, cuando se instituye una cátedra de filosofía.

Se suele considerar que la filosofía española y la que llega a América fue sólo una reiteración de la escolástica medieval. Esto es falso, Pedro Henríquez Ureña aclara que: "Lo que da carácter a estas instituciones, y a todo el mundo hispánico en el orden intelectual durante el siglo de la Ilustración, no es el estancamiento: es la larga porfía, el duelo entre Aristóteles y Descartes" (1988, p. 492).

En el siglo XVIII, Antonio Sánchez Valverde (nace en Santo Domingo en 1729 y muere en México en 1790) se graduó en la Universidad de Santiago de Gorjón como licenciado en teología. También obtuvo una licenciatura en derecho civil en la Universidad Tomás de Aquino. Fue racionero de la Catedral de Santo Domingo. El interés filosófico principal que llama la atención en los escritos de Sánchez Valverde es su crítica a la esclavitud.

Sánchez Valverde cuestionó aspectos de la filosofía escolástica. Se adhería a la física de Newton. Negó la diferencia que establecía el aristotelismo entre una física celeste y otra física terrestre (sublunar). Consideraba que la física de Aristóteles ya no era útil. La naturaleza debe ser estudiada por la razón y la experiencia. Rechazaba también la dialéctica aristotélica. Consideraba que dicha dialéctica era pura sofistería y malos sus principios. En el caso de la teología de la Trinidad parece inclinarse por una vía negativa. Como la docta ignorancia de Nicolás de Cusa (Pérez de la Cruz, R., 1999, p. 29). En la doctrina de los universales parece inclinarse hacia el nominalismo de Ockham, aunque conocía también la doctrina de la haecceidad de Duns Scoto.

Otro pensador dominicano destacado a lo largo del siglo XVIII fue Andrés López de Medrano (1780-1856). Estudió en la Universidad Santo Tomás de Aquino. Fue rector de esta universidad, cuando ya había tomado el nom-

bre de Universidad de Santo Domingo. Durante la crisis haitiana, López Medrano emigró a Venezuela, y en Caracas estudió letras y medicina. Se graduó de la Universidad de Caracas. En ocasión de la reconquista (1810) regresó a Santo Domingo y posteriormente se incorporó a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Domingo. "Fue el primero que dio lecciones de filosofía moderna en Santo Domingo" (Pérez de la Cruz, R.E., 2000, p. 56). Escribió una obra de lógica escolástica: *Tratado de lógica* (1813). También escribió un *Manifiesto* "dirigido al pueblo dominicano con motivo de las elecciones para diputados a Cortes 1820" (*ibid.*, p. 56). Defendió la independencia de la República Dominicana. Vivió un tiempo en Puerto Rico, desde que fue apresado por las autoridades españolas —por defender la independencia dominicana— hasta su muerte acaecida en Ponce. Escribe *Apodícticos de regocijo* dedicado al obispo, doctor Pedro Gutiérrez de Cos. También escribe un discurso elogioso del gobernador de la isla, Miguel de la Torre. Se incorpora a una logia masónica de Mayagüez denominada "Restauración de la Verdad". Fue inspector de escuelas públicas. También fue médico de la Junta de Sanidad de Ponce. Participó en la publicación del periódico *El Ponceño*, y fue uno de sus fundadores. Muere en Ponce.

En sus ideas filosóficas parece cercano al empirismo de Condillac. "López de Medrano, como Sánchez Valverde, se inscribe en el grupo de intelectuales 'modernos', aunque con reserva, 'espíritus inquietos' que batallaron por la renovación de las ideas filosóficas tradicionales, introduciendo conceptos empiristas psicologistas y sensualistas, siguiendo a Newton, Locke, Galileo, Condillac, etc." (*ibid.*, p. 57). Estos autores se cuidan mucho de contrariar los dogmas de la fe católica, por ello se deciden "por una fórmula ecléctica transaccional que les permita la protesta y hasta la burla, al mismo tiempo que dejan sentado bien claramente que son fieles tomistas como se puede ser" (Sánchez, J.F., 1956, pp. 366-376).

Rosa Elena Pérez considera que "*El Tratado de lógica* es la obra filosófica en sentido estricto de mayor importancia escrita en latín en Santo Domingo durante el siglo XVIII. Es el único tratado sobre esta materia escrito por un dominicano en todo su acervo filosófico" (2000, p. 58). Este tratado de lógica fue traducido al español por Joaquín Ferragud. También aclara Pérez de la Cruz que dicha obra se creía perdida pero fue hallada en el Archivo de Indias de Sevilla. López Medrano considera que la fuente de nuestro conocimiento son los sentidos. Alude a John Locke para afirmar que nuestra mente no tiene una idea clara y distinta de "sustancia", pues la mente humana alcanza sólo hasta los modos que acompañan a la sustancia. Los universales son efecto del trabajo intelectual mediante la abstracción, aunque reflejan alguna semejanza en las cosas.

La filosofía como tal debe poder examinar todas las ideas como ha proclamado Descartes. Fuera de las verdades de la fe y la revelación nos es posible examinarlo todo.

En breve, en la República Dominicana fueron Sánchez Valverde y López Medrano quienes representaron un periodo de transición del pensamiento escolástico colonial hacia las nuevas rutas que se abrían con la modernidad.

Pasando ahora a la isla de Cuba, tenemos que, al igual que en la República Dominicana, la enseñanza de la filosofía adviene con las órdenes religiosas en los seminarios y en las universidades. La Universidad de San Jerónimo de La Habana fue fundada en 1721 por los frailes dominicos. Allí funcionaba, entre otras, una Escuela de Artes (filosofía); en 1734 se le otorga a dicha universidad los mismos derechos que a la Universidad de Alcalá. La filosofía que se enseñaba tanto en el Seminario de San Carlos como en la Universidad de La Habana era escolástica. Pero, en general, debe tenerse en cuenta la siguiente importante observación: "Esa filosofía que así se traslada y expande era la escolástica española, renovada y vivificada por los planteamientos del humanismo renacentista, a través del erasmismo" (Abellán, J.L., 1992, p. 189). Así, Francisco Suárez desarrolla una escolástica tardía, que se difundió en toda Europa y fue la que conoció René Descartes en el Colegio de la Flèche, en Francia. Es la filosofía que desarrolló Vitoria abriendo cauces originales para el derecho internacional.

En 1765 se creó en Cuba la cátedra de philosophia experimentalis. El *Papel Periódico* de La Habana se convirtió en uno de los principales medios de difusión de las ideas modernas.

José Agustín y Caballero (1762-1835) es el principal representante de la filosofía en Cuba en el siglo XVIII. Se le denomina "padre de la cultura cubana". Se formó en el seminario de San Carlos y en la Universidad de La Habana.

Recibe ampliamente la influencia de la filosofía escolástica, pero poco a poco se va abriendo a los nuevos cauces modernos. Escribió artículos filosóficos para el *Papel Periódico*. En 1797 publica su *Philosophia electiva*. Sin rechazar abiertamente la filosofía aristotélica, considera que en muchos casos se la ha convertido en retórica hueca; su pensamiento se abre hacia la vía racionalista de tipo cartesiano, pero también discute ideas de Francis Bacon, Newton, Condillac. El ecléctico Verney, a quien vimos influyendo en el pensamiento de López Medrano, lo hallamos también presente en Caballero: "Lo esencial no es si Caballero siguió o no en escuela a Verney, sino que el espíritu innovador del portugués influyó en su obra lógica. Quizá Caballero, aun cuando conociera directamente la obra de Verney, dado su espíritu cuidadoso y, en relación con los eclécticos, un tanto conservador, prefirió seguirla solamente a través de lo que Gamarra había aceptado de ella. El hecho es […] que Gamarra en muchos aspectos se inspiró en Verney y que a su vez Caballero acepta y sigue principalmente de Gamarra [en] aquellos aspectos en los que éste seguía al portugués" (Rubio Angulo, J., 1979, p. 299). Benito Díaz de Gamarra y Dávalos es un filósofo mexicano del siglo XVIII.

Agustín y Caballero rechaza la idea aristotélica de Dios —al que considera como "motor inmóvil". También en contra del Estagirita, toma la defensa de los esclavos. Martí lo califica de "padre de los pobres". La lógica, para Caballero es el estudio del conocimiento de la verdad. La metafísica es el estudio de los seres no sensibles, y la física, el estudio de los seres sensibles. La *Philosophia electiva* cubre sólo la lógica. Rechaza la metafísica platónica del realismo de los universales. Aunque no escribió un estudio sobre metafísica, parece inclinarse hacia una "filosofía de la experiencia"; pues no basta el solo arte lógico de disputar, hace falta la observación y el experimento. La filosofía natural, afirma, descansa en el criterio de la verdad según el cual la evidencia de los sentidos es lo que cuenta. Además de la percepción sensible, son necesarias las reglas del entendimiento para la investigación de la verdad. "Lo fundamental es la afirmación que hace de la unidad orgánica entre filosofía y ciencia. Caballero las considera unidas por la propia naturaleza", pues éstas se basan en el solo esfuerzo de la razón natural (Ternevoi, O.C., 1981, p. 89). Caballero valora la labor de Quevedo y Feijóo en la superación de la escolástica en España. El fin de la filosofía es el conocimiento de la verdad y la práctica de la virtud que conduce a la felicidad. La filosofía es útil al ser humano no sólo para el conocimiento de la verdad, sino también para ejercitarse como un ciudadano de un estado. José de la Luz y Caballero escribió sobre José Agustín: "Caballero fue entre nosotros el que descargó los primeros golpes al coloso del escolasticismo […] Caballero fue el primero que hizo resonar en nuestras aulas las doctrinas de los Locke y de los Condillac, de los Verulamios y los Newtones: Caballero fue el primero que habló a sus alumnos sobre experimentos y física experimental" (Ternevoi, O.C., 1981, p. 103). Nos parece que J. Agustín y Caballero con su *Filosofía electiva* desarrolla en realidad una filosofía ecléctica que se mueve con facilidad entre la racionalidad cartesiana y la experiencia al modo empirista. Sobre las bases y la actitud de innovación de J. Agustín y Caballero, la filosofía cubana va a desarrollarse ampliamente en el siglo XIX, con personalidades destacadas como el ya mencionado José de La Luz y Caballero, el padre Félix Varela, Enrique José Varona y otros muchos.

BIBLIOGRAFÍA: Abellán, J.L., 1992; Agramonte, R., 1951; Álvarez, F.J., 1992; Caballero, J.A., 1944, 1956; Campillo Pérez, J., 1999; Díaz de Gamarra, B., 1963; Dussel, E., 1983, 1992, 2005; Ginés de Sepúlveda, J., 1951; Gutiérrez del Arroyo, I., 1974; Henríquez Ureña, P., 1988; Hostos, E.M. de, 2000; Jiménez Fernández, M., 1988; Las Casas, B. de, 1958; López Medrano, A., 2000; Marquínez Argote, G., 1996b; Mestre, J.M., 1975; Monal, I., 1985; Muñoz Delgado, V., 1992; Pérez de la Cruz, R.E., 1999, 2000; Pérez Luño, A., 1995; Rivera Pagán, L., 1990; Rovira, M. del C., 1958; Rubio Angulo, J., 1979; Sánchez, J.F., 1956; Sánchez Valverde, A., 1988; Santamaría, U., 1990; Ternevoi, O.C., 1981; Utrera, C. de, 1932; Verney, L.A., 1760; Vitier, M., 1970; Zavala, S., 1972.

12.2. EQUIANO Y CUGOANO. FILOSOFÍA AFROCARIBEÑA DEL SIGLO XVIII*

Paget Henry

Los orígenes de la filosofía afrocaribeña pueden rastrearse en las series de los grandes debates entre cuatro grupos sociales sobre la legitimidad de la colonización occidental de la región que comenzó en el siglo XV. Estos grupos eran los eurocaribeños, los amerindios, los afrocaribeños y los indocaribeños. Debido al predominio de la tradición oral entre los afrocaribeños, no existen grandes versiones escritas de su filosofía hasta el siglo XVIII. Para ese tiempo, la filosofía afrocaribeña oscilaba entre sus fases africana y afrocristiana. Respecto a los textos escritos, la filosofía afrocaribeña del siglo XVIII estuvo dominada por dos figuras: Ottobah Cugoano (1757-?), autor de *Thoughts and Sentiments on the Evils of Slavery* (1787), y Olaudah Equiano (ca. 1745-1797), autor de *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano* (1789). Los trabajos antes citados pueden catalogarse como parte de la tradición de la crítica afrocristiana de la esclavitud. Me enfocaré principalmente en Equiano, y sólo haré un breve comentario sobre Cugoano.

En el campo de la filosofía afrocaribeña, Cugoano se conoce por tres contribuciones importantes: 1] su teoría sobre los derechos naturales en las sociedades premodernas, como su propia Ghana; 2] su desaprobación inflexible respecto de la esclavitud a través de una voz profética cristiana, y 3] su emblemática y muy original reinterpretación de la filosofía afrocaribeña del historicismo providencial (Bogues, A., 2006; Henry, P., 2004). En su reinterpretación, Cugoano buscó la manera de explicar la creación, incluida la esclavitud, mediante la palabra de Dios, y en este marco providencial procedió a analizar la importancia de la esclavitud africana.

Como Cugoano, Equiano también pudo haber nacido en Ghana y haber sido vendido como esclavo a una edad muy temprana. A causa de la trascendencia de los lazos interpersonales en la vida de Equiano, en su texto nos encontramos con muchos de los temas existenciales que más tarde serán retomados en forma más sistemática como parte del núcleo de la filosofía afrocaribeña. En particular, se puede observar a Equiano, lidiando con valentía, aunque con ambivalencia, con su estatus de esclavo, con el cambio forzado de su nombre a uno europeo, con la racialización y mercantilización de su identidad, con la presión de convertirse al cristianismo, de hablar inglés y de dejar África en su pasado. En su complejidad y ambivalencia, las respuestas de Equiano a las presiones antes mencionadas son parte del mismo argumento del concepto central de fenomenología africana: el concepto dubosiano de la doble personalidad.

Por ejemplo, a bordo del barco negrero conocido como la *Nieve Africana*, a Equiano lo nombraron Michael, y en su primera plantación en Virginia, Jacob. Después de que Michael Pascal lo compara y se lo llevara a Inglaterra, se le cambió por tercera ocasión el nombre a Gustavus Vassa, y así fue conocido en su vida de esclavo. Equiano se resistió al continuo cambio de nombres, pero las constantes bofetadas por no responder a ellos obligaron a aceptarlo. La cuestión acerca de la restitución del nombre africano todavía es un tema recurrente en las filosofías del nacionalismo negro.

En el tiempo que duró su viaje a través del Atlántico y su estancia en Virginia, Equiano consideró que los europeos eran monstruos malvados. Esta opinión cambió bruscamente durante su estancia en Inglaterra, bajo las órdenes de su nuevo y amigable amo, Pascal. Equiano escribió: “Ya no los consideré como espíritus, sino como hombres superiores y, por lo tanto, tenía un fuerte deseo de parecerme a ellos, de absorber su espíritu e imitar sus modales” (Equiano, O., 1998, p. 51). En este deseo de imitar a los europeos podemos ver una evidencia adicional del temprano dobleteo de su autoconciencia y la ambigüedad que le producía.

Equiano describe un patrón similar de ambigüedad en sus reacciones frente a la mercantilización de su identidad, ya que expresó su rechazo dentro del mismo marco de valor de cambio que lo había convertido a él en una mercancía humana. Trabajaba dentro del sistema y con ello logró comprar su libertad. Equiano era un esclavo en la isla caribeña de Monserrat y, dentro del marco de los negocios de su amo —que incluían el tráfico de esclavos—, operaba como pequeño comerciante, y a

* Traducción de Marcela Guerrero.

través de dicha actividad eventualmente ganó el dinero necesario para comprar su libertad.

El gran acontecimiento en la vida de Equiano después de ganar su libertad, fue su conversión al cristianismo. En el momento de su captura, ya era un muchacho bastante religioso. De hecho, Equiano teorizó de forma consistente sobre su esclavitud en términos de categorías de destino, espíritus y antepasados de su religión africana. Gradualmente, esta versión africana de su vida fue reproyectada en la lengua providencial del cristianismo europeo. Esta conversión es lo que hizo posible que el trabajo de Equiano fuera considerado como un texto afrocristiano. Sin embargo, debido a sus múltiples temas, esta categorización debe tomarse con reservas.

BIBLIOGRAFÍA: Bogues, A., 2004; Cugoano, O., 1999; Equiano, O., 1998; Henry, P., 2004.

13. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO BRASILEÑO DE LOS SIGLOS XVI AL XVIII*

Celso Luiz Ludwig

INTRODUCCIÓN

Se sabe que la filosofía, entendida como una *reflexión crítica* que busca *las raíces* de los problemas y que piensa los temas *en la totalidad* en la cual están insertos, no acontece solamente en la esfera de la *expresión académica explícita*. Es posible que se la encuentre en diferentes esferas de un determinado contexto cultural. En ese sentido, podemos recordar, la filosofía puede estar presente en la modalidad de una elaboración implícita, como actividad espontánea de la condición humana. La práctica del pensar y repensar lleva a la conciencia humana al movimiento que parte de la cotidianidad de la vida concreta. La vida cotidiana es la vida de cada uno y de todo hombre (Heller, 2004, p. 17), condición humana de la que no se puede alejar, y por ello condición que es vivida por todos indistintamente. Y aunque nadie consiga desligarse enteramente de la cotidianidad, el poder de pensar, de sentir, de elaborar formas de reflexión sobre la significación de la cotidianidad más cercana y el sentido de la propia experiencia, sería de hecho un *pensamiento filosófico*, aunque no explícitamente elaborado en categorías y conceptos, aunque no sistematizado. Pues, finalmente, ese *sobrerrebasamiento* dialéctico de lo particular, por inicial que sea, en dirección a lo abstracto, es ya el pensar de un grupo social, de una comunidad, de una sociedad, de un pueblo. Es bien cierto que, en general, esa forma de saber constituye el *sentido común*, pero aun esa condición elemental de pensamiento contiene un alcance filosófico que no puede ser ignorado, en la medida en que, retomando a Gramsci, todos los hombres que piensan son filósofos, he ahí que nadie queda enteramente inmerso en su condición físico-natural, por más que la cotidianidad llegue a absorber la condición humana de alguien.

Ahora bien, en una esfera situada más allá de esa vivencia más *pragmática*, encontramos una segunda manera de concebir a la filosofía, cuando la expresión de la comprensión humana está más organizada conceptualmente, con mayor consistencia en la conexión interna de sus elementos, conceptos y leyes explicativas de los fenómenos, y con mayor sistematicidad y poder explicativo. Es la llamada *conciencia filosófica presupuesta*, porque aunque no esté constituida autónomamente, queda acoplada a otras formas explicativas más complejas y más elaboradas. Es la filosofía *presupuesta* en específicas prácticas religiosas, artísticas, científicas, políticas, jurídicas, etc., en la que cada una de ellas *presupone* una determinada *filosofía* que les da fundamento y mayor consistencia. Hay una filosofía subyacente a los discursos de las personas, de los grupos, sean ellos religiosos, artísticos o científicos, en fin, teóricos o prácticos.

Sin embargo, hay, finalmente, otra esfera situada más allá de la *vivencia pragmática* y más allá de la *filosofía presupuesta*, que es la esfera que indica la condición en la cual *todo* hombre *sobrepasa* la cotidianidad y, de modo más radical, ésa es la *condición de la filosofía*. Es cuando el *modo de realidad* de lo humano desde sus necesidades, desde las pulsiones, desde los deseos (los *inconscientes* hasta los *metafísicos*) y desde los intereses, desde su horizonte existencial, avanza más allá de la cotidianidad más inmediata, *y se mueve en la totalidad* de sentido. *Totalidad* que, sin embargo, no agota todo, ni se agota en sí misma, porque la necesidad de *sobrerrebasamiento* exige siempre el horizonte de la *exterioridad*, lugar del

* Traducción de Sonia Radaelli.

sentido *más originario*. Ese movimiento, de lo concreto a lo abstracto, requiere continuidad, es el camino, ahora de lo abstracto a lo concreto, ahora de lo simple a lo complejo. Así, si la cotidianidad es la condición del filosofar, la filosofía, genuinamente, es el movimiento que va de lo abstracto —de lo más indeterminado— a lo concreto —a lo más determinado. De lo universal a lo singular o particular. Por lo tanto, si el punto de partida de la investigación filosófica es lo real y lo concreto —acerca del cual tenemos una representación más clara o más confusa, nuestro mundo concebido conceptualmente—, ese conocimiento sin embargo no se confunde con la realidad. Estamos, así, frente a un doble movimiento. El movimiento de fundamentación, que se da por la condición humano-genérica de rebasamiento de lo particular rumbo a lo universal, para en el camino descendiente retornar a la cotidianidad.

Es en esa dialéctica más compleja de la conciencia donde la presencia de la filosofía se da en un *tercer sentido*. Es cuando la reflexión sistemática se vuelve intencionalmente sobre esa realidad en general, o sobre la vida humana, utilizando las más diversas mediaciones conceptuales y categorías, de manera explícita, como una práctica realizada por "especialistas que a ella se dedican de manera técnica, metódica y sistemática" (Severino, A.J., 2002, p. 22). En esta esfera, la filosofía se presenta como la expresión explícita de la reflexión, con las exigencias de la criticidad y de la radicalidad, sobre la totalidad de la realidad, incluida ahí la realidad del propio pensar.

Aunque de algún modo las *tres esferas*, al igual que las *tres concepciones de la filosofía*, estén siempre entrelazadas, en el presente estudio el *segundo* y el *tercer* sentidos de la *filosofía* serán los más utilizados. Inicialmente, más el segundo —el de la *filosofía presupuesta*—, y posteriormente más el tercero —el de la *filosofía de los especialistas*—, servirán de criterio hegemónico. De esa manera, la presencia de la filosofía y la presencia de los filósofos en el Brasil colonial de los siglos XVI, XVII y XVIII, serán registradas preponderantemente a partir de esos conceptos, o sea, la filosofía *presupuesta* y la realizada por *especialistas* del ejercicio de la actividad filosófica, aunque teniendo como telón de fondo el *sentido común* de la cotidianidad de la vida en el periodo del Brasil colonial.

EL CONTEXTO POLÍTICO Y ECONÓMICO DE LA FILOSOFÍA EUROPEA PORTUGUESA Y LA FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN EL BRASIL COLONIAL

Aunque de manera introductoria y breve, presentaremos las condiciones a partir de las cuales se dio la *conquista* de Brasil por Portugal, en aquello que interesa específicamente a este estudio. Las *raíces del Brasil*[1] colonial y aun del neocolonial pueden ser encontradas en el proceso de implantación de la cultura europea, en particular portuguesa, en el inmenso territorio conquistado. Brasil echa *raíces* en el proyecto *político* y *mesiánico* de Portugal.

1] La comprensión de la filosofía en el Brasil de los primeros siglos está ligada al proyecto político y al mesianismo de Portugal. La vinculación entre el poder político y el poder religioso puede ser considerada una determinación central para la comprensión, desde Portugal, del Brasil colonial. En otros términos y de manera análoga, esas esferas pueden ser comprendidas en el proyecto político y mesiánico de Portugal y la filosofía inicial en Brasil. Es el proyecto de la unión entre el trono y el altar, entre el trono, el altar y la filosofía. Pero, no sólo allá, en Portugal, sino también aquí, en Brasil. En Portugal, de larga historia, desde el siglo XIII al XVIII. Y del siglo XVI al XVIII, aquí.

En Portugal, muchas leyendas y tradiciones procuraban explicar el origen y el sentido del poder monárquico, en su origen divino. Así, la primera figura sacralizada fue la de don Afonso Henriques, fundador del reino lusitano en el siglo XII y predestinado por Dios para llevar a cabo dicha misión y expandir el Imperio de Cristo por el mundo, es decir, la idea de cristiandad, que en la condición de mito está directamente vinculada a la figura de Jesús, a la aparición del propio Cristo en la batalla de Ourique. Todo ello con la finalidad de confiar el trono de Portugal a Afonso Henriques, y predestinar al pueblo portugués a ser el portavoz de los mensajes de fe y de salvación para los diversos lugares y países del mundo, proyecto definido en la perspectiva de la existencia de un pueblo "elegido" por vocación "divina". He aquí la narrativa de la aparición:

---

[1] Ésta es una referencia a la obra de Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* (1995).

No te aparecí de este modo para aumentar tu fe, sino para fortalecer tu corazón en este conflicto, y fundar los principios de tu reino sobre piedra firme. Confía, Afonso, porque no sólo vencerás esta batalla, sino todas las otras en las que te pelees contra los enemigos de mi cruz. Hallarás a tu gente alegre y con ganas para la pelea, y te pedirá que entres en la batalla con el título de Rey. No tengas duda, y todo lo que te pidan concédeselo fácilmente. Yo soy el fundador y el destructor de Reinos e Imperios, y quiero en ti y en tus descendientes fundar para mí un Imperio; por cuyo medio sea mi nombre publicado entre las naciones más extrañas (fray Bernardo de Brito, *Crônica de Cister*, primera parte, Lisboa, 1602, libro 3, cap. 3, pp. 126-127; *apud* Azzi, R., 1987, p. 17).

El aumento del fervor religioso portugués y el "descubrimiento de Brasil" son factores que aumentan la importancia política de Portugal a partir de 1500. En 1510, el papa León X concede el derecho de patronato a don Manoel, rey de Portugal, sobre las iglesias de ultramar. Así, el rey comenzaba a tener muchos poderes, como erigir diócesis, indicar el nombramiento de obispos, apoyar materialmente a las iglesias, correspondiéndoles a ellas, en contrapartida, expandir el catolicismo, y con ello educar a los espíritus en el sentido de ser fieles obedientes a la corona. De esta manera se consolida la hegemonía ideológica del proyecto político portugués. Euclides Mance, remata así esa idea:

El ascenso social de los antiguos judíos en Portugal, ahora "nuevos cristianos", era temido por la nobleza. También a través de la fe, repudiando la herejía religiosa, el estado buscará su unidad política, instituyendo la Inquisición papal en Portugal en 1536, que, oficialmente, sólo terminaría en 1820. De acuerdo con Henry Kamen, "la Inquisición fue fundada para reprimir la herejía y tratar el problema ocasionado por la posición de los judíos en la sociedad. Sin embargo, en esencia el problema no fue ocasionado por los judíos sino por las clases feudales que, aliadas al pueblo común, disputaban el papel clave ejercido en las ciudades por la clase media de la sociedad, en la cual los judíos y los conversos eran los que más destacaban y prosperaban" (Mance, E.A., 1994, p. 25).

Ésos son sólo algunos elementos para situar el contexto y la lógica del mito fundador y de la conquista de las tierras de lo que después sería Brasil. Es también en ese "ambiente cultural, económico, político y religioso donde, en el siglo XVI, sucede la llamada Segunda Escolástica, en Portugal" (*ibid*., p. 26), fenómeno al que haremos referencia más adelante.

2] Una pequeña mención al ordenamiento socioeconómico parece importante para entender el sentido de la filosofía en el Brasil de esa época. El ordenamiento socioeconómico del Brasil colonial puede ser gráficamente representado por un obelisco (Ribeiro, D., 1978, p. 87) de base piramidal. La cúpula alargada representa a las clases dominantes, formadas por el patronato. El gran *poder* del patronato es consecuencia de la propiedad de las haciendas, minas, comercio de mercancías y esclavos. En la cúpula alargada, además del patronato, está el patriciado burocrático, compuesto por los ocupantes de cargos gubernamentales, los comandantes militares, los altos funcionarios y los eclesiásticos. En la *base* del obelisco estaban los esclavos de las haciendas, de las minas y de los pequeños poblados. Se trata del contingente más numeroso de la población y también del más oprimido. En la parte media del obelisco, se encuentran los sectores intermedios del pequeño estrato de la población libre y pobre. Por lo general, mestizos y mulatos. Este ordenamiento socioeconómico colonial-esclavista tiene sus cimientos institucionales en la propiedad agrícola, que tiene la función de monopolizar la tierra para la agricultura, y controlar la mano de obra esclava y libre para el trabajo en las haciendas y minas. Darcy Ribeiro complementa (1978, p. 88):

Era regida por un patronato parasitario dedicado a la usura, al comercio de importación y exportación de bienes materiales y al tráfico de esclavos. Mientras tanto, el gobierno de la vida pública correspondía a representantes burocráticos del poder colonial colocados al frente de los comandos administrativos, militares y eclesiásticos.

El sistema colonial como realidad histórica que duró tres siglos, puede ser conocido, con matices diversos, a través del análisis estructural de muchos estudiosos; cabe destacar los ya clásicos realizados por Caio Prado Jr., Celso Furtado, Nelson Werneck Sodré, Maria Sylvia Carvalho Franco, Darcy Ribeiro, sin olvidar en ese listado, apenas indicativo, los nombres ligados a la condición colonial y sus estudios clásicos, como Gilberto Freyre y Sérgio Buarque de Holanda.

Sin embargo, para efectos de un mapeo general, la descripción del Brasil colonial puede ser vista de la siguiente manera: en cuanto a la formación económico-social, está marcada por el predominio de los *latifundistas*, vinculados a intereses europeos, con una fuerza de trabajo formada básicamente por *esclavos*, lo que permite calificar al sistema económico como *esclavismo colonial*; la política se estructura a partir de los *propietarios*, cuyo campo de actuación está limitado por el rey que nombra al gobernador, con competencia militar y administrativa, con lo que el *ejercicio de la ciudadanía* queda doblemente limitado, tanto por el estado como por el sistema interno de fuerzas; el *clero secular* vive oprimido entre los señores de la tierra y la corona, en una dependencia económica y jurídica; las compañías religiosas, especialmente los jesuitas, llevan a cabo el proyecto de las misiones con los indígenas, en la lógica de la cristianización de la expansión portuguesa; finalmente, la cultura letrada de los alfabetizados, que son pocos, es la causa de la profunda separación entre la cultura oficial y la vida popular:

En una síntesis apretada, se puede decir que la formación colonial en Brasil se vinculó: económicamente, a los intereses de los mercados de esclavos, de azúcar y de oro; políticamente, al absolutismo del reino y al dominio rural, que engendró un estilo de convivencia patriarcal y estamental entre los poderosos, y esclavista o dependiente entre los subalternos (Bosi, A., 1992, p. 25).

A grandes rasgos, es en ese contexto en el que se da la presencia de la filosofía en el Brasil colonial.

LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

La Segunda Escolástica es el nombre dado al periodo de la filosofía portuguesa que comienza con Pedro da Fonseca (1528-1599) y va hasta mediados del siglo XVIII. Con ese nombre, se distingue del gran sistema filosófico de santo Tomás de Aquino, del siglo XIII. La Segunda Escolástica presenta dos fases: 1] el *periodo barroco* —que va de la mitad del siglo XVI hasta las primeras décadas del siglo XVII—, y 2] el *periodo escolástico* —que va de la mitad del siglo XVII hasta la mitad del siglo XVIII.

1] El *periodo barroco* está marcado por dos características: la primera es la ausencia de autonomía en relación con el pensamiento español, y la segunda, las ideas “modernas” de Pedro da Fonseca, Francisco Suárez o Francisco Sanches, que no tuvieron éxito en el contexto cultural de la península, principalmente por lo que se refiere a las universidades de Alcalá, Coimbra y Salamanca.

El primer nombre importante a destacar es el de Pedro da Fonseca (1528-1599), que, en la condición de jesuita y maestro en la Universidad de Coimbra, se volvió su principal autoridad filosófica, en cuyas reflexiones se apoyó el *Curso coimbrense*, con ocho volúmenes, editado entre 1592 y 1607, y que en virtud de su espíritu renovador habría influido en la producción del pensamiento moderno. Se inclinó más hacia João Duns Escoto que hacia santo Tomás de Aquino. Tuvo como gran mérito el hecho de presentar el pensamiento escolástico como conjunto doctrinario. Más que filosófica, su influencia es teológica. La obra *Introdução à filosofia* tiene por objeto la reflexión sobre la *Metafísica* de Aristóteles. Discute algunas cuestiones metafísicas, con énfasis en los conceptos de ente, sustancia y principio de individuación.

El segundo nombre es el de Francisco Suárez (1548-1617). Gracias a él la escolástica barroca pudo explicitar con mayor precisión lo “moderno”, que era una exigencia de entonces. Aunque la mayor parte de la amplia producción literaria del pensador pertenezca al campo teológico, dedicó a la filosofía sus *Disputationes metaphysicae* (1597), con la finalidad de dar a los teólogos un conjunto de conceptos claros y fundamentales para enfrentar las cuestiones teológicas. En la obra reflexiona sobre temas de *ontología*, de *teología natural* y de *filosofía natural*. En cuanto a las *fuentes*, se puede decir que Suárez revela una actitud de independencia y libertad filosófica cuando utiliza en su reflexión elementos de sistemas anteriores, pero con la crítica suficiente como para no atarse a ninguno de los dos sistemas que examinó.

La obra mencionada comprende varios tratados, con diversas divisiones y subdivisiones, distribuidas según la materia a que se refieran: ontología, teología natural y filosofía natural. La preocupación de Suárez de organizar un pensamiento sistemático queda evidenciada en la distribución de las materias y

de sus subdivisiones: I. El ser trascendente (concepto de ser, propiedades trascendentes del ser, primeros principios o causas del ser); II. División y clase de seres (el ser infinito, el ser finito creado, la sustancia, el accidente); III. Apéndice: el ente de razón. Un gran conjunto de conceptos y de subdivisiones quedó omitido en la estructura arriba citada, aun así es posible tener una idea de la visión esquemática del autor, permitiendo entrever en su pensamiento la consistencia de una racionalidad filosófica que pudiera servir de fundamento seguro para los teólogos. La marca característica del pensamiento de Suárez está en su preocupación por el mundo real y concreto, procurando no caer en el conceptualismo o en el excesivo abstraccionismo. Conduce la reflexión orientada por la búsqueda de una metafísica autónoma, que abriera el camino a la teología, sin ser, al mismo tiempo, tutelada por aquélla. Persigue la conquista de un principio ontológico, del cual se pudiera derivar cualquier otro conocimiento. Esa postura filosófica lo colocaba en el contexto de los filósofos del siglo XVII, con énfasis en Descartes. Su obra *Investigações metafísicas* tuvo gran influencia en la Europa del siglo XVII, en principio por los cursos que impartió en Alcalá y Salamanca, y luego fuera de la península, incluso en Roma.

El tercer pensador fue Francisco Sanches (1551-1623); tuvo como propósito combatir las más diversas filosofías, considerando los sistemas filosóficos como laberintos. Combate por igual el aristotelismo, y metodológicamente afirma la necesidad de que se haga el examen directo de las cosas, sometiendo los datos de la experiencia a la reflexión. Afirma que las ciencias de la naturaleza aún están por hacerse. Nada sabemos acerca de las cosas —*nihil scimus*. La ciencia de la naturaleza solamente será alcanzada en la medida en que las cosas mismas sean estudiadas a partir de la experiencia. Así, la experiencia y los juicios sobre las cosas, en examen directo, llevarían al conocimiento posible, aunque imperfecto, porque es únicamente y siempre un conocimiento de los aspectos accidentales, y nunca un conocimiento de las esencias. Su crítica tiene diversos blancos, pero preferentemente se dirige a los aristotélicos. Ataca a la filosofía aristotélica y rechaza los procedimientos únicamente dialécticos. Al mismo tiempo, apuesta por la ciencia que tiene por objetivo el estudio directo de la naturaleza mediante la experiencia y el juicio. Pero no llega a construir un sistema de conceptos que pudieran realizar la ciencia que buscaba. Sin embargo, aun así, sería correcto afirmar que Francisco Sanches anticipa el clima cultural filosófico que lleva hacia las filosofías de Bacon, Galileo y Descartes. Su obra principal es *Quae nihil scitue* (*Que nada se conoce*).

En relación con los pensadores de ese periodo, bien afirma Paim (1984, p. 208):

> Parece evidente el papel de la obra de Pedro da Fonseca, Suárez y Francisco Sanches, entre otros, en la gestación del pensamiento moderno, y comprobada su influencia, sobre todo en la Europa central y en Los Países Bajos durante el siglo XVII. Respecto a eso, Ferrater Mora observa que los promotores de la Reforma no podían utilizar para sus cursos ni el humanismo, ni el erasmismo o el escepticismo, teniendo que apoyarse en la obra elaborada por los filósofos españoles y portugueses. No obstante, en la propia península, particularmente en Portugal, la línea de la autonomía de la metafísica y del espíritu de investigación en su formación sería gradualmente sustituida por el tomismo puro. En la Contrarreforma portuguesa predominaría el espíritu "escolástico". Ese predominio se encuentra expresado en la *Ratio studiorum*, en el monopolio virtual de la enseñanza ejercida por los jesuitas y en la ferocidad de la censura inquisitorial y de los propios Tribunales del Santo Oficio, a lo largo del siglo XVII y en la primera mitad del siguiente.

Por lo tanto, es importante observar que mientras los promotores de la Reforma se apoyaron en la obra de los filósofos españoles y portugueses de ese periodo, los promotores de la Contrarreforma regresaban —especialmente en Portugal— al tomismo puro. Y con ello estamos en la otra fase de la Segunda Escolástica, el llamado *periodo escolástico*.

2] En el *periodo escolástico*, la parcela de autonomía que la metafísica conquistara va siendo sustituida, por lo tanto, por el espíritu escolástico, que es un estilo de pensamiento que se formula en torno a la continua repetición de principios ya establecidos, en el cual se desiste de la averiguación, de la duda o de la investigación. En ese orden de ideas es en el que la enseñanza jesuítica se apoya, expresada en la *Ratio studiorum*, cuya filosofía y método pedagógico serán presentados más adelante.

EL PROCESO PEDAGÓGICO COLONIAL Y LA FILOSOFÍA

En el siglo XVI el predominio del pensamiento corrió por cuenta de la *escolástica* portuguesa. Sin embargo, más que la presencia de una producción filosófica como tal, la *filosofía* que era enseñada y practicada se desprende de la *educación colonial*. La recién creada Compañía de Jesús (1534) por Ignacio de Loyola y confirmada por Pablo III (1540), que se dispersa por el continente europeo, llega a Brasil (1549) y marca el inicio de la historia de la educación colonial entre nosotros, acontecimiento de gran importancia por la magnitud de la obra realizada, por las consecuencias para la cultura brasileña y para el proceso civilizatorio brasileño. Aunque no hayan sido los únicos educadores de ese periodo inicial, la actividad educativa primordial se debe a ellos, como nos lo muestra Azevedo (1976, pp. 10-11).

Los jesuitas asientan, inmediatamente después del desembarco, su campamento; fundan sus residencias o conventos, que nombraban "colegios"; instalan sus centros de acción y de abastecimiento, o, si se quiere, sus cuarteles para la conquista y dominio de las almas; penetran en las aldeas de los indios y, multiplicando sus puntos principales de irradiación a lo largo de la costa, se establecen al sur, bajo la inspiración luminosa del padre Manuel da Nóbrega, en la Capitanía de San Vicente, en donde reconocen "la puerta y el camino más acertado y seguro para las entradas al sertón". En dos siglos o, más precisamente, en 210 años, que se extienden desde la llegada de los primeros jesuitas hasta la expulsión de la orden por el marqués de Pombal, en 1759, ellos fueron casi los únicos educadores en Brasil. Los religiosos de otras órdenes, franciscanos, carmelitas y benedictinos, no solamente se asentaron entre nosotros más tarde, en 1580, sino también, fieles a la tradición monacal, mantuvieron un régimen de vida más ascético y apartado y, si ya empezaban entonces a romper el aislamiento primitivo y a dedicarse a la predicación y a obras más prácticas, no daban a la función educativa el papel primordial que ella tenía en el plan de actividades de los jesuitas.

En ese sentido, buscar el inicio de la historia de la educación colonial en Brasil es, como escribió Serafim Leite, "evocar la epopeya de los jesuitas del siglo XVI".

La situación descrita parece decisiva para determinar cuál filosofía era transmitida en ese proceso pedagógico, político, religioso y cultural. No se puede cuestionar la eficacia de la organización planeada y ejecutada por la Compañía, a tal grado que ya en 1555, un año después de la fundación del colegio en el poblado de Piratininga, los jesuitas tenían ahí, según el padre Anchieta, "una gran escuela de niños indígenas bien instruidos en la lectura, escritura y buenas costumbres". Así, atraían a los niños indígenas y los educaban en la nueva cultura, procuraban conquistar el país, reeducándolos a todos en la misma fe, en la misma lengua, en las mismas costumbres, procurando forjar una unidad espiritual y política, con una nueva forma de organización social para la nueva patria.

Queda claro que la obra civilizatoria de los jesuitas en Brasil en los tres primeros siglos sólo puede ser comprendida en el contexto de la colonización, de las relaciones político-sociales y culturales entre la metrópoli y la colonia, al igual que del espíritu y de la filosofía que marcaron el nacimiento de la Compañía. El proceso de *deculturación* venía acompañado del proyecto de *aculturación*, guiado por objetivos y principios caracterizados por Azevedo de la siguiente manera (*op. cit.*, p. 24):

> Humanistas por excelencia y los mayores de su tiempo, concentraban todo su esfuerzo, desde el punto de vista intelectual, en desarrollar en sus discípulos las actividades literarias y académicas que correspondían, por lo demás, a los ideales de "hombre culto" en Portugal, en donde, al igual que en toda la Península Ibérica, se fortaleciera el espíritu de la Edad Media y la educación, dominada por el clero, no tenía más miras en esa época que la tradición escolástica y literaria; el desinterés casi total por la ciencia y la repugnancia por las actividades técnicas y artísticas tenían que, forzosamente, caracterizar en la colonia, toda la educación modelada por la de la metrópoli que se mantuvo cerrada a la experimentación y, por lo tanto, a esa "mentalidad audaz que floreció en el siglo XVI para afirmarse en el XVIII: un siglo de luz para el resto de Europa y un siglo de tiniebla para Portugal".

Considerando el contexto europeo de lucha entre el catolicismo y el protestantismo, desde 1554 san Ignacio adoptó el programa de actuación, aplicado rigurosamente a partir de 1573,

con el carácter de una firme batalla en contra de la Reforma, pasando al primer plano de sus actividades la educación y el combate al protestantismo, razón por la cual se recupera la importancia del dogma y de la autoridad. La influencia cultural del clero, particularmente de los padres de la Compañía, forjó los principios de la acción, de la autoridad, de la disciplina moral y de la disciplina mental. Con la organización material que tenían (colegios e iglesias en diversas partes del país), fortalecida por el procedimiento basado en la escala jerárquica, por la cultura y la enseñanza controladas, los jesuitas pudieron desarrollar una actividad cultural que en el periodo colonial constituye la influencia hegemónica. Así, a partir del siglo XVI, además de la enseñanza para leer y escribir, ya tenían, en Río de Janeiro y en Pernambuco, clases de humanidades, y se permitía que el colegio de Bahía, por ejemplo, otorgara el grado de bachiller (1575) y lauros de maestro en artes (1578), para finalizar el siglo con gran expansión por todo el país. Por lo tanto, desde el primer siglo hubo un fuerte arranque en la construcción de la enseñanza en el país, y un gran desarrollo y extensión del sistema educativo en el segundo siglo. En el siglo XVIII, consideradas las condiciones de la época, además de escuelas para niños y otros colegios menores, los jesuitas poseían once colegios distribuidos en diversas regiones de Brasil.[2]

A modo de resumen, se puede decir que el siglo XVI fue el del inicio del proceso de instrucción a partir de la conversión de los indios y de la organización del sistema educativo, mientras que el siglo XVII fue el de la expansión horizontal de ese sistema, y el siglo XVIII fue el de la organización de los seminarios (*ibid.*, p. 34). Con ello, cada vez más la Compañía se hizo cargo de la educación de la sociedad colonial. Es en ese momento de gran expansión y de hegemonía en el proceso educativo y cultural aquí, en el Brasil colonial, cuando allá en Europa las luchas y ataques a la Compañía se intensifican (*ibid.*, p. 45):

> Mientras en la primera mitad del siglo XVIII, la obra educativa de los jesuitas alcanzaba en Brasil el *maximum* de expansión, recrudecían en Europa, en contra de la Compañía, las luchas que terminarían por extinguirla y en las que los ataques partían ahora de todos lados, de las universidades y de los parlamentos, de las autoridades civiles y eclesiásticas, y de las propias órdenes religiosas.

LA *RATIO STUDIORUM* Y LA FILOSOFÍA EN EL BRASIL COLONIAL

La enseñanza jesuítica tiene como base la orientación contenida en la *Ratio studiorum*, desde el inicio de la colonización hasta la Reforma Pombalina y la expulsión de los jesuitas (1759). Contiene la doctrina, la metodología, el contenido, las disciplinas, los cursos y los programas que se desarrollaban en las escuelas de la Compañía. La enseñanza de la filosofía en el Brasil colonial está directamente relacionada con la *Ratio studiorum*. Los cursos de filosofía, de humanidades y también de teología estaban regidos por las reglas prescritas por la *Ratio*, con las adaptaciones que sugerían las circunstancias locales. Un ejemplo de la adaptación es el caso de la sustitución de la lengua griega en los cursos de humanidades por las lenguas indígenas, con la finalidad de lograr un mayor éxito en la evangelización. En ese contexto, la enseñanza de la filosofía se hacía a partir de los textos de Aristóteles y santo Tomás. Por la orientación de la *Ratio studiorum*, en los estudios inferiores había gramática latina y griega, cuyo objetivo era llevar al alumno a escribir y hablar de modo erudito, mientras que en los estudios universitarios había tres años de filosofía (estudios de Aristóteles) y cuatro años de teología (estu-

---

[2] Para que se tenga una idea de la organización y extensión del sistema educativo, enumeramos a continuación los once colegios: el de Todos os Santos (Bahía, fundado en 1556 para la enseñanza de retórica, filosofía y teología), el de São Sebastião (Río de Janeiro, 1567), el de Olinda (1568), el de Santo Inácio (São Paulo, 1631), el de São Miguel (Santos, 1652), el de São Tiago (Espíritu Santo, 1654), el de Nossa Senhora da Luz (São Luís do Maranhão), el de Santo Alexandre (Pará, 1652), el de Nossa Senhora do Ó (Recife, 1678), el de Paraíba (1683) y el Seminário de Belém, de Cachoeira (1678). Además de esos colegios de los siglos XVI y XVII, se fundaron muchos otros colegios y seminarios en el siglo XVIII, en Paraíba, en Paranaguá (Paraná), en Bahía, en Pará, en Maranhão, totalizando diecisiete instituciones cuando fueron expulsados de Brasil (1759). En el momento de la expulsión, los jesuitas poseían solamente 24 colegios y 17 casas de residencia en el reino, mientras que en la colonia tenían 25 residencias, 36 misiones y 17 colegios y seminarios, además de los seminarios menores y las escuelas para leer y escribir (*ibid.*, pp. 28-29 y 47).

dios de santo Tomás). La idea central defendida por los jesuitas era la de la subordinación de la filosofía a la teología.

Los maestros eran sometidos a un riguroso control. La *Ratio studiorum* (regla 4ª) determinaba que el maestro obedeciera al prefecto en los asuntos relacionados con la disciplina y los estudios de los discípulos, y también llevara al conocimiento previo las tesis que serían discutidas, y (regla 6ª) que ningún nuevo asunto que colocara en riesgo la fe y la piedad fuera introducido sin la consulta al prefecto. De la misma manera, el control (regla 35ª) recaía sobre los textos, que deberían quedar limitados a las obras de Aristóteles y a la *Suma teológica* de santo Tomás. Aun así, había recomendaciones específicas sobre la lectura de esos pensadores, como se puede leer en la 3ª regla, sobre Aristóteles: "Que los intérpretes de Aristóteles que demeritan la religión cristiana no sean leídos ni mencionados en la escuela sin gran elección; y cuídese de que los discípulos no les tomen afecto". O en cuanto a Averroes: "[…] si alguna cosa de bueno pudiera tomarse de él, que se tome sin elogiarlo, y si es posible, se demuestre que él lo tomó de otro autor". En cuanto a santo Tomás, se recomienda a los profesores en la 2ª regla que "los nuestros sigan enteramente en la teología escolástica la doctrina de santo Tomás y lo consideren como su propio doctor, y se esfuercen para que los oyentes lo estimen".

La *Ratio* presenta también el listado de las opiniones de santo Tomás con las cuales los jesuitas no estaban de acuerdo, pero aun así recomendaban que sólo se debía hablar de él con reverencia.

Incluso en cuanto a la enseñanza de la filosofía, algunas consideraciones parecen importantes. Sin duda, la práctica pedagógica que los jesuitas implantaron en el Brasil colonial, orientada hacia las *humanidades*, con la enseñanza de las *letras*, con énfasis en el *latín*, en la *lógica formal* y direccionada hacia la *teología*, no puede dejar de causar extrañeza, ya que en su estructura, la sociedad brasileña colonial estaba formada por señores y esclavos, como se mencionó anteriormente. Dicha educación, que en Europa tenía sentido, aquí era ciertamente artificial, sin autenticidad y enajenante. Según relato de Geraldo Bastos Silva (*apud* Ribeiro, D., 1977), a excepción de las pequeñas adaptaciones que se hacían, los jóvenes colonos brasileños estudiaban las mismas cosas que los jóvenes nobles y burgueses de París, Burdeos, Colonia, Florencia, Nápoles, Messina, Madrid, Salamanca, Lisboa y Coimbra. La formación de una conciencia ingenua y acrítica es el trazo determinante de esa práctica filosófica.

Por lo tanto, no hay duda de que la base de la enseñanza de la filosofía en las escuelas de los jesuitas en el siglo XVI eran los textos de Aristóteles y de santo Tomas de Aquino, hecho que se repitió en Brasil. Finalmente, la filosofía hegemónica en el Brasil colonial estuvo marcada por la enseñanza jesuita.

EL PENSAMIENTO COLONIAL EN BRASIL

El *primer periodo de la filosofía en el Brasil colonial* va de la llegada de los jesuitas, en el siglo XVI (1549), a su expulsión en el siglo XVIII (1759). El periodo se caracteriza por la presencia del pensamiento escolástico en Brasil, enseñado y transmitido en la práctica pedagógica de los jesuitas. Esa fase puede ser denominada *colonialismo clerical*, *cristiandad colonial* o *fase portuguesa* de la filosofía en Brasil. En ese periodo la historia espiritual del país está marcada por la presencia especial de la *Ratio studiorum*, que contenía la filosofía y el método de actuación pedagógica de los jesuitas, en el contexto de las humanidades clásicas. Fue el libro más influyente en los dos primeros siglos en Brasil, al cual hicimos referencia anteriormente.

El *segundo periodo de la filosofía en el Brasil colonial* inicia con la reforma pombalina, que introdujo un espíritu nuevo en la Universidad de Coimbra, con reflejos casi inmediatos en Brasil, debido también a la expulsión de los jesuitas. Se inicia la *reacción a la escolástica*, con la presencia del empirismo mitigado y del pensamiento ilustrado de finales del siglo XVIII, que se extiende hasta 1830.

1] *Un saber de salvación*. La población brasileña aumentó significativamente desde el inicio del siglo XVII hasta el final del XVIII. Pasó de 50 a 3 millones de habitantes en 1780. En el momento de la expulsión de los jesuitas (1759), en Brasil se estaban formando algunos centros urbanos, un conjunto de instituciones de enseñanza y de colegios que permitieron un ambiente favorable para el desarrollo de cierta vida intelectual. Sin embargo, algunos factores dificultaron el surgimiento más efectivo

del pensamiento filosófico. Por determinación de la Corona portuguesa, en Brasil no había condiciones para editar libros, mucho menos se pensaba en la existencia de una universidad. Entre otros, esos fueron factores que condicionaron y limitaron decisivamente el tipo de saber producido en la cristiandad colonial.

En razón de tales limitaciones, hay registros que indican que hasta el inicio de la segunda mitad del siglo XVIII, la producción general de autores brasileños giraba en torno a doscientos títulos. Sin embargo, tomando en cuenta las obras de cuño literario, históricas, didácticas, técnicas y filosóficas, la suma alcanza el número inexpresivo de treinta. El resto de las obras "podrían ser agrupadas como apologética del denominado saber de salvación, en su mayoría en la forma de sermones" (Paim, A., *op. cit.*, p. 215).

Tomando como base la investigación bibliográfica que Rubens Borba de Moraes realizó, Antonio Paim (*ibid.*, pp. 215 ss.) pone de relieve las siguientes obras, que revelan el perfil de las preocupaciones de aquel momento histórico. Entre los textos más importantes de cuño histórico o descriptivo de las provincias, se encontrarían: *História da América Portuguesa* (1730), Sebastião Rocha Pitta; *Tratado descritivo do Brasil* (1587), Gabriel S. de Souza; *Diálogos das grandezas do Brasil* (1618), fray Vicente do Salvador; *A história do Brasil* (1627), fray Vicente do Salvador; *Cultura e opulência do Brasil* (1711), Antonil, el que, aunque impreso, fue recogido y destruido por las autoridades. Y entre los *textos de índole filosófica* del periodo, destacan varios *manuales* destinados a los cursos superiores de teología, o las tesis presentadas por los candidatos al magisterio.[3] Entre los textos destinados a los *cursos de filosofía* se encuentran: *Philosophia scholastica*, dos tomos, de Manoel do Desterro (1652-1706), que no fueron preservados; *Defensio purissima, et integerimae doctrinae Santae Matris Eclesiae* (1729), un único volumen con 15 páginas sin numeración y 599 páginas numeradas, de fray Mateus da Encarnação Pina —obra en contra de los jansenistas, calvinistas y luteranistas—; diversos textos manuscritos de fray Gaspar da Madre de Deus (Gaspar Teixeira de Azevedo, 1715-1800) reunidos en *Philosophia platônica seu cursus philosophicus rationalem,* dos volúmenes, el primero de lógica y el segundo de física. El contenido de esas obras indica la existencia de cierta tradición platónica entre los benedictinos brasileños.[4]

En conjunto, las prácticas pedagógicas de la filosofía denuncian la presencia de un fenómeno típico que Luís Washington Vita llamó *saber de salvación*, por tratar la vida y la propia filosofía en nítida perspectiva teocéntrica.

Desde esa perspectiva, el saber de salvación consistía en un pensamiento y también en una práctica. Es bueno resaltar que tenía como finalidad mantener y reforzar la comprensión de mundo en el cual la vida queda subordinada a los dictámenes extraterrenales. Se trata de una visión de mundo que en buena medida se encontraba superada en diversos países europeos, al menos en el campo de la producción filosófica hegemónica.

En el saber de salvación la *dimensión ética* parece ser la característica central; además, la ética con orientación religiosa. A partir de esa visión, se afirmaba una concepción negativa de la existencia, resaltando las imperfecciones humanas. En esa orientación, las necesidades materiales son vistas como obstáculos que deben ser aceptados como penitencia, en la misma línea la vertiente medieval, que proponía el desprecio por el mundo y por la condición humana, pues el hombre queda debajo de los vegetales, como lo escribió Lotário de Segni, quien sería el papa Inocencio III, en el *Desprecio del mundo,* y como se lee en el siguiente pasaje: "Anda investigando yerbas y árboles;

[3] Considerando la dificultad de impresión de libros en esa época, Rubens Borba de Moraes da cuenta de la única tesis filosófica impresa en Brasil, hasta entonces, de autoría del sacerdote jesuita Francisco Faria: *Conclusiones metaphysicas de Ente Reali*, Río de Janeiro 1747 —una hoja de 80 × 73 cm impresa por un solo lado— (*ibid.*, p. 216).

[4] Aunque prevalecía la tradición aristotélico-tomista en los jesuitas y la tradición platónica de los benedictinos, se podría identificar cierta presencia de Descartes en los sermones del padre Antônio Vieira. Sin embargo, las mayores influencias que habrían tenido del cartesianismo, según afirma Ivan Lins, no se encuentran en el campo de las investigaciones metafísicas de Descartes. Joaquim de Carvalho revela que los pensadores portugueses quedaron más impresionados con las concepciones físicas de Descartes que con su método o la doctrina del *cogito*, y es en ese aspecto que el padre Antônio Vieira se había interesado más, a punto de adoptar las explicaciones que formula Descartes para el fenómeno del arcoiris (*loc. cit.*).

sin embargo, éstas producen flores, hojas y frutos, y tú produces de ti liendres, piojos y lombrices; ellas lanzan desde su interior aceite, vino y bálsamo, y tú de tu cuerpo, saliva, orina, excrementos".

Ideológicamente, frente al espacio por colonizar, la devoción sin límites se tornaba objetivamente en una fuerza de sustentación del proyecto colonial. Los brasileños de ese siglo aprovechaban cualquier evento a fin de evidenciar el primado de la salvación.

El primado de la salvación en ese tipo de pensamiento (saber de salvación) puede ser observado en los pensadores y obras que aparecen a continuación.

2] *En el siglo xvi, un pequeño comienzo*. La presencia de la *filosofía* en Brasil tiene su inicio en el siglo xvi. Gonçalo Leite (1546-1603), jesuita portugués, puede ser considerado el primer profesor de filosofía de Brasil (Villaça, A.C., 1975, p. 17). Con él, la *presencia de la filosofía* en Brasil empieza con un espíritu contestatario, pues Gonçalo Leite se posicionó en contra de la esclavitud al defender la tesis *Ningún esclavo de África o de Brasil es justamente cautivo (cautivo según la justicia)*, como hace notar la obra de Villaça (*loc. cit.*). Invitado a regresar al reino, desde Lisboa escribe críticamente al general de la Compañía de Jesús "Contra los homicidas y robadores de la libertad de los indios de Brasil". El reclamo de Gonçalo Leite en contra de la esclavitud también es hecho por el primer profesor de teología, el padre Miguel García, S.J. (1550-1618), entre 1576 y 1582, denunciando la existencia de una multitud de esclavos en la propia Compañía de Jesús.[5]

En esa línea de pensamiento, todavía en el siglo xvi está la contribución del padre Manoel da Nóbrega (1517-1570). Merece una referencia su disertación (1568) sobre la libertad de los indios, considerada por Antônio Gomes Robledo (1954) como el primer tratado de ética especial en Brasil. Manoel da Nóbrega nació en Entre-Douro-e-Minho, Portugal. Se tituló como bachiller en derecho canónico y filosofía por la Universidad de Coimbra (1541). Llega a Brasil tres años después, bajo las órdenes de la Compañía de Jesús. Su misión es proteger y convertir a los indígenas a la fe cristina. Ayuda a fundar iglesias y seminarios. Acompaña al gobernador Tomé de Souza (1552) a la capitanía de San Vicente y, dos años después, colabora con la fundación de São Paulo. En 1559 pierde el puesto de provincial en Brasil. Aun así, auxilia al gobernador Mem de Sá cuando los franceses son expulsados de Río de Janeiro. En 1556 escribe el *Diálogo sobre a conversão do gentio*, obra en la cual hay una reflexión filosófica e histórica sobre la *naturaleza humana*, en la perspectiva *natural* y *cristiana*. Existen informaciones de que Nóbrega leía y hacía oración por las *Meditaciones* de san Agustín. Escribió también *Informações das terras do Brasil* y *Cartas da Bahía e de Pernambuco*. Dichas obras fueron publicadas en Venecia entre 1559 y 1570. Fue nuevamente nombrado para el cargo provincial en 1570, pero muere en Río de Janeiro antes de asumirlo.

También es importante mencionar en ese siglo inicial al padre José de Anchieta (1534-1597), por su intensa actuación en la catequesis y su importancia educativa en el periodo del Brasil colonial: un intelectual militante, divulgador del salvacionismo ibérico. Nació en San Cristóbal, isla de Tenerife, una de las islas Canarias, el 19 de marzo de 1534, y falleció en Iriritiba (actual Anchieta), Espírito Santo, el día 9 de julio del año de 1597. Después de estudiar en Coimbra, Portugal, ingresa en la Compañía de Jesús, en 1551. No es propiamente un filósofo, pero llegó a Brasil en la condición de misionero a los 20 años. Vino en la comitiva de Don Duarte da Costa, segundo gobernador general. Fundó el tercer Colegio de Brasil en 1554. También construyó un seminario de orientación cerca del colegio. Impartió clases de español, latín y doctrina cristiana. Tenía conocimientos de la lengua tupí. Escribió libros en tupí. Escribió un poema dedicado a la Virgen María, en el año de 1567, cuando se dio la expulsión de los franceses que vivían en Río de Janeiro. Usaba en la catequesis la preparación y el conocimiento que aquirió en Europa, haciendo teatro y poesía. José de Anchieta escribió un número bastante grande de autos, cartas y poemas de cuño religioso: *Poema em louvor a Virgem Maria*, *Arte da gramática da língua mais conhecida na costa do Brasil* y otras obras como *História do Brasil*. Parece importante destacar que, por lo

[5] Consta que el padre Miguel Garcia también fue devuelto a Portugal. Sin embargo, recibió la solidaridad de otros padres de la Compañía, como fue el caso de Luís da Grã, que se opuso a la comercialización de los esclavos (*op. cit.*, p. 18).

general, los autos todavía quedaban asidos al modelo medieval que Gil Vicente había dejado. La línea de su contenido era del género moralista, una mezcla de la moral religiosa católica y las costumbres de los indios, y se materializaba en las figuras de ángeles o demonios, simbolizando los extremos del *bien* y del *mal*.

Por lo tanto, el inicio de la práctica filosófica en Brasil se da en ese *espíritu contestatario* contrario a la esclavitud, tanto de los negros de África como de los pueblos indígenas.

Sin embargo, la evaluación *crítica* de la presencia de la filosofía en el periodo del Brasil colonial indica, en conjunto, un carácter fuertemente conservador, en el sentido filosófico propiamente dicho, pero también en el ideológico, el cultural y el político.

LA CONTINUACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

En 1930, Alcides Bezerra presentó la conferencia sobre la *Filosofía en la fase colonial* que merece ser registrada. En este trabajo, el autor hizo un balance filosófico en el Brasil de los tres primeros siglos, y después de mencionar a Antônio Vieira, a quien califica como filósofo, menciona los siguientes nombres: Diogo Gomes Carneiro (1618-1676), fray Manuel do Desterro (1652-1706), Mateus da Encarnação Pina, Nuno Marques Pereira (1652-1728), Matias Aires (1705-1763), fray Gaspar da Madre de Deus (1715-1800), Francisco Luís dos Santos Leal (1740-1818). Sin embargo, en sentido contrario, Cruz Costa, en calidad de respetado historiador de la filosofía en Brasil, no dio importancia a la producción filosófica colonial, considerándola sin interés, puesto que eran escolásticos limitados a reproducir la filosofía escolástica. Mientras tanto, Miguel Reale entiende que se trata de una producción filosófica insuficientemente estudiada (Reale, M., 1962, p. 16). Como se puede ver, a pesar de la posible polémica alrededor de uno u otro nombre, en esencia, la filosofía en el Brasil colonial no escapa a ese inventario de pensadores.

Antônio Vieira (1608-1697) es ciertamente una de las figuras centrales de la historia de la formación cultural del Brasil colonial. Su pensamiento, generalmente en forma de sermones, gira alrededor de una idea fundamental: *el reino de Dios a través de los portugueses* (Villaça, *op. cit.*, p. 18). Ése es el sentido último de su visión del mundo, claramente teocéntrica. En sus sermones, Vieira incorpora el mesianismo guerrero de Portugal. Es a partir de esa premisa como interpreta a Brasil. Más que filósofo o pensador, Vieira es un gran predicador, y en esa condición fue una voz poderosa en contra de los errores de la colonización. Su predicación y el sentido de su pensamiento se encuentran en la obra *Sermões* y en las *Cartas*. Como talentoso predicador fue más moralista que teólogo. Las ideas de Vieira proceden de diversas fuentes. Comenzando por la Biblia, conoció a moralistas griegos y romanos; bebió de la patrística, más fuertemente de san Agustín; conoció las ideas de los místicos españoles, de Raimundo a Pavaricino. También fue influido por la escolástica. Conoció la filosofía de Descartes, aunque sus enseñanzas hayan quedado más en el campo de la física que en el de la teoría del conocimiento. Su personalidad inquieta, su talento de orador y su espíritu especulativo lo llevaron más allá de esos límites, como bien lo ha descrito Villaça (*op. cit.*, p. 19):

> La sutileza enamorada, el estilo *coupé*, ágil y breve, el claroscuro barroco (y la ausencia de colores y de naturaleza, su naturaleza es la del Antiguo y Nuevo Testamento), la visión interior por el "ojo del entendimiento", la superabundancia de descripción alegórica, todo ello hace de Vieira un caso realmente singular en la parenética portuguesa. Todos los temas de la oratoria sacra setecentista le fueron familiares y sobre todo, discurrió con agudeza e intensidad. El tiempo y la muerte, he aquí sus dos grandes temas.

Espíritu contradictorio, muchas veces ambiguo, dedicó los *sermones* y las *cartas* a los más diversos temas. Para ejemplificar, haremos referencia al tema de la libertad. En el tema de la libertad, con su discurso moralista, al mismo tiempo que defendió con vehemencia la libertad de los indios, defendió el aumento de la importación de esclavos negros provenientes de África, aunque bajo el argumento de preservación de los indios.

Diogo Gomes Carneiro (1618-1676) es un moralista que destaca menos. Sobre este pensador, autor de *Oração apodixica aos cismáticos da pátria* (1641, libro de 35 pp.), existen pocos registros históricos. En *História da literatura brasileira* de Artur Mota, aparece carac-

terizado como un pensador *moralista*, sin ningún talento (Jaime, J., 2001, p. 57). La *Oração apodixica* fue producida en el contexto del cambio político en la relación entre Portugal y España. Por lo tanto, se refiere al hecho de que Portugal no está más bajo el yugo de España a partir de 1840, y el pequeño libro se dirige a los descontentos, "malos portugueses", "cismáticos de la patria", convocándolos al "buen camino". La *Oração* inicia con un ruego confuso, en un *tono moralista*, refiriéndose al hombre como un "mundo pequeño" y apuntando la pérdida de la razón en aquellos que, en las causas comunes de la república, estarían movidos por la ignorancia, la soberbia, el temor, la envidia, la codicia, "infames progenitores de la traición". Por lo tanto, se trata de una exhortación ética a los portugueses cismáticos.

También fue poeta. Tradujo del latín *Historia de la guerra de los tártaros* y *Epigrama latino* (1650).

Manuel do Desterro (1652-1706) es un escolástico que acabó olvidado por la desaparición de su obra. Fue autor de *Filosofia escolástica* (citado también como *Tratado de filosofia* o como *Sermões vários*). No hay registro de la existencia de la obra del fraile franciscano en ningún lugar. Sólo informaciones de que existió y de que su autor era muy docto y escribió dos tomos de filosofía escolástica y varios sermones. Fue Custodio de la Provincia.

Mateus da Encarnação Pina (1687). Fue un teólogo carioca, autor de *Teologia dogmática e escolástica*, hasta hoy inédito. Perteneció al Monasterio de São Bento do Rio. El fraile benedictino fue elegido abad general de Brasil. Tuvo dificultades en su orden por haber sido acusado de abuso; fue a Lisboa a defenderse. Probada su inocencia predicó en la capilla real en la cuaresma de 1729.

Nuno Marques Pereira (1652-1735). El camino moralista religioso de la filosofía colonial sigue firme en su trayectoria con el libro *Compêndio narrativo do peregrino da América* (cinco ediciones entre 1728 e 1756), libro que en menos de treinta años tuvo cinco ediciones sucesivas, lo que representa un gran éxito, principalmente para la época, que probablemente se debe al fondo pesimista y moralista de la obra. En efecto, la obra, considerada como la más leída en el siglo XVIII, en prosa moralista procura inculcar una visión teológica del mundo, con la intención de denunciar pecados y vicios. Antonio Paim (*op. cit*., p. 219) afirma que:

> La obra se propone denunciar, "para que se ponga precio y se castiguen", los pecados y los vicios que a casi todos dominan. Se encuentra frente a un cuadro desolador: "Ruina casi general de hechicerías y calendus en los esclavos y en la gente vagabunda, en este estado de Brasil; además de muchos otros graves pecados y supersticiones, de abusos disimulados de los que tienen la obligación de castigar". Los hombres son todos peregrinos, en el sentido de que no tienen la firmeza o estabilidad duraderas, salvo cuando alcanzan uno de los dos términos a los que inevitablemente llegarán: el cielo o el infierno.

Por lo tanto, como se puede ver, para Nuno Marques Pereira, los hombres son todos peregrinos que caminan rumbo al cielo o al infierno. El pecador es tan sólo un "vil bicho de la tierra y un poco de lodo" (*loc. cit.*), y es castigado por sus pecados aquí mismo, en la tierra, con enfermedades, muerte repentina, deshonra, descrédito e infinitas penalidades.

Feliciano Souza Nunes (1730-1808). Algunos años más tarde, continuando en el mismo tono, habría que mencionar el libro *Discursos político-morais* (1758) de Feliciano Souza Nunes. Souza Nunes es un pensador moralista de fondo cristiano, como se observa en sus reflexiones y máximas sobre la riqueza, los peligros del estado conyugal, la educación, la cultura, la amistad, la familia. Se apoyaba en una "vasta erudición de las divinas y humanas letras" con el objetivo de "desterrar del mundo los vicios más inveterados, introducidos y disimulados" (*loc. cit*). La orientación moralista de fondo religioso, tono general de la obra, puede ser ejemplificada en la siguiente transcripción de uno de sus párrafos:

> Las mayores riquezas que un hombre puede lograr es la salvación, la libertad y la vida. Y si con la riqueza excesiva se arriesga la salvación, se pierde la libertad y la vida se arruina, ¿cómo no vendrá a ser el hombre tanto más necesitado cuanto más rico fuera? ¿Cómo no será su riqueza excesiva el pronóstico más acertado de su mayor necesidad y miseria? Que la vida se arruine con los excesos de la riqueza, no es necesario que el discurso lo muestre, basta que la experiencia lo vea. Son tantos los ejemplos […] y que Baltasar por sus excesos se vio una noche condenado a la

muerte; y ni de otros muchos que acompañando a aquel rico miserable del Evangelio todavía en esta vida llegaron a no tener una gota de agua, por los excesos de sus riquezas [...] porque aunque ignorásemos lo que sobre esto nos dicen san Mateo, san Marcos, san Agustín y muchos otros santos y doctores de la Iglesia de Dios, de ellos, como de réprobos, también se lastima a Cristo [...] concluyendo con aquella sentencia de Aristóteles [de] que el rico o es injusto o del injusto es heredero (*ibid*., pp. 218-219).

Matias Aires (1705-1763). Este pensador se caracterizó por las *reflexiones sobre la vanidad de los hombres*. A los once años se fue a vivir a Portugal con sus padres. Allá estudió en uno de los más importantes centros de enseñanza, el Colegio de San Antão, de Lisboa, dirigido por jesuitas. Frecuentó la Universidad de Coimbra. Se graduó en artes. Estuvo en Madrid, después en París; de 1728 a 1733 frecuentó la Sorbona. En esos cinco años profundizó su formación en la cultura humanística. Regresó a Portugal, donde falleció el 10 de diciembre de 1763. Fue autor de *Reflexões sobre a vaidade dos homens* (1752; segunda edición en 1761, y otras dos —de 1778 y 1786— después de su muerte). Escribió también, en latín, *Philosophia rationalis*, y en francés, *Letres bohemienes* y *Discours panegyrique sur la vie et actions de Joseph Ramos da Silva,* y la obra *Discurso congratulatório pela felicíssima convalescença e real vida d'El Rei Dom José*; además de *Carta sobre a fortuna e Problema de arquitetura civil demonstrada* (1777), publicada póstumamente.

La obra que despierta mayor interés filosófico es sin duda *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. Es en ella donde aparece el *racionalismo* del pensador. A lo largo de las más de doscientas páginas hace un análisis racional de peso sobre la *vanidad de los hombres*, que nos acompaña durante toda la vida y se extiende hasta después de la muerte:

Siendo el fin de la vida limitado, nuestra vanidad no tiene límites; porque dura más que nosotros mismos, y se introduce en los aparatos últimos de la muerte [...] De todas las pasiones, la que más se esconde es la vanidad: y se esconde de tal forma que a sí misma se oculta e ignora [...] (Aires, M., 1953).

En ese orden de pensamiento atribuye a la vanidad la condición de causa de los grandes actos de los hombres, desde la actitud que lleva a los héroes a la guerra, a los escritores a escribir obras, en fin, a todos a andar en busca de la gloria. También extiende esa lógica a los destinos de la filosofía:

No hay furor a que un hombre no se entregue, sólo por la vanidad de ser cabeza de un dogma o de una opinión. Veamos cuál ha sido el destino de la filosofía, que se dice ser la primera de las ciencias. Los discípulos de Aristóteles se dividieron en dos sectas [...] una que llamamos nominalistas, y otra la de los realistas [...] (Aires, M., *op. cit*.).

Y así, con el argumento, procura explicar la producción filosófica en su historia interna, a partir de las disputas de los filósofos y de las corrientes filosóficas. Pero advierte que las vanidades llevadas al exceso pueden ser la causa que arrastra al hombre a la muerte. La verdad del mundo se resume en *vanidad de vanidades, todo es vanidad*.

Gaspar da Madre de Deus (1715-1800). Benedictino, adepto de la filosofía platónica, nació en São Vicente, São Paulo, el 9 de febrero de 1715. Fue doctor en teología, abad provincial de Brasil, correspondiente de la Academia Real de Ciencia de Lisboa. Como historiador, fue conocido con la obra *Memórias para a história da Capitania de São Vicente* (1797), hoy estado de São Paulo, obra publicada por la Academia Real de Ciencias de Lisboa. Como filósofo, dejó los manuscritos sobre la filosofía platónica, de 1748, de los cuales solamente fue publicado el título, el proemio y el índice, porque lo demás se perdió; sin embargo, posteriormente fueron encontrados en el monasterio de San Bento, por don Wolfgang Krez y por don Bonifácio Jansen, pero no fueron publicados. El largo título del tratado, resumen de sus clases, es *Philosophia platonica seu cursus philosophicus rationalem, naturalem et transnaturalem philosophiam, sive logicam, physicam et metaphysicam completens, per F. Gaspar da Madre Dei in hoc benedictino monastério Fluvii Januariensis, die 7 Martii Anno Domini 1748.* Tras el noviciado realizado en Bahía, en 1740 se trasladó a Río de Janeiro, en donde terminó sus estudios. A partir de 1743 impartió clases de teología. En 1749 se doctoró en teología y filosofía. De regreso de su viaje a Portugal, impartió clases de filosofía en el monasterio fluminense, periodo en el cual de-

bió de haber escrito los dos volúmenes de los manuscritos, el primero de lógica y el segundo de física.

Carlo Lopes de Matos (*Revista Brasileira de Filosofia*, núm. 78, abril de 1970, y núm. 85, enero de 1972) presentó estudios y publicó fragmentos de ese curso, entre los cuales cabe referir los que se refieren al *estilo* (curso impartido en los moldes clásicos de la escolástica de su tiempo) como a la *filosofía* (se dice platónico y nombra platonismo a su sistema, como se puede ver en el título de la obra, pero hace referencia a nombres de la escolástica española y a autores contemporáneos como Eusébio Amort e Mayr; por el índice del segundo volumen de su curso, se puede ver que en la *física* se adhiere más a Aristóteles que a Platón).

Francisco Luís dos Santos Leal (1740-1818) escribió varias obras: *Contos filosóficos* (1773), *História dos filósofos antigos e modernos* (1788), *Plano de estudos elementares traçado em maneira de carta* (1801), *Instrução moral em diferentes novelas* (1802). Jorge Jaime (1997, p. 75), al comentar la idea de Francisco Luis dos Santos Leal de que escribiera la *História dos Filósofos antigos e modernos* (1788) con la finalidad de que fuera usada por los filósofos que se inician en la filosofía, recuerda que es sorprendente la lista de los pensadores estudiados por él, muchos de ellos hoy nunca citados: Homero, Hesíodo, Epiménides, Minos, Radamanto, Triptolemo, Zaleuco, Charondas, Dracón, Licurgo, Thales, Solón, Chilo, Pitaco, Bías, Cleóbulo, Periandro, Pitágoras, Heráclito, Demócrito, Protágoras y Ferécides. O sea, hizo una mezcla espectacular de figuras legendarias, mitológicas y poetas, siempre con la finalidad de realzar las acciones que, según el criterio cristiano, pudieran servir de ejemplo moral para la conducta de los alumnos.

Tomás Antonio Gonzaga (1744-1810), aunque haya nacido en Portugal, en el puerto, su nombre está vinculado a la historia política de Brasil por su actuación junto a Tiradentes en la lucha por la libertad. Estudió en el Colegio de los Jesuitas de Bahía. Concluyó el curso en 1759. Se trasladó a Portugal (1761) y se matriculó en la Universidad de Coimbra (1762) en donde se formó y obtuvo el grado (1768). La pretensión de volverse maestro lo llevó a elaborar una tesis cuyo tema fue el *derecho natural*. Sin embargo, no siguió con el proyecto de volverse maestro de derecho, pero se habilitó para la *carrera de magistrado* (1777). Ejerció el cargo, y en 1782 fue nombrado oidor de Vila Rica, antigua capital de Minas Gerais. Se le denunció como participante en la Inconfidência Mineira[6] y fue condenado a diez años de destierro en Mozambique, hacia donde fue llevado en mayo de 1792. Allá se casó y nunca más regresó a Brasil.

La obra principal del filósofo fue su *Tratado de direito natural* (1772); defiende la tesis de un derecho natural fundado todavía en la voluntad de Dios. Por ejemplo, justifica la preservación de la vida de los niños, el cuidado, la alimentación, la educación, y otras cosas más —lo necesario para la preservación de la vida—, porque es "muy cierto que Dios quiere que se conserve", para la propia conservación del género humano. Cuando nace un niño:

> Él no se puede conservar sin los socorros de otro. Dios ha de querer que esta obligación por lo general pertenezca a todos; sí, ha de querer que pertenezca a quien fue el instrumento de su existencia, puesto que los otros no están sujetos a las deudas que provienen de un acto ajeno, máxime en cuanto que existe a causa de él. De ahí se origina que Dios quiere que el padre alimente al hijo, y tenemos voluntad de Dios y en consecuencia ley […] (Gonzaga, T.A., 1942, p. 25).

Por lo tanto, considerando el proceso lógico de fundamentación, el camino trillado por el pensador va de la ley hasta alcanzar el fundamento, que es la voluntad de Dios.

[6] La Inconfidência Mineira fue un movimiento revolucionario que marcó el final del siglo XVIII, originado por el descontento de la sociedad colonial; muchos pertenecían a la élite minera (del estado de Minas Gerais) que comenzaba a transitar por las universidades europeas, en razón del deterioro de las relaciones de la corona portuguesa, principalmente por los tributos sobre la producción del oro. Este movimiento de rebelión fue denunciado y sus líderes encarcelados. Culminó con el ahorcamiento de José Joaquim da Silva Xavier, Tiradentes, el 21 de abril de 1792. Para la corona fue importante armar un escenario de la ejecución con las tropas aclamando a la reina mientras el cuerpo del Tiradentes era descuartizado, y los pedazos distribuidos en lugares públicos; su cabeza quedó en exhibición en la plaza principal de Ouro Preto. Para la historia, a pesar de que no lograron el objetivo, los inconfidentes legaron, en cambio, un ejemplo de lucha en la búsqueda de la independencia política, que se repitió en otros movimientos revolucionarios. [T.]

Por lo tanto, Dios no es sólo el fundamento del derecho, sino el concepto central de todo su sistema de pensamiento, en la condición de primera causa inicialmente, y después en la condición de causa directa del poder de mando del derecho. Así, los dos temas centrales del *Tratado* son éstos: Dios y el derecho.

Desde el punto de vista *metodológico* nuestro pensador sufrió la influencia del método escolástico. Ejemplificativamente, eso puede ser observado en los argumentos que aduce con la finalidad de probar la existencia de Dios —argumenta desde las causas creadas para llegar a la causa increada—; o los argumentos con la finalidad de probar la existencia del derecho natural —argumenta desde la santidad de Dios que ha de querer el bien de cada uno y de los semejantes, en la vida en sociedad, regida por la ley dada por Él, y conocida por la razón natural, o sea, por el derecho natural— (Gonzaga, T.A., 1953, pp. 373 y 381).

Se puede concluir que Tomás Antonio Gonzaga aún no es producto del iluminismo, debido a que no logró liberarse de la tradición escolástica, aunque haya sido políticamente influido por aquél.

Mariano José Pereira da Fonseca (1773-1848) nació en Brasil, pero a los once años se fue a Portugal, en donde concluyó el curso de humanidades, estudió matemática y filosofía en Coimbra, y se graduó como bachiller en 1793. De regreso a Brasil fue apresado (1794) por sospecha de participación en la Inconfidência Mineira. Quedó detenido hasta 1797. Cuando fue perdonado por carta regia de doña María I, fue liberado junto con los demás acusados. A partir de 1813 publicó en el periódico *O Patriota* sus *Máximas, pensamentos e reflexões*, firmadas por *Um brasileiro*. Fue político; incluso llegó a ser ministro de estado y senador. Actuó intensamente en el movimiento de independencia de Brasil. Posteriormente sus *Máximas* fueron publicadas en recopilaciones (1839, 1841, 1844, 1846 y 1848). Finalmente, en 1958, salió la edición de sus *Máximas, pensamentos e reflexões*, publicación de la Casa de Rui Barbosa, del Ministerio de Educación y Cultura. La obra fue dirigida y coordinada por Álvaro Ferdinando de Souza da Silveira, con diversos anexos relacionados con la vida del pensador, piezas del proceso de su encarcelamiento y cartas de su autoría. En la obra aparecen 4188 máximas enumeradas en orden ascendente (Jaime, J., 1997, p. 94). Transcribo aleatoriamente algunas para mostrar el estilo y el asunto de aquel que fue conocido como el *moralista* marqués de Maricá, quien llegaba a las masas con sus reflexiones: *30. El muchacho descarriado puede enmendarse, el viejo vicioso es incorregible; 76. La virtud es comunicable, pero el vicio contagioso; 965. Vivimos entre dos infinitos, en el tiempo y en el espacio; ocupamos un punto de la intensidad y duramos un instante de la eternidad; 1283. Lo que el género humano sabe es poco; lo que desea saber, mucho; lo que siempre habrá de ignorar, infinito; 1771. Cuando logramos concebir la idea de un ser o unidad infinita y misteriosa, comprendiendo y animando toda la inmensidad, hemos llegado a la síntesis más sublime a la que puede elevarse el entendimiento humano*.

La transición entre la filosofía colonial en la condición de *saber de salvación*, tomando en cuenta la reforma pombalina y la expulsión de los jesuitas, y la filosofía del siglo XIX —a través de la *Reacción antiescolástica,* del *Empirismo mitigado* y del *Saber de la Ilustración*, y aun la *filosofía de Silvestre Pinheiro Ferreira*—, transición del Brasil colonial al Brasil imperial, se incluye en esta primera parte de la obra: “21. El pensamiento filosófico de Brasil en el siglo XIX”.

BIBLIOGRAFÍA: Acker, L.V., 1983; Aires, M., 1953; Azevedo, F., 1976; Azzi, R., 1987; Bosi, A., 1992; Crippa, A., 1978; Furtado, C., 2007; Gómez Robledo, A., 1945, 1954; Gonzaga, T.A., 1942, 1953; Heller, 2004; Holanda, S.B. de, 1995; Jaime, J., 2002; Lima, V. da C., 1982; Mance, E.A., 1994; Mercadante, P., 1980; Paim, A., 1984; Prado Júnior, C., 1986, 2006; Reale, M., 1962; Ribeiro, D., 1978; Rodrigo, L.M., 1988; Severino, A.J., 1997; Tobias, J.A.,1987; Villaça, A.C., 1975; Vita, L.W., 1964.

tercera época

LA FILOSOFÍA ANTE LA MODERNIDAD MADURA

INTRODUCCIÓN

Enrique Dussel

La transformación que la caída de los Habsburgos producirá en el mundo colonial con la introducción de la ideología y la organización del estado en manos de los Borbones tendrá enorme repercusión. Aunque España y Portugal no realizarán la revolución industrial, y por ello su Ilustración será dependiente de la del norte de Europa, de todas maneras dejará indeleble impronta. La política de Pombal y después de Carlos III será un corte filosófico profundo. La expulsión de los jesuitas (de Brasil en 1759 y de Hispanoamérica en 1767) dejará a los criollos y a las comunidades indígenas con una de sus instituciones centrales, en cuanto a la formación de sus élites y a la defensa de sus derechos en las reducciones (como las del Paraguay, de los moxos y los chiquitos, etc.). La Ilustración significará en filosofía el fin de la escolástica de la primera modernidad y la novedad de una modernidad madura que penetrará en América por medio de España y Portugal. No es la primera entrada de la modernidad en nuestro continente, sino su presencia definitiva.

Frecuentemente los historiadores de la filosofía latinoamericana buscan alguna cita de R. Descartes en un autor del siglo XVIII americano para demostrar que la modernidad se ha hecho presente. Se confunde el comienzo de la modernidad madura en América Latina (en la segunda mitad del siglo XVIII) con la presencia de la modernidad que ya se había iniciado con el mismo proceso de la conquista a finales del siglo XV. Descartes mismo fue fruto de la primera modernidad mercantil y humanista hispánica (a través de los maestros del filósofo francés en La Flèche).

La ruptura con el periodo anterior no se produce con las guerras de la independencia, a comienzos del siglo XIX, sino desde la mitad del siglo XVIII con la política impulsada por los Borbones en la reforma de la filosofía, en la Península Ibérica y en América.

Posteriormente, durante todo el siglo XIX, la etapa poscolonial vivirá los avatares de la construcción de los estados periféricos latinoamericanos, que no lograrán nunca su plena autonomía. Esta situación se dejará ver en las corrientes filosóficas de ese siglo, con signos tan contradictorios articulados en la antinomia de conservadores y liberales que sepultarán la conciencia popular de las grandes masas de empobrecidos, de indígenas y de afroamericanos, que sólo emergerán en la segunda parte del siglo XX.

14. LA ILUSTRACIÓN DEL SIGLO XVIII

14.1. FILOSOFÍA, ILUSTRACIÓN Y COLONIALIDAD

Santiago Castro-Gómez

En este trabajo defenderé la tesis de que buena parte de la filosofía europea articulada en el siglo XVIII (que Michel Foucault denomina como la "época clásica") puede y debe ser repensada conforme al modelo analítico de la "heterogeneidad estructural", articulado primero por José Carlos Mariátegui y desarrollado posteriormente por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, por la teoría latinoamericana de la dependencia, la filosofía de la liberación (Dussel, E., 1985) y actualmente por el grupo modernidad/colonialidad (Castro-Gómez, S., 2007). De acuerdo con este modelo, la colonialidad y la modernidad no deben ser entendidas como "fases" sucesivas en el tiempo (la modernidad como "superación" de la colonialidad) sino como fenómenos coexistentes y mutuamente dependientes al interior del sistema capitalista mundial. Es decir que a contrapelo de lo afirmado tradicionalmente por la teoría social moderna, el colonialismo no es un fenómeno puramente *aditivo* sino que es *constitutivo* de la modernidad.

Este modelo analítico nos permitirá establecer una relación genética entre el nacimiento de las ciencias humanas y el nacimiento del colonialismo moderno, como ya lo habían visto teóricos poscoloniales como Edward Said. El gran mérito de Said es haber anticipado que los discursos de las ciencias humanas que han construido la imagen triunfalista del "progreso histórico", se sostienen sobre una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha subalternizado las voces "otras" de la humanidad desde un punto de vista epistémico, es decir, que ha declarado como ilegítima la existencia *simultánea* de distintas formas de producir conocimientos. Con el nacimiento de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX asistimos entonces a la paulatina invisibilización de la simultaneidad epistémica del mundo. A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias (colonialismo), correspondería entonces una *expropiación epistémica* (colonialidad) que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan sólo el "pasado" de la ciencia moderna (Castro-Gómez, S., 2005b).

Mi tesis es, entonces, que la filosofía ilustrada del siglo XVIII en Europa contribuyó sustancialmente a la construcción de una mirada imperial sobre el mundo que postula a Europa como *telos* de la civilización humana, estableciendo al mismo tiempo una taxonomía jerárquica entre las diversas formas de producir conocimientos. El ensayo pretende mostrar los lazos entre el proyecto ilustrado de la "ciencia del hombre" y el proyecto colonial europeo, señalando que el escenario de la Ilustración fue la lucha imperial por el control de *territorios* clave para la expansión del naciente capitalismo y de la *población* que habitaba esos territorios.

La hybris del punto cero

Iniciaré mi reflexión con la siguiente hipótesis: entre 1492 y 1700 se produce una ruptura con el modo como la naturaleza era entendida previamente, no sólo en Europa sino en todas las culturas del planeta. Si hasta antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado, con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa, esta visión orgánica empieza a quedar subalternizada. Se impuso poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados y que la función del

conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo. Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las "conexiones ocultas" entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla.

A Descartes se le suele asociar con el surgimiento de este nuevo paradigma filosófico. Tanto en el *Discurso del método* como en las *Meditaciones metafísicas*, Descartes afirma que la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se produce una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. Entre mayor sea la distancia del sujeto frente al objeto, mayor será la objetividad. Descartes pensaba que los sentidos constituyen un obstáculo epistemológico para la certeza del conocimiento y que, por tanto, esa certeza solamente podía obtenerse en la medida en que la ciencia pudiera fundamentarse en un ámbito incontaminado por lo empírico y situado fuera de toda duda. Los olores, los sabores, los colores, en fin, todo aquello que tenga que ver con la experiencia corporal constituye para Descartes un "obstáculo epistemológico" y debe ser, por ello, expulsado del paraíso de la ciencia y condenado a vivir en el infierno de la *doxa*. El conocimiento verdadero (*episteme*) debe fundamentarse en un ámbito incorpóreo, que no puede ser otro sino el *cogito*. Y el pensamiento —en opinión de Descartes— es un ámbito metaempírico que funciona con un modelo que nada tiene que ver con la sabiduría práctica y cotidiana de los hombres. Es el modelo abstracto de las matemáticas. Por ello, la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se asienta en un *punto de observación inobservado*, previo a la experiencia, que debido a su estructura matemática no puede ser puesto en duda bajo ninguna circunstancia.

En efecto, Descartes estaba convencido de que la clave para entender el universo se hallaba en la estructura matemática del pensamiento, y que esta estructura coincidía con la estructura matemática de la realidad. La visión del universo como un todo orgánico, vivo y espiritual, fue remplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina. Por ello, Descartes privilegia el método de razonamiento analítico como el único adecuado para entender la naturaleza. El análisis consiste en dividir el objeto en partes, desmembrarlo, y reducirlo al mayor número de fragmentos, para luego recomponerlo según un orden lógico-matemático. Para Descartes, como luego para Newton, el universo material es como una máquina en la que no hay vida ni *telos* ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. No sólo la naturaleza física sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquínica. Un hombre enfermo equivale simplemente a un reloj descompuesto, y el grito de un animal maltratado no significa más que el crujido de una rueda sin aceite.

Pues bien, es este tipo de modelo epistémico el que deseo denominar la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, S., 2005). Podríamos caracterizar este modelo utilizando la metáfora teológica del *Deus Absconditus.* Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero, a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse de un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista. Recordemos que de acuerdo con este modelo, el hipotético observador del mundo tiene que desligarse sistemáticamente de los diferentes lugares *empíricos* de observación (punto 1, punto 2, punto 3, punto n) para ubicarse en una plataforma inobservada que le permita obtener la certeza del conocimiento. Pero esta plataforma no es sólo metaempírica sino también *metacultural*. No son sólo los olores, los sabores y los colores lo que obstaculiza el logro de la certeza, sino también la pertenencia a cualquier tipo de tradiciones culturales. Observados desde el punto

cero, aquellos conocimientos que están ligados a saberes ancestrales o a tradiciones culturales lejanas o exóticas son vistos como *doxa*, es decir, como un obstáculo epistemológico que debe ser superado. Solamente son legítimos aquellos conocimientos que cumplen con las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del punto cero mismo. El resto de conocimientos desplegados históricamente por la humanidad durante milenios son vistos como anecdóticos, superficiales, folclóricos, mitológicos, "precientíficos" y, en cualquier caso, como pertenecientes al *pasado* de Occidente.

Este colonialismo epistémico de la ciencia occidental no es en absoluto gratuito. La *hybris* del punto cero se forma, precisamente, en el momento en que Europa inicia su expansión colonial por el mundo en los siglos XVI y XVII, acompañando así las pretensiones imperialistas de Occidente. El punto cero sería entonces la *dimensión epistémica del colonialismo*, lo cual no debe entenderse como una simple prolongación ideológica o "superestructural" del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su "infraestructura", es decir, como algo *constitutivo*. Sin el concurso de la ciencia moderna no habría sido posible la expansión colonial de Europa, porque ella no sólo contribuyó a inaugurar la "época de la imagen del mundo" —como lo dijera Heidegger—, sino también a generar una determinada representación sobre los pobladores de las colonias como parte de esa imagen. Tales poblaciones empiezan a ser vistas como *Gestell*, es decir, como "naturaleza" que es posible manipular, moldear, disciplinar y "civilizar", según los criterios técnicos de eficiencia y rentabilidad. Diremos entonces que hacia mediados del siglo XVIII Europa se mira a sí misma como poseedora de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes o futuros) y también como la única cultura capaz de unificar al planeta bajo los criterios superiores de ese parámetro.

Ciencias humanas, o la construcción del plano de trascendencia

Según Michael Hardt y Antonio Negri, la Ilustración pone en marcha un aparato de fundación trascendental, cuyo propósito era establecer mediaciones racionales para todos los ámbitos de acción humana. La política, el conocimiento y la moral quedaron sometidos a un *orden preconstituido* que, sin reproducir los viejos dualismos de la edad media, sí postulaba un nuevo ordenamiento metafísico del mundo. No era ya Dios sino la "naturaleza humana" la garante de que las leyes del *cosmos* tienen correspondencia con las leyes de la *polis* (Hardt y Negri, 2001, pp. 110-112). Es quizás en el *Tratado de la naturaleza humana*, escrito por David Hume en 1734, donde por primera vez se formula sistemáticamente el proyecto de una ciencia fundada en el plano trascendente de la naturaleza humana.[1]

Al igual que Descartes, Hume propone "un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, el único sobre el que las ciencias puedan basarse con seguridad" (Hume, 1981, p. 81). En Descartes, como se sabe, la objetividad de la ciencia proviene de un método en el que se busca en la conciencia una certeza primaria (una idea "clara y distinta") para después, y en forma estrictamente matemática, deducir de ella todas las verdades científicas. Hume piensa que aunque todas las ramas de las ciencias parecen ocuparse de objetos que se encuentran fuera de la conciencia, en realidad son los hombres mismos quienes juzgan acerca de la verdad o falsedad de las proposiciones que utilizan para estudiar esos objetos. Por tanto, si lo que se busca es un fundamento sólido que garantice la certeza del conocimiento, ese fundamento no puede ser otro que las facultades perceptivas y cognitivas del hombre. El estudio de esas facultades de la naturaleza humana es el objeto de la "ciencia del hombre":

> Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta, regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de algún modo de la ciencia del hombre, pues están bajo comprensión de los hombres y son juz-

[1] De hecho, el subtítulo mismo del libro indica con claridad el propósito de Hume: *Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Y el lugar elegido para escribir el *Tratado* es también revelador de su pretensión ilustrada: el colegio jesuita de La Flèche, donde se había formado Descartes.

gadas según las capacidades y facultades de éstos [...] No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia [...] Y *como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás*, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esta misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación (Hume, 1981, pp. 79-81. Cursivas mías).

La ciencia del hombre se convierte así en el fundamento epistemológico de todas las demás ciencias, incluso de la "filosofía natural", es decir, de la física ejemplificada por Newton. ¿Cómo ha sido esto posible? Según Hume, aplicando al estudio del hombre el "método experimental de razonamiento", que tan buenos resultados ha dado en el campo las ciencias físicas. De lo que se trata, entonces, es de investigar el comportamiento humano sin tomar como punto de partida una idea preconcebida y metafísica del hombre, sino utilizando solamente los datos empíricos proporcionados por "la experiencia y la observación". Así como Newton logró despegarse de una concepción metafísica de la naturaleza, heredada de Aristóteles, para formular las leyes que rigen el movimiento de los cuerpos celestes, así también el científico de la sociedad (el Newton de las ciencias humanas) debe distanciarse de todo tipo de preconcepciones mitológicas sobre el hombre, con el fin de formular las *leyes que rigen la naturaleza humana*. En otras palabras: del mismo modo como la física logró establecer las leyes que gobiernan el mundo celeste, la ciencia del hombre debe aplicar el mismo método para establecer las leyes que gobiernan el mundo terrestre de la vida social. Y como estas leyes —según Hume— se encuentran ancladas en la naturaleza humana, la nueva ciencia tomará como objeto de estudio las facultades cognitivas y perceptivas del hombre, con el fin de explicar, a través de la observación y la experiencia, las *estructuras básicas* que rigen su comportamiento social y moral.

Nótese que la pretensión de Hume, como la de Descartes, es ubicar a la ciencia del hombre en un *punto cero de observación*, capaz de garantizar su objetividad. Sólo que, a diferencia de aquél, ese punto cero es alcanzado mediante la aplicación del método experimental, con el fin de establecer una analogía entre el universo newtoniano y el universo político-moral. Pero la pretensión de ambos pensadores es la misma: convertir a la ciencia en una plataforma inobservada de observación a partir de la cual un observador imparcial se encuentre en la capacidad de establecer las leyes que gobiernan tanto al *cosmos* como a la *polis*. Alcanzar el punto cero implica, por tanto, que ese hipotético observador se desprenda de cualquier observación precientífica y metafísica que pueda empañar la transparencia de su mirada. La primera regla para llegar al punto cero es entonces la siguiente: cualquier otro conocimiento que no responda a las exigencias del método analítico-experimental, debe ser radicalmente desechado. Para Hume, el cumplimiento estricto de esta regla permitirá que la ciencia del hombre mire a su objeto de estudio tal como *es* y no tal como *debiera ser*. Observar la "naturaleza humana" desde el punto cero equivale a poner entre paréntesis cualquier consideración moral, religiosa o metafísica sobre el hombre, para verlo en su *facticidad pura*. La ciencia del hombre no es normativa, sino descriptiva.

¿Pero cuál es la facticidad de la naturaleza humana que la ciencia del hombre descubre? Las acciones humanas —afirma Hume— no son movidas por la razón sino por el interés en la propia conservación. Nadie actúa prescindiendo de su propio interés personal, de modo que la utilidad (o el placer) que una determinada acción pueda brindar al individuo, es aquello que explica por qué tal acción es juzgada como "buena" o "mala". Así, la moral y la justicia no están inscritas en la naturaleza humana, sino que son convenciones a través de las cuales el hombre manifiesta públicamente sus pasiones (*véase* Hume, 1981, p. 707):

Es manifiesto que en la *estructura original de nuestra mente* la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes [...] Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés y que, cuando extienden sus cuidados más allá de sí mismos, no los llevan demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá de sus más cercanos amigos y conocidos (Hume, 1981, pp. 713-770. Cursivas mías).

La primera "ley de la naturaleza humana" descubierta por la ciencia del hombre es entonces la siguiente: el instinto natural lleva indefectiblemente al hombre a *preferir lo cercano a lo remoto*. Nada en su naturaleza lo lleva a querer "extender sus cuidados más allá de sí mismo", de modo que todas las acciones que emprende, aun las más desprendidas y altruistas, sólo tienen sentido en la medida en que redundan en su propio beneficio.[2] La pregunta que hace Hume es entonces: ¿cómo es posible la vida en comunidad? Si por ley natural todos los hombres prefieren lo cercano, ¿cómo se explica que sean capaces de obedecer un código remoto de leyes impersonales y de comportarse unos frente a otros en forma civilizada? Si el hombre no es un ser social por naturaleza, como pensaba Aristóteles —éste es un "mito precientífico" del que hay que desprenderse—, ¿cuál es entonces el origen de la sociedad? A través de una observación inobservada sobre el modo como funcionan las pasiones humanas, la ciencia del hombre intentará explicar el origen de ese *artificio histórico* llamado sociedad.

Para Hume, como para Hobbes, las leyes de la sociedad no existen antes de que los individuos *acuerden* constituirse en un grupo social. Pero, según el pensador escocés, lo que los llevó a establecer tal acuerdo no fue la inseguridad resultante de la guerra de todos contra todos, como suponía Hobbes, sino la necesidad de satisfacer una pasión fundamental: "el impulso natural de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos" (Hume, 1981, p. 717). Como la naturaleza, sin embargo, no ha provisto a todos los hombres por igual de las capacidades y los medios para satisfacer este impulso, se hizo necesario recurrir a un artificio: la creación de leyes que regularan el comercio y la propiedad.[3] Si bien es cierto que este artificio reprime los impulsos egoístas de unos individuos en favor de las necesidades de otros, considerado globalmente se trata de un arreglo benéfico para todos. Si el deseo insaciable de propiedad se dejara a su propio arbitrio, la guerra por los recursos se haría inevitable, el comercio se tornaría imposible y ningún individuo podría satisfacer su propio interés. En suma: la ciencia del hombre establece que en el origen de la sociedad humana se encuentra la creación de un *mecanismo regulador de la economía*, cuya función es permitir que los individuos satisfagan sus necesidades naturales, pero sólo hasta el punto de no perjudicar lo que todos valoran como *interés público*: la autoconservación. La ley del estado debe dar prioridad a lo remoto, con el fin de que todos puedan optar por lo cercano.

Ahora bien, este "gran descubrimiento" de la ciencia del hombre proclamado por Hume en la primera mitad del siglo XVIII, fue recogido y desarrollado por el pensador escocés Adam Smith, uno de sus discípulos más brillantes. Al igual que Hume, Smith está convencido de que la ciencia del hombre debe sustentarse en el modelo de la física señalado por Newton. El orden social, al igual que el orden natural, se encuentra regido por una suerte de *mecanismo* que actúa con independencia de las intenciones humanas. La sociedad (polis) debe ser entendida como un universo regido por leyes impersonales, análogas a las que gobiernan el mundo físico (cosmos): la gravitación, la atracción y el equilibrio. Y como Hume, Smith piensa que las actividades económicas de los hombres son el ámbito ideal para observar imparcialmente el modo en que operan estas leyes de la naturaleza humana. Así, en *The Wealth of Nations* Smith establece que

> The Division of labor, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. It is the necessary, through very slow and gradual consequence of a certain propensity in human nature which has in view no such extensive utility; the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another (Smith, A., 1993, p. 21).

La división del trabajo y la propensión al comercio mediante el intercambio de bienes

[2] "En general —afirma Hume— puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros" (Hume, 1981, p. 704).

[3] Ya Locke, en el segundo *Ensayo sobre el gobierno civil*, había dicho que la propiedad privada era un "derecho natural", presente ya en el estado de naturaleza, y que su preservación y regulación había sido una de las causas que motivó la creación del estado civil (Locke, 1983, p. 42).

son, entonces, fenómenos universales que no dependen de la conciencia individual de nadie, ni de la cultura a la que alguien pertenece, sino que se hallan regulados por un *mecanismo impersonal* que, precisamente, constituye el objeto de estudio de la ciencia del hombre, y en este caso de la economía política. La universalidad de estos fenómenos se debe a que están anclados en una tendencia invariable de la naturaleza humana que ya había sido señalada por Hume: la necesidad de satisfacer los intereses cercanos por encima de los remotos. Si los hombres entablan relaciones comerciales, esto no se debe al interés de unos por suplir la carencia de los otros, sino a los resortes pasionales que subyacen a toda acción humana y que llevan, indefectiblemente, a la búsqueda egoísta del propio beneficio.[4]

Al igual que Hume, Smith se pregunta cómo potenciar esta búsqueda del propio beneficio de tal modo que los intereses egoístas de los individuos puedan ser armonizados con los intereses de la colectividad. Pero la respuesta del discípulo varía un tanto con respecto a la ofrecida por el maestro. Mientras que Hume considera necesario reprimir (haciendo uso de la ley) el deseo natural de satisfacer lo cercano por encima de lo remoto con el fin de asegurar la convivencia pacífica, Smith piensa que cualquier tipo de coacción sobre la naturaleza humana resultaría perjudicial. Antes que reprimir, lo que se debe hacer es *potenciar* las tendencias egoístas que movilizan las acciones de los hombres. Hay que "dejar-hacer" a los individuos su propia voluntad, con el fin de que la búsqueda egoísta de su propio enriquecimiento genere beneficios para toda la colectividad. No es necesario construir un mecanismo artificial que regule estatalmente la economía, sencillamente porque ese mecanismo ya existe (es ontológico) y se encuentra regulado por las leyes sociales del movimiento. El *mercado*, visto por Smith no como el ámbito contingente donde unos hombres ejercen su poder sobre otros, sino como resultado necesario e inevitable de la evolución de la sociedad humana, es el *mecanismo natural* que regula el intercambio de mercancías (Smith, A., 1993, p. 53). Basta entonces con dejar que los individuos entren libremente al mercado buscando satisfacer sus intereses cercanos, para que las leyes internas y supraindividuales del mecanismo, a la manera de una "mano invisible", regulen con precisión el equilibrio entre lo individual y lo colectivo:

> By preferring the support of domestic to that of foreign industry [every individual] intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, *led by an invisible hand* to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that is was no part of it. By pursuing his own interest, he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it (Smith, A., 1993, pp. 291-292).

La trascendentalidad del mercado mundial se fundamenta en las leyes de la naturaleza humana, descubiertas por la economía política. Hume y Smith parten entonces de un supuesto incuestionable: *la naturaleza humana es un ámbito de fundación trascendental que vale para todos los pueblos de la tierra y funciona con independencia de cualquier variable cultural o subjetiva*. Por eso, la ciencia que estudia esta naturaleza debe liberarse de cualquier opinión precientífica y ubicarse en el plano de la trascendencia, en el punto cero desde el cual podrá ganar una mirada objetiva y totalizante sobre su objeto de estudio. Pero aquí cabe la pregunta: ¿cuál es el lugar de enunciación que permite que Smith y Hume afirmen que su enunciación no tiene lugar? ¿En dónde se encuentra la grilla inmanente de poder que postula que ese poder tiene una fundación trascendental? La tradición marxista ha señalado que ese "lugar de poder" es el de la pujante burguesía comercial inglesa, con su escala de valores centrada en la ética del trabajo (*Berufsethik*), el mercantilismo y el utilitarismo. Desde esta perspectiva de análisis, el programa ilustrado de Smith y Hume sería la expresión de una *Weltanschauung* típicamente burguesa, la cual se opondría directamente a los valores de la aristocracia centrados en el ocio,

[4] "Give me that which I want, and I shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages" (Smith, A., 1993, p. 22).

la economía de subsistencia y la inutilidad del conocimiento.[5]

Sin embargo, y aun reconociendo el vínculo obvio que existe entre la Ilustración y la burguesía europea, nos parece que el *locus enuntiationis* de Smith y Hume posee una dimensión que va más allá de su condición de "clase" en el marco del capitalismo inglés. Para la época en que Hume y Smith escribieron sus tratados, Inglaterra, Holanda y Francia se encontraban disputando el control del circuito del Atlántico, que había estado en manos españolas desde el siglo XVI. Estas potencias sabían que era necesario generar enclaves comerciales en las colonias de ultramar, con el fin de aprovechar la mano de obra de la población no europea. Inglaterra en particular decidió fundar colonias estables en la ruta hacia las Indias, con la finalidad de que el trabajo productivo de los nativos (tanto colonos como esclavos) pudiera abrir nuevos mercados e incrementar las ganancias de las compañías de comercio (Wallerstein, I., 1980, pp. 244-289; Wolf, E., 1997, pp. 158-194). El acceso a nuevas fuentes de riqueza dependía entonces de la interacción asimétrica entre colonos europeos y poblaciones nativas.

Esto explica por qué razón Smith debe incluir no sólo a las *naciones* europeas sino también a las *colonias* de Europa en su teoría del mercado mundial. Las poblaciones de unas y otras se encuentran ubicadas en *el lugar exacto que les corresponde por naturaleza*; es decir que su función como productores, comercializadores o procesadores de materias primas *no puede ser alterada*, pues ello equivaldría a intervenir en las dinámicas propias del mercado, es decir a querer cambiar las leyes de la naturaleza. Por esta razón, una de las tareas centrales de la ciencia del hombre es mostrar, como veremos enseguida, que no todas las poblaciones del planeta se encuentran en el mismo nivel de la evolución humana, y que esta asimetría obedece a un *plan maestro de la naturaleza*. La ciencia del hombre procurará no sólo dar cuenta del origen de la sociedad humana, sino que intentará reconstruir racionalmente su evolución histórica, con el fin de mostrar en qué consiste la lógica inexorable del progreso. Una lógica que permitirá a Europa la construcción *ex negativo* de su identidad económica y política frente a las colonias, y a los criollos de las colonias el fortalecimiento de su identidad racial frente a las castas.

La negación de la simultaneidad epistémica

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, con los escritos de Turgot, Bossuet y Condorcet, el proyecto ilustrado de una ciencia del hombre buscó reconstruir la evolución histórica de la sociedad humana. Pero el proyecto enfrentaba un serio problema metodológico: ¿cómo realizar observaciones empíricas del pasado? Si lo que caracteriza una observación científica es precisamente el "método experimental de razonamiento" que le garantiza ubicarse en el punto cero, ¿cómo tener experiencias de sociedades que vivieron en tiempos pasados? La solución a este dilema se apoyaba en un razonamiento simple: ciertamente no es posible tener observaciones científicas sino de sociedades que viven en el presente; pero sí es posible defender racionalmente la hipótesis de que algunas de esas sociedades han permanecido estancadas en su evolución histórica, mientras que otras han realizado progresos ulteriores. La hipótesis de fondo es entonces la siguiente: como la naturaleza humana es una sola, la historia de todas las sociedades humanas puede ser reconstruida *a posteriori* como siguiendo un *mismo* patrón evolutivo en el tiempo.[6] De modo que aunque en el presente tengamos experiencias de una gran cantidad de sociedades simultáneas en el espacio, no todas estas sociedades son simultáneas en el tiempo. Bastará con observar comparativamente, siguiendo el método analítico, para determinar cuáles de esas sociedades pertenecen a un estadio inferior (o anterior en el

[5] Como un botón para la muestra, baste recordar el profundo análisis que hace Lukács sobre las "antinomias del pensamiento burgués" en su ya clásico libro *Historia y conciencia de clase*. Pero a esta tradición pertenecen también Hardt y Negri, cuando afirman que "con Descartes estamos en el comienzo de la historia del iluminismo, o mejor dicho, de la ideología burguesa. El aparato trascendental que él propone es la marca distintiva del iluminismo europeo" (Hardt-Negri, 2001, p. 112).

[6] Arthur Lovejoy ha mostrado que durante el siglo XVIII, la hipótesis de la "gran cadena del ser", que operaba hasta ese momento como principio organizador del conocimiento en la ciencia occidental, empieza a temporalizarse. Esto significa que la plenitud ontológica de todos los seres empieza a ser concebida como un "plan de la naturaleza" que se despliega paulatinamente en el tiempo (Lovejoy, A., 2001, pp. 242-287).

tiempo) y cuáles a un estadio superior de la escala evolutiva.

Este procedimiento analítico había sido ya ensayado por autores como John Locke y Thomas Hobbes en el siglo XVII, cuando intentaban explicar el origen histórico del estado.[7] En su segundo *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke investiga el *tránsito* de la sociedad humana desde el estado de naturaleza hacia el estado civil, para lo cual parte de la siguiente hipótesis: en los "comienzos de la humanidad" no había necesidad todavía de una división organizada del trabajo, ya que la economía era solamente de subsistencia y el *valor* de los productos sacados de la naturaleza estaba marcado por el *uso* que los hombres les daban para cubrir sus necesidades básicas (Locke, 1983, p. 45). Pero este "estadio primitivo" de la sociedad humana empieza a quedar atrás cuando la densidad poblacional crece y aparece la competencia de unos pueblos con otros por la apropiación de los recursos, estableciéndose así la necesidad del comercio y la división racional del trabajo. Para Locke, la salida del estado de naturaleza viene marcada por la invención del dinero y la aparición del valor de cambio.

El punto es que para establecer el modo en que se organizaban las "sociedades primitivas" —sin dinero y sin economía de mercado—, Locke apela a la observación de las comunidades indígenas en América, tal como éstas habían sido descritas por viajeros, cronistas y aventureros europeos. A diferencia de lo que ocurre en Europa, las sociedades de épocas anteriores vivían en escasez permanente, a pesar de la gran abundancia ofrecida por la naturaleza. No existía el mercado (elemento generador de riquezas), ya que los hombres se contentaban con trabajar lo suficiente para obtener aquello que necesitaban para sobrevivir:

> Demostración palmaria de ello es que varias naciones de América que abundan en tierras, escasean, en cambio, en todas las comodidades de la vida; la naturaleza las ha provisto con tanta liberalidad como a cualquier otro pueblo de toda clase de productos y materiales, es decir, suelo feraz, apto para producir en abundancia todo cuanto puede servir de alimento, vestido y placer; sin embargo, al no encontrarse beneficiadas por el trabajo, no disponen ni de una centésima parte de las comodidades que *nosotros* disfrutamos; reyes de un territorio dilatado y fértil se alimentan, se visten y tienen casas peores que un jornalero de Inglaterra [...] Pues bien, *en los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América*, en condiciones todavía más extremadas que las que ésta ofrece ahora, puesto que no se conocía, en parte alguna, nada parecido al dinero (Locke, 1983, pp. 45-49. Cursivas mías).

La observación comparativa de Locke establece que entre las sociedades contemporáneas europeas y las americanas existe una relación de *no simultaneidad*. Mientras que las sociedades europeas han logrado desarrollar un modo de subsistencia basado en la división especializada del trabajo y el mercado capitalista, las sociedades americanas se encuentran ancladas en una economía perteneciente al "pasado de la humanidad". La relación que existe entre un jornalero de Inglaterra y un pastor indígena de la Nueva Granada es de asimetría temporal. Ambos viven en el siglo XVII, pero pertenecen a *estadios diferentes del desarrollo de la humanidad*. Los diferentes modos de subsistencia en que transcurre la vida de estas personas son indicativos de que las sociedades progresan en el tiempo y de que este progreso consiste en un paulatino desarrollo del *trabajo productivo*. Cazadores, pastores, labradores y comerciantes son estadios sucesivos de desarrollo que marcan el progreso de la humanidad (Meek, R, 1981). Miradas desde el punto cero, todas las sociedades aparecen como regidas por una ley inexorable que les con-

---

[7] Quiero recordar aquí el excelente comentario de Rousseau en el *Segundo discurso* respecto al procedimiento realizado por teóricos como Hobbes y Locke. Rousseau afirma que no es posible estudiar científicamente al hombre en su estado puro de naturaleza, pues todos los hombres empíricamente observables han sido afectados ya por procesos civilizatorios. Lo que hace la ciencia es aislar, en forma puramente analítica, al individuo de la civilización, para descubrir las leyes que rigen la "naturaleza humana". Establecida así la estructura básica de la naturaleza humana, será posible entonces aplicar este modelo para estudiar el "comienzo" de la historia, pero teniendo en cuenta que se trata solamente de la aplicación de un *modelo tomado de la física* y no de la determinación de una verdad histórica. En palabras de Rousseau: "No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y *semejantes a las que en nuestros días elaboran los físicos sobre la formación del mundo*" (Rousseau, 1977, p. 152).

ducirá, más tarde o más temprano, hacia el pináculo de la economía capitalista moderna. El *telos* de la historia es la cancelación definitiva de aquello que durante milenios se constituyó en la maldición por excelencia de la realidad humana: la escasez.

Pero quizá sea en los escritos de Anne-Robert-Jacques Turgot donde mejor se expresa la pretensión de reconstruir científicamente las leyes que rigen el desarrollo de la historia humana. El presupuesto metodológico con el que trabaja Turgot es el mismo señalado por Descartes: la ciencia debe ubicarse en un punto cero de observación que garantice la "ruptura epistemológica" del observador con toda concepción religiosa y metafísica del mundo. En particular, la mirada científica sobre el pasado debe quedar libre de la narrativa cristiana de la "historia de la salvación", que veía los sucesos humanos como orientados hacia fines trascendentes. Despojada de este lastre metafísico, la historia empieza a ser vista como el resultado de la lucha feroz entablada por el hombre para dominar la naturaleza mediante el trabajo; lucha que no es producto del azar, sino que está gobernada por las mismas leyes mecánicas que estudió Newton. El filósofo debe dar cuenta de esas leyes, que son las mismas para todas las sociedades, ya que todos los hombres están dotados con los mismos órganos, sus ideas se forman obedeciendo a una misma "lógica" y sus necesidades, inclinaciones y reacciones frente a la naturaleza son las mismas.[8]

La reconstrucción racional de Turgot trabaja entonces con el supuesto de que la naturaleza humana es una sola (*homo faber*) y, por tanto, de que en el comienzo de la historia todos los hombres eran iguales en la escasez y la barbarie. En la "primera época de la humanidad", los hombres vivían sumergidos en el caos de las sensaciones, el lenguaje no era capaz de articular ideas abstractas y las necesidades básicas eran suplidas mediante una economía de subsistencia (Turgot, 1998, pp. 168-169). De esta situación primitiva lograrán salir cuando el lenguaje se torne más complejo, pues sólo entonces la escritura, las ciencias y las artes tendrán oportunidad de desplegarse. Así, los hombres aprenderán a dominar técnicamente las fuerzas de la naturaleza, a organizar racionalmente la fuerza de trabajo, y la economía pasará lentamente, de ser una economía doméstica de subsistencia, a ser una economía de producción sustentada en el mercado. Para Turgot, el "progreso de la humanidad" combina dos factores que van de la mano: de un lado, el despliegue paulatino de las facultades racionales y el consecuente tránsito del mito hacia el conocimiento científico (paso de la *doxa* a la *episteme*); del otro, el despliegue de los medios técnicos y de las competencias organizacionales que permiten dominar la naturaleza a través del trabajo (paso de la escasez a la abundancia).

Tenemos entonces que, al igual que Hume y Smith, Turgot considera la dimensión económica de la vida humana como la clave para una reconstrucción racional de la historia de los pueblos. Y al igual que Locke, pensaba que los "salvajes de América" tenían que ser colocados en la escala más baja de esa historia (el estadio "infantil" de la humanidad), puesto que en ellos se observaba el predominio absoluto de la *doxa* en materia cognitiva, y de la *escasez* en materia económica:

> Una ojeada a la tierra nos muestra hasta hoy día la historia entera del género humano, al exponer los vestigios de su tránsito y los monumentos de los diversos grados por los que ha pasado, desde la barbarie, aún subsistente en los pueblos americanos, hasta la civilización de las naciones más ilustradas de Europa. ¡Ay de mí!, ¡nuestros antepasados y los pelasgos que precedieron a los griegos se asemejaron a los salvajes de América! (Turgot, 1998, pp. 200-201).

Nuevamente encontramos el argumento de la no simultaneidad *temporal* entre las sociedades indígenas americanas y las sociedades ilustradas europeas. Observadas desde el punto cero, estas dos sociedades coexistentes en el

---

[8] En el *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano* escribe Turgot: "Los mismos sentidos, los mismos órganos, el espectáculo del universo mismo han dado en todas partes las mismas ideas a los hombres, así como iguales necesidades e inclinaciones les han enseñado en todas partes las mismas artes" (Turgot, 1991, p. 38). Y en el *Plan de dos discursos acerca de la historia universal* agrega: "Revelar la influencia de las causas generales y necesarias, la de las causas particulares y de las acciones libres de los grandes hombres, así como la relación de todo esto con la constitución propia del hombre; mostrar las motivaciones y *la mecánica de las causas morales por sus efectos*: he aquí lo que es la historia a juicio de un filósofo" (Turgot, 1998, p. 166. Las cursivas son mías).

espacio, no coexisten sin embargo en el tiempo, porque sus modos de producción económica y cognitiva difieren en términos *evolutivos*. Para Turgot, la evolución de la humanidad parece conducir necesariamente, con la misma necesidad de las leyes naturales, a la Ilustración observada en las sociedades europeas de su tiempo. La forma de producción de riquezas (el capitalismo) y conocimientos (la nueva ciencia) de la Europa moderna es mirada como el criterio a partir del cual es posible medir el desarrollo temporal de todas las demás sociedades. El conocimiento habría pasado entonces por "diversos grados" medidos en una escala lineal, desde la mentalidad primitiva hasta el pensamiento abstracto, y lo mismo puede decirse de los modos de producción de la riqueza, que progresan desde la economía de subsistencia hasta la economía capitalista de mercado. Nada en esta escala de progreso ocurre por casualidad y ninguno de los eslabones puede ser visto como innecesario. Todo el conjunto revela la perfección y exactitud de un mecanismo racional de tal modo que Turgot puede decir con toda confianza:

> El género humano, considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos […] En medio de sus destrucciones, las costumbres se suavizan, el espíritu humano se ilustra, las naciones aisladas se acercan las unas a las otras. El comercio y la política reúnen, en definitiva, todas las partes del globo. La masa total del género humano, con alternativas de calma y agitación, de bienes y males, marcha siempre —aunque a paso lento— hacia una perfección mayor (Turgot, 1998, pp. 200-201).

Lo que no explica el entusiasta Turgot es por qué razón, si todos los hombres son iguales en cuanto a sus facultades naturales, el pensamiento científico y la economía de mercado surgieron *precisamente* en Europa y no se desarrollaron primero en Asia, África o América. ¿Qué causas naturales explican la no simultaneidad temporal entre las distintas formas de producción de conocimientos y riquezas? ¿Quizá la influencia del clima y la geografía sobre las facultades humanas, como afirmaba Montesquieu? ¿Quizá los cambios abruptos en las condiciones medioambientales, como suponía Rousseau? ¿O tal vez tenga que ver la *superioridad natural de la raza blanca*, como sostenían pensadores alemanes como Blumenbach y Kant?

Razas inmaduras

Nos interesa mostrar ahora de qué forma el pensamiento de Kant se vincula al proyecto ilustrado de la ciencia del hombre, y queremos hacerlo atendiendo al siguiente comentario del filósofo nigeriano Emmanuel Eze: "Estrictamente hablando, la antropología y la geografía de Kant ofrecen la más fuerte, si no la única, justificación filosófica suficientemente articulada de la clasificación superior /inferior de las 'razas' del hombre, de cualquier escritor europeo hasta ese tiempo" (Eze, E.C., 2001, p. 249).

En efecto, aunque los escritos sobre antropología y geografía de Kant son vistos tradicionalmente como "obras menores" por la comunidad filosófica, Eze tiene razón al plantear que una consideración de esos textos puede darnos la clave para entender la posición de Kant en relación con la ciencia del hombre o *Menschenkunde*, como él mismo la denominó.[9] Como los demás pensadores europeos considerados hasta el momento, Kant estaba convencido de que el hombre debía ser mirado como parte integral del reino de la naturaleza y, por tanto, como un objeto de estudio perteneciente a lo que en aquella época se denominaba "historia natural". Sin embargo, él pensaba que, además de ser parte de la naturaleza física, había algo en el hombre que escapaba al determinismo de las leyes naturales y que no podía ser estudiado por la historia natural. Ese "algo más" es la *naturaleza moral* del hombre, cuyo estudio debe fundarse en un método diferente al utilizado por las ciencias empíricas. De acuerdo con esto, la ciencia del hombre se divide en dos grandes subdisciplinas: la "geografía física", que estudia la naturaleza corporal del hombre desde el punto de vista de sus determinaciones externas (medio ambiente, fisionomía, temperamento, raza), y la "antro-

[9] Hay que recordar que a lo largo de su carrera como profesor universitario, Kant dictó más cursos de antropología y geografía física que de metafísica y filosofía moral, y los enseñó en forma continua durante más de cuarenta años. También es preciso tener en cuenta que hacia la década de 1760, el filósofo era conocido en Alemania precisamente por sus disertaciones sobre temas de historia, antropología y geografía (Zammito, J.H., 2002, p. 292).

pología pragmática" que estudia la naturaleza moral del hombre desde el punto de vista de su capacidad para superar el determinismo de la naturaleza física y elevarse al plano de la libertad (Kant, 1990, pp. 3-4).

Kant atribuye a la antropología pragmática una clara preeminencia *metodológica* sobre la geografía física debido, básicamente, a su concepción dualista de que el alma posee una mayor dignidad que el cuerpo y que, por tanto, el estudio de la naturaleza moral es superior al estudio de la naturaleza física. No es que Kant despreciara los avances que habían realizado las ciencias físicas de su tiempo, particularmente con los trabajos de Newton (a quien admiraba profundamente), pero consideraba un despropósito aplicar, como quería Hume, el método de la experimentación a los asuntos de la moral. Reconocía la importancia de los estudios empíricos, culturales e históricos para entender el comportamiento del hombre y la sociedad, pero creía que ellos no nos dicen *nada* sobre el carácter moral del ser humano (Kant, 1990, pp. 30-31). Debido entonces a las características de su objeto de estudio, la antropología pragmática no se funda en la experiencia y utiliza una metodología claramente antiempírica y dogmática. En lugar de tomar como objeto de estudio los aspectos de la vida humana que cambian con el tiempo, la antropología pragmática se concentra en aquello que no cambia nunca y que puede ser *observado siempre del mismo modo*: el "punto cero" de la moral.

Con todo, Kant comparte con los empiristas ingleses la idea de que la ciencia opera según máximas y principios definidos racionalmente, que son válidos con independencia de la posición relativa del observador, por lo que el punto de observación científica no depende de la naturaleza del objeto observado. El objeto puede cambiar según su ubicación en el tiempo y el espacio, pero la observación, en tanto que científica, se concentra en los principios universales que explican ese cambio. La observación del movimiento de los astros, por ejemplo, no varía de acuerdo con la posición del objeto observado ni la situación particular del observador empírico, sino que se mantiene *fija en el punto cero*.[10] Es por eso que la antropología pragmática y la geografía física poseen el mismo estatuto epistemológico, ya que todo conocimiento científico debe tener un fundamento trascendental que garantice su estatuto de universalidad. La diferencia es más bien de carácter metodológico, ya que ambas disciplinas abordan dos aspectos cualitativamente distintos de la experiencia humana. La geografía física, a diferencia de la antropología pragmática, toma como objeto de estudio al hombre desde el punto de vista de sus aspectos cambiantes en el tiempo y el espacio, pero su observación continúa siendo realizada formalmente desde el punto cero. La geografía física utiliza por ello una taxonomía clasificatoria de los seres vivos semejante a la de Linneo, en la que se buscaba describir objetivamente el mundo natural a partir de la agrupación de diferentes individuos (minerales, animales, plantas, seres humanos) en categorías abstractas (género, clase y especie) para establecer *semejanzas formales* entre ellos.

Un claro ejemplo del estatuto de cientifidad de la geografía física es el modo como Kant aborda el problema de las razas. El concepto de "raza", al igual que todas las categorías utilizadas por la historia natural, no tiene correspondencia alguna en la naturaleza, sino que es fruto de una *operación formal del entendimiento*, es decir de una observación realizada desde el punto cero. En opinión de Kant, su utilidad científica radica en que permite establecer diferencias entre grupos que pertenecen ciertamente a una misma especie (*Art*), pero que han desarrollado características hereditarias diferentes (*Abartungen*). Las diferencias en cuanto al color de la piel no hacen referencia entonces a distintas clases (*Arten*) de hombres, pues todos pertenecen al mismo tronco (*Stamm*), sino a distintas razas, en tanto que cada una de ellas perpetúa un fenotipo diferente. En su ensayo de 1775, *Von der Verschiedenen Rassen der Menschen*, Kant estable-

[10] Esto explica por qué los ilustrados otorgaban preeminencia a la astronomía sobre la astrología. Mientras que la astrología atribuye al objeto observado una influencia especial sobre el mundo, dependiendo de la posición relativa de ese objeto y de la situación particular del observador, la astronomía se *distancia* por completo tanto del objeto como del observador particular para ubicarse en una plataforma neutra de observación. Tal neutralidad es la que otorga a la astronomía un estatuto de cientificidad, mientras que la astrología, que sigue observando desde puntos no neutrales (punto uno, dos, tres, etc.) queda relegada al ámbito de lo "precientífico" y es vista como un conocimiento perteneciente al "pasado" o a la "infancia" de la humanidad.

ce que son únicamente cuatro los grupos humanos que deben ser clasificados bajo la categoría formal de raza:

Creo que sólo es necesario presuponer cuatro razas para poder derivar de ellas todas las diferencias reconocibles que se perpetúan [en los pueblos] 1] la raza blanca, 2] la raza negra, 3] la raza de los hunos (mongólica o kalmúnica), 4] la raza hindú o hindostánica [...] De estas cuatro razas creo que pueden derivarse todas las características hereditarias de los pueblos, sea como [formas] mestizas o puras (Kant, 1996, pp. 14-15. Traducción mía).

Diez años después, en *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*, Kant distingue las cuatro razas según la geografía y el color de la piel, introduciendo una variante con relación a su taxonomía anterior: los indios americanos, que antes eran tenidos como una variante de la raza mongólica, aparecen ahora como una de las *Grundrassen* debido al color rojo de su piel.[11] Las cuatro razas fundamentales serían entonces la blanca (Europa), la amarilla (Asia), la negra (África) y la roja (América) (Kant, 1996, p. 67). Con todo, la tesis básica de Kant continúa siendo la misma: las cuatro razas no sólo corresponden a diferencias entre grupos humanos marcadas por determinaciones externas (clima y geografía), sino que también, y sobre todo, corresponden a *diferencias en cuanto al carácter moral de los pueblos*, es decir, a diferencias internas marcadas por la capacidad que tienen esos grupos o individuos para superar el determinismo de la naturaleza. En otras palabras, Kant está diciendo que la raza, y en particular el color de la piel, debe ser vista como un indicativo de la capacidad o incapacidad que tiene un pueblo para "educar" (*Bildung*) la naturaleza moral inherente a todos los hombres (1996, p. 68).

En efecto, por su peculiar temperamento psicológico y moral, algunas razas no pueden elevarse a la autoconciencia y desarrollar una voluntad de acción racional, mientras que otras van educándose a sí mismas (es decir, progresan moralmente) a través de las ciencias y las artes. Los africanos, los asiáticos y los americanos son *razas moralmente inmaduras* porque su cultura revela una incapacidad para realizar el ideal verdaderamente humano, que es superar el determinismo de la naturaleza para colocarse bajo el imperio de la ley moral. Solamente la raza blanca europea, por sus características internas y externas, es capaz de llevar a cabo este ideal moral de la humanidad. En su *Physische Geographie*, Kant establece claramente que

La humanidad existe en su mayor perfección (*Volkommenheit*) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos (Kant, 1968, p. 316).

La ciencia del hombre defendida por Kant plantea entonces la existencia de una jerarquía moral entre los hombres basada en el color de la piel. Así como Turgot y Condorcet negaban la simultaneidad de los conocimientos y las formas de producción al establecer una jerarquía temporal en la que la nueva ciencia y la economía de mercado aparecen como instituciones vanguardistas del progreso humano, Kant niega la simultaneidad de las formas culturales al establecer una jerarquía moral que privilegia los usos y las costumbres de la raza blanca como modelo único de "humanidad". Por eso, del mismo modo en que Locke y Hobbes observaban a las sociedades americanas de forma similar al modo como un paleontólogo observa los restos de un dinosaurio, es decir, como testimonio (congelado en el tiempo) de lo que fue la vida humana *en el pasado*, Kant ubica a la "raza roja" en el estadio más primitivo del desarrollo moral, estableciendo así el contraste entre el *ayer* de la *Unmündigkeit* y el *hoy* de la Ilustración (*Aufklärung*).

[11] La clasificación de las razas según el color de la piel revela con claridad la influencia de Johann Friedrich Blumenbach, quien en su libro *De generis humani varietati nativa* había distinguido cinco razas: caucásica (blanca), mongólica (amarilla), etiópica (negra), americana (roja) y malásica (cobriza) (véase Vögelin, 1989, p. 74). Pero hay sin duda otro factor que explica el cambio hecho por Kant en su taxonomía. Entre 1775 y 1785, periodo de tiempo que marca la redacción de los dos ensayos aquí considerados, Kant se había familiarizado con la literatura de viajes, y particularmente con las crónicas que informaban al público europeo sobre los usos y costumbres de los indígenas americanos. De hecho, Kant comienza su ensayo de 1785 con la siguiente frase: "Los conocimientos sobre la inmensa variedad de la especie humana que son difundidos por los nuevos viajes, han contribuido más a estimular el deseo por la investigación de este tema, que a satisfacerlo" (Kant, 1996, p. 65. Traducción mía).

Epílogo

En *The Darker Side of the Renaissance* Walter Mignolo ha llamado la atención sobre la construcción de un imaginario científico por parte de la cartografía europea del siglo XVI. Según esto, la clave para entender el surgimiento de la epistemología científica moderna es la separación que los geógrafos europeos realizaron entre el *centro étnico* y el *centro geométrico* de observación (Mignolo, W., 1995, p. 233). En casi todos los mapas conocidos hasta el siglo XVI, el centro étnico y el centro geométrico coincidían. Así, por ejemplo, los cartógrafos chinos generaron una representación del espacio en la que el centro estaba ocupado por el palacio real del emperador y alrededor de él se ordenaban sus dominios imperiales (*ibid.*, p. 220). Lo mismo ocurría con los mapas cristianos de la Edad Media, en los que el mundo aparecía dispuesto circularmente en torno a la ciudad de Jerusalén (*ibid.*, p. 229), y en los mapas árabes del siglo XIII, donde el mundo islámico aparecía como el centro de la tierra (*ibid.*, p. 236). En todos estos casos, el "centro era móvil" porque el observador no se preocupaba por ocultar su lugar de observación, dejándolo fuera de la representación. Al contrario, para el observador era claro que el centro geométrico del mapa coincidía con el centro étnico y religioso desde el cual observaba (cultura china, judía, árabe, cristiana, azteca, etc.).

Sin embargo, con la conquista de América y la necesidad de representar con precisión los nuevos territorios bajo el imperativo de su control y delimitación, empieza a ocurrir algo diferente. La cartografía incorpora la *matematización de la perspectiva*, que en ese momento revolucionaba la práctica pictórica en países como Italia. La perspectiva supone la adopción de un *punto de vista fijo y único*, es decir, la adopción de una *mirada soberana* que se encuentra *fuera de la representación*. Con otras palabras, la perspectiva es un instrumento a través del cual se ve, pero que, a su vez, no puede ser visto; la perspectiva, en suma, otorga la posibilidad de *tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista*. Esto revoluciona por completo la práctica de la cartografía. Al tornarse invisible el lugar de observación, el centro geométrico ya no coincide más con el centro étnico. Por el contrario, los cartógrafos y navegantes europeos, dotados ahora de instrumentos precisos de medición, empiezan a *creer* que una representación hecha desde el centro étnico es *precientífica*, pues queda vinculada a una particularidad cultural específica. La representación verdaderamente científica y "objetiva" es aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una "mirada universal" sobre el espacio.

Sintetizando lo dicho hasta este momento: la filosofía moderna del siglo XVIII contribuye en la construcción de esta "mirada universal" de la que habla Mignolo y que arriba he denominado la "*hybris* del punto cero". El punto cero es el comienzo epistemológico absoluto, pero también conlleva el control económico y social sobre el mundo. Obedece a la necesidad que tenía primero el estado español (y luego todas las demás potencias hegemónicas del sistema mundo) de erradicar cualquier otro sistema de creencias que no favoreciera la visión capitalista del *homo oeconomicus*. Ya no podían *coexistir* diferentes formas de "ver el mundo", sino que había que taxonomizarlas con base en una jerarquización del tiempo y el espacio. Todas las demás formas de conocer son declaradas como pertenecientes al "pasado" de la ciencia moderna; como "doxa" que engaña los sentidos o "superstición" que obstaculiza el tránsito hacia la "mayoría de edad". Desde la perspectiva del punto cero, todos los conocimientos humanos quedan ordenados en una escala epistemológica que va desde lo tradicional hasta lo moderno, desde la barbarie hasta la civilización, desde la comunidad hasta el individuo, desde la tiranía hasta la democracia, desde lo individual hasta lo universal, desde oriente hasta occidente. Estamos frente a una estrategia epistémica de dominio que todavía continúa vigente. La colonialidad no es el pasado de la modernidad. Es, simplemente, su otra cara.

BIBLIOGRAFÍA: Castro-Gómez, S., 2005, 2005b, 2007; Descartes, 1984; Dussel, E., 1985; Eze, E.C., 2001; Hardt y Negri, 2001; Hume, 1981; Kant, 1968, 1990, 1996, 1996b, 1996c; Locke, 1983; Lovejoy, A., 2001; Meek, R., 1981; Mignolo, W., 1995; Rousseau, 1977, 1993; Said, E., 1990; Smith, A., 1993; Turgot, 1991, 1998; Vögelin, E., 1989; Wallerstein, I., 1980; Wolf, E., 1997; Zammito, J.H., 2002.

14.2. LA ILUSTRACIÓN HISPANOAMERICANA*

Mario Ruiz Sotelo

La propuesta de la Ilustración latinoamericana debe entenderse en el contexto histórico en el que fue presentada. Se trata del marco de las reformas borbónicas, instrumentadas particularmente bajo el gobierno de Carlos III (1759-1788), cuando España pretende recuperar el terreno perdido en el concierto europeo durante el siglo anterior, en el que había cedido su preponderancia a instancias de Francia, Inglaterra y Prusia, por lo que decide ponerse a tono con la situación del momento, para lo cual establece una serie de reformas que, entre otras cosas, buscaban una explotación más eficaz de sus territorios americanos. Es como que Hispanoamérica ingresará en la madura modernidad. Claro que dicho ingreso no se dará en condiciones de igualdad, sino justamente bajo la dinámica de la relación centro-periferia en la que había permanecido desde el siglo XVI. Y así como entonces dentro de la escolástica moderna surgió una interpretación imperial esgrimida entre otros por Ginés de Sepúlveda para legitimar el lazo de dominación,[1] en el Siglo de las Luces la Ilustración será expuesta con la finalidad de continuarlo. En ambas lo americano será considerado ontológicamente inferior con relación a lo europeo, presentándose, no obstante, en los dos momentos, como centro y fuente de liberación.

Para acercarnos a una comprensión certera de la Ilustración hispanoamericana es posible distinguir en ella tres corrientes visibles: a la primera la podemos considerar una filosofía ilustrada europea en territorio americano. No es, pues, una Ilustración americana, sino una Ilustración en América. La segunda corriente, a la que llamaremos Ilustración hispanoamericana, está conformada a partir del discurso surgido desde la perspectiva criolla, por lo que debe considerarse ya una Ilustración americana. Finalmente, una tercera escuela, a la que llamaremos filoindoamericana, está constituida por la reflexión filosófica que formulará su crítica a partir de la exclusión no sólo de los criollos sino de los propios pueblos indígenas, siendo en ésta en la que la razón analéctica alcanzará su máximo desarrollo.

La Ilustración (europea) en América

El desarrollo de la filosofía ilustrada europea en América tiene como punto original el estudio europeo sobre América, en el que destacan las figuras de La Condamine, Buffon, De Pauw y Robertson, quienes coincidían en la natural inmadurez de América y los americanos en relación con Europa y los europeos. Posteriormente los pensadores ilustrados, criollos y españoles, buscaron profundizar los conceptos naturalistas surgidos en Europa, teniendo como objetivo de estado, explícito o implícito, la reconquista americana a través de una administración bajo la eficacia de la ciencia de la modernidad de las luces. La Ilustración europea, en cuanto representa la segunda modernidad, es la continuación del dominio colonial que inicia en la primera modernidad con la invasión de América. En contra de la visión que considera la modernidad bajo el ideal de la emancipación, situados desde América Latina, identificamos la modernidad con el colonialismo. Consideraremos como exponente de ella al médico gaditano José Celestino Mutis, quien desarrolló su trabajo en el virreinato de la Nueva Granada.

José Celestino Mutis (1732-1808)

José Celestino Mutis, nacido en Cádiz, realizó estudios de medicina, filosofía, teología, matemáticas, astronomía, zoología y botánica. Inmerso en el ambiente científico ilustrado en España, se traslada en 1760 a América con el recién nombrado virrey de Nueva Granada, Pedro Messía de la Cerda. Ya en América se interesó, entre otras cosas, por las actividades mineras y en la botánica. En relación con esta última, se concentró en la investigación de la quina, un árbol eficiente para el combate de las fiebres.

Este médico gaditano intentó aclarar cuál era "la mejor quina" y "las reglas de su mejor uso". La ignorancia respecto de la quina —ignorancia de las variedades existentes, de sus efectos en los enfermos— ocasionaba, esgrimía Mutis, perjuicios a la "causa pública", al bien de la humanidad y al comercio. Las dudas que se habían generado a lo largo de siglo

---

* El presente capítulo ha sido elaborado con la colaboración de Percival Argüero Mendoza, Darío Camacho Leal y Adán Salinas Alverdi.

[1] Sin embargo, también en la segunda escolástica se manifestó la interpretación antiimperial, defendida particularmente por Bartolomé de Las Casas.

y medio[2] sobre las virtudes curativas de la quina se debían, pensaba Mutis, a los *principios falibles* bajo los cuales se guiaban los comerciantes, médicos y farmacéuticos. Sin la posibilidad de reconocer "la mejor" especie de las quinas, los éxitos eran *posibles*. El acceso a la quina estaba mediado por el mercado; eran los comerciantes quienes se encargaban de cultivarla, recolectarla y distribuirla. La ignorancia de "los inteligentes en su comercio" y la de los médicos y los farmacéuticos mismos condicionaba *al azar* los efectos benéficos de la quina, porque con ninguna seguridad podían garantizar la curación de los enfermos, produciendo con ello mayores perjuicios que beneficios. Al mismo tiempo, todo esto afectaba su exportación y comercialización. Frente a este panorama, la ciencia se presentaba útil en tanto que podía proporcionar *un método* correcto *que asegurara el éxito*. La ciencia planifica y establece una *necesidad* en los procesos. Mediante exámenes científicos pueden satisfacerse la exportación, el abastecimiento y la salud pública con *seguridad*.

"Semejantes calamidades[3] exigen con instancia un *examen científico* por parte de la botánica, y otro no menos imparcial por parte de la medicina para *suministrar al ministerio* las luces que necesita de los profesores" (Mutis, J.C., 1828, p. 14). La ciencia para Mutis es un instrumento que posibilita la realización de los intereses del ministerio y es mediante la apología del *método* que opera un mecanismo de legitimación de la ciencia como instrumento. *La ciencia como discurso*[4] revela el interés imperial de la Ilustración europea en América. Debemos ubicar como telón de fondo del discurso de la ciencia la implementación de las reformas borbónicas. Con este discurso se persigue el ejercicio de un control racional sobre la población y sus territorios, forma parte; pues, de una serie de políticas de gobierno tendentes al fortalecimiento económico y político del imperio español, que intentaba recuperar la hegemonía del mercado mundial. La Ilustración europea se inscribe en América en tanto que profundiza la dominación colonial que se inicia con el "descubrimiento" de este continente.

El discurso de la ciencia, además de implicar la ejecución de políticas de gobierno, opera también como un mecanismo de expropiación epistémica. La Ilustración europea en América deslegitima otras formas de conocer propias de las poblaciones nativas, sustituyéndolas por la racionalidad científico-técnica de la modernidad. Siguiendo a Castro-Gómez, "La Ilustración no sólo planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras" (Castro-Gómez, S., 2005, p. 18). La colonización no se realiza únicamente por medios coercitivos; existe también un núcleo epistémico que la legitima, y se hace más efectiva cuando el dominado interioriza el horizonte cognitivo del dominador.[5] Es a través de la expropiación epistémica y de la interiorización del mundo simbólico de los dominadores como la Ilustración en América decanta en una función civilizatoria, inscrita en la segunda modernidad, que redefine el significado de la misión civilizatoria de la primera modernidad.

Desde una pretendida superioridad epistemológica, moral y étnica, los que "poseen la luz" se erigen como el modelo de "los otros". Bajo dicha función civilizatoria "los otros" dejarán de ser una alteridad para convertirse en otros hombres, en "hombres nuevos", como expresión de "lo mismo", lo europeo. La Ilustración en América opera bajo una lógica totalizadora que elimina la alteridad.

Mediante mecanismos que operan una expropiación epistémica y ejercen tal idea alienante, se condena el modo de vida indígena afirmando la superioridad que la vida occidental encarna. Los indígenas, dice Mutis,

> ocupados siempre con sus necesidades presentes, jamás piensan en lo venidero; ni atormentándoles la previsión de los males futuros no aplican á sus enfermos otros remedios que los muy sencillos que en tales aprietos les suministran las plantas de los montes. Y así sería una excep-

[2] El médico sitúa cronológicamente el "descubrimiento" de la quina cerca del año 1600. Cf. *infra* 4.

[3] Mutis se refiere a los perjuicios a causa del desconocimiento de las propiedades de la quina y de las especies, ocasionados a la comercialización y aplicación en los enfermos.

[4] Santiago Castro-Gómez sugiere que *la ciencia como discurso* puede comprenderse como "la legitimación narrativa que ofreció la ciencia para la implementación de ciertas prácticas de control sobre la población durante el siglo XVIII" (Castro-Gómez, S., 2005, p. 309).

[5] Esta dinámica es teorizada por Aníbal Quijano en la categoría de "colonialidad del poder". Véase Castro-Gómez, S., 2005, p. 62.

ción nunca vista que conservasen los indios en sus humildes chozas algún repuesto de remedios, quando vemos su infeliz y deplorable actual modo de comportarse á pesar de la civilidad y la cultura con que se les trata en nuestros tiempos (*ibid.*, p. 225).

Mutis juzga las costumbres de los indígenas a la luz de la civilización occidental. La ciencia hace posible la prevención de las enfermedades; así, los civilizados son saludables mientras que los indígenas viven expuestos a la enfermedad. Los civilizados previenen las enfermedades; no se trata de reaccionar a la enfermedad cuando se presenta mediante el uso de remedios, como hacen los indígenas, sino de evitar las enfermedades conquistando una salud eterna. La civilización con su ciencia se anticipa y controla la naturaleza domesticando el azar y alcanzando la abundancia, que es inconcebible para los indígenas incapaces de tener "repuestos". La civilización vive en la abundancia y con el control del futuro, mientras que los indígenas viven en la penuria que imponen "las necesidades presentes". El gaditano se sitúa, además, en la posición del descubridor. Dice: "[…] la suerte me ha proporcionado como botánico *descubrir estos árboles donde se ignoraba su existencia*; *distinguir sus legítimas especies y variedades de otros inmediatos géneros también nuevos*"[6] (Mutis, J.C. 1828, p. 16). Si bien reconoce que los indígenas han usado la quina, sus aciertos en la medicina se deben a la casualidad, pero no a una intención deliberada y meditada. El método seguro de la ciencia occidental es el que garantiza el conocimiento. Desde una pretendida universalidad, la ciencia se convierte en el único conocimiento verdadero como la realización cabal de los *otros* incipientes modos de conocimiento. Ésta viene a sustituir otras formas de conocer y de relacionarse con el mundo.

La ciencia representa, para el pensamiento ilustrado que pretende que América es el territorio natural de la prolongación de sus normas, valores e intereses, un ámbito de objetividad incuestionable. Las verdades y proposiciones de la ciencia, porque son universales, pueden representar puntos normativos para toda cultura. Sin embargo, esta pretensión ilustrada de la universalidad se difunde desde una localización precisa: Europa.[7]

La ciencia y los embajadores de la Ilustración se instituyen como criterios de distinción de *otros* modos de vida y *otros* modos de conocer para controlarlos, integrarlos y modernizarlos. La alteridad es, pues, encubierta como la proyección de lo mismo. En este sentido, el caso de José Celestino Mutis muestra la tónica eurocéntrica y dominadora de la Ilustración en América y confirma el acierto de concebir la mutua dependencia entre modernidad y colonialismo, como sugiere la teoría crítica latinoamericana.

La Ilustración hispanoamericana

Desde principios del siglo XVII se empezó a advertir en las colonias hispanoamericanas una especie de menosprecio de los peninsulares hacia los criollos. Tal actitud fue advertida con claridad por Carlos de Sigüenza y Góngora, quien cuando acababa aquel siglo lamentaba que "[…] piensan en algunas partes de Europa […] que no sólo los indios […] sino [los criollos] o andamos en dos pies por la divina dispensación o que aun valiéndose de microscopios ingleses apenas se descubre en nosotros lo racional" (Navarro, B., 1998, p. 195). Durante el siglo XVIII la contraposición entre criollos

[6] Este modo de concebir las cosas denota ya un viso de eurocentrismo. Pensamos nosotros que no es un "descubrimiento", sino el momento en que los europeos trabaron conocimiento con esa especie. Ya antes, las comunidades que habitaban las tierras de América se curaban con la quina. Una pretendida totalidad epistémica europea e ilustrada niega la existencia del "otro". En este sentido, sugiere Enrique Dussel: "América no es descubierta como algo que resiste *distinta*, como *el otro*, sino como la materia a donde se le proyecta 'lo mismo'. No es entonces la 'aparición del otro', sino la 'proyección de lo mismo': 'encubrimiento'" (Dussel, 1992, p. 51). Europa conquista por la fuerza una centralidad, constituyendo sus periferias y posicionándose como la medida de todas las cosas, como el único comienzo de todo ulterior desarrollo civilizatorio.

[7] Para Castro-Gómez, el punto cero del pensamiento ilustrado supone las atribuciones de la universalidad y la objetividad; la *hybris*, por otra parte, implica el desconocimiento de la espacialidad o el lugar desde el que se enuncia. Castro-Gómez, con la categoría *hybris del punto cero*, revela la contradicción interna del pensamiento ilustrado: éste pretende estar situado en un no lugar que no estaría contaminado por un lenguaje cotidiano, ni por el relativismo que conllevaría una cultura, pero lo cierto es que el lugar desde el que enuncia se inscribe en una cultura específica que contradice la pretensión de imparcialidad.

y peninsulares fue acentuándose y paulatinamente buscó canales formales de expresión, donde los primeros asumen su marginación y sugirieron medios para superarla, para lo cual formularon una cierta reinterpretación histórica donde pretenden asumirse como herederos de los conquistadores, situación que los legitimaba para demandar derechos políticos, argumento al que agregan una articulación teórica propia que implicaba un cuestionamiento al orden existente. En tal referencia podemos destacar a los novohispanos Juan Antonio de Ahumada y Antonio Joaquín de Rivadeneira y al peruano Melchor de Paz.

Juan Antonio Ahumada (?-1729)

Uno de los primeros documentos donde podemos advertir la crítica criolla es la *Representación legal y política a Felipe V*, escrita en el propio Madrid durante 1725 por Juan Antonio de Ahumada, jurista novohispano miembro de la Real Audiencia de México y académico de la Real y Pontificia Universidad, donde se hace explícita la demanda de otorgar una mayor participación de los criollos en los asuntos del virreinato: "La práctica que observan las naciones más políticas del orbe (prueba que) todas practican acomodar a los naturales en su patria [...] Luego [...] deben los americanos tener en Indias los empleos eclesiásticos, políticos y militares; y fuera sensible no gozarlos teniéndolos las demás naciones del orbe" (López Cámara, F., 1988, p. 20). Se trata de un claro alegato en el que se pretende fundamentar la superioridad del derecho de los criollos a gobernar los territorios americanos por ser oriundos de ellos, tomando como referente la lógica desarrollada por los estados nacionales, vigente ya en los países hegemónicos de Europa. Ahumada sostiene más adelante que los españoles en América no son ciudadanos, sino peregrinos y de hecho extranjeros, como lo menciona cuando pregunta al rey con precoz fervor patriótico novohispano: "¿Qué delito cometimos en nacer ahí [...]? ¿Por qué experimentamos la miseria de habernos Dios dado riquezas y honores, no tener la facultad de gozarlas y que las obtengan los extranjeros?" (*ibid.*, p. 22). Es explícita la denuncia de una situación de injusticia basada en una perspectiva de un cierto derecho de autodeterminación que de alguna manera se está violentando por la situación de inequidad jurídica existente en América entre peninsulares y criollos, en la que los primeros tienen una especie de ciudadanía espuria en perjuicio de los segundos, quienes, de acuerdo con el derecho imperante en la Europa de las luces tendrían que tener ciudadanía plena. Se trata, por lo mismo, de un manifiesto en torno a la idea de igualdad jurídica, justo uno de los temas centrales del debate ilustrado, que Ahumada incorpora de lleno para referirse a la ciudadanía americana. Es probable que tal referente fuera de alguna manera tomado en cuenta cuando pide mirar a "las naciones más políticas del orbe", pero seguramente el sustrato fundamental en el que se apoya Ahumada era el propio derecho hispánico articulado con base en la segunda escolástica, que era plenamente conocido en la universidad mexicana desde el siglo XVI, en el que no se establecen bases para el ejercicio absolutista y, por el contrario, se considera al rey como un delegado del pacto social originario. Ahora bien, la "extranjería" de los españoles en América no se debe únicamente a su lugar de nacimiento, sino a una condición histórica que hace ilegítimo su ejercicio del poder de acuerdo con la interpretación criollista: "Las Indias se conquistaron, poblaron y establecieron sus provincias con el sudor y la fatiga de los ascendientes de los americanos [...] cuando a ellos y a los suyos se debe sólo este beneficio, no es justo que los emolumentos los perciba aquel que en nada contribuye, como son los que están acá" (*ibid.*, p. 32). Así pues, nuestro autor asevera con claridad que los herederos de los conquistadores son los americanos, no los españoles, estableciendo ya una perspectiva histórica propia de la causa hispanoamericana, que está apuntada ya en el sentido de otorgarles una legitimidad política prevaleciente en torno a los españoles. Por último, Ahumada se cuida de argumentar la legalidad de su demanda y desmarcarla de una posible intención subversiva, como la advertida por los españoles, quienes: "Dicen no ser conveniente el que se les den [los empleos a los criollos] porque, viéndose en ellos, pudieran conspirar contra V.M. [...] esta tacha nos ponen de ignorancia [...] porque como de acá pasaron los españoles a conquistar las Indias, creen que todos los habitadores de aquellos países son descendientes de los debelados, y que así han de tener deseo de restituirse a su antiguo imperio y costumbres" (*ibid.*, p. 25). El prejuicio español respecto al criollo es que en

alguna medida lo identifica con el indio, sentencia que nuestro autor rechaza en su pretensión de ser considerado con los mismos derechos que cualquier hispano. Lo destacable del citado prejuicio en este caso es la memoria viva de la conquista y el temor de que los criollos se identifiquen con los indios, pues en tal situación se correría un riesgo de rebelión. Se trata de nuevo de una alusión velada del pacto originario y de algo más grave: el vestigio de la duda sobre la legitimidad del gobierno español en América, misma que hace temer a los españoles el hipotético levantamiento. Dicho temor seguramente era compartido por el propio Felipe V, quien, por supuesto, no concedió una sola de las demandas de Ahumada.

Antonio Joaquín de Rivadeneira (1710-1772)

Lejos de hacer concesiones a los criollos, las reformas emprendidas por Carlos III a partir de 1759 disminuyeron todavía más su participación en el ejercicio administrativo de los diferentes virreinatos americanos. En ese contexto escribe Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos (1710-1772), jurista originario de Puebla de los Ángeles. Realizó sus estudios en el Colegio Mayor de Todos los Santos de la ciudad de México, y ejerció el derecho en Madrid y posteriormente en México, donde fue asignado para fungir como oidor de la Audiencia de México. Ligado a la corona, defendió los intereses del rey en el Cuarto Concilio de la Iglesia Mexicana. Hacia 1752 escribe *El pasatiempo*, una serie de versos históricos sobre diversas temáticas, en los que manifiesta el hispanismo antiilustrado cuando acepta la prohibición a las ideas de Newton. Paralelamente, en el tenor de las reivindicaciones de Sigüenza, rescata en cierta medida el pasado indoamericano cuando destaca las legislaciones de los incas y del texcocano Nezahualcóyotl. Busca explicar los sacrificios humanos antes que condenarlos, actitudes que se enmarcan dentro de la reivindicación ontológica establecida desde el siglo XVI. Lo anterior no obsta para que legitimara la conquista, a la que consideraba conducida por el apóstol Santiago. En 1771 es designado por el Ayuntamiento de la ciudad de México para elevar una especie de protesta contra las reformas emprendidas por el visitador José de Gálvez, expresadas en su obra *Representación humilde en favor de los naturales,* un testimonio con el sello hispanoamericanista que antes vimos en Ahumada, donde advierte que la exclusión de los criollos de los cargos públicos "es quererse trastornar el derecho de las gentes, es caminar no sólo a la pérdida de esta América, sino a la ruina del estado" (Brading, D., 1991, p. 518). Como su antecesor, se apoya en el derecho español tradicional para señalar una especie de despojo que se cometió en detrimento de los hispanoamericanos. Según su juicio, el peninsular venía a gobernar sin conocer los pueblos y sus costumbres, razón que explicaba el envilecimiento y la disminución de la población indígena. Y sin embargo, la dicha defensa de los indios era por demás parcial, ya que, al pretender describirlos, Rivadeneira los considera "de un aspecto desagradable, malísimo color, [...] ninguna limpieza, menos cultivo y racionalidad" (*ibid.*, p. 519). Tal contradicción argumentativa puede explicarse por lo que, siguiendo a Walter Mignolo, Castro-Gómez llama "limpieza de sangre" (Castro-Gómez, S., 2005, pp. 53-61), que expresa una ideología aristocrática cristiana, en la que América se manifiesta como el lugar ontológico para continuar la cultura europea. La dicha limpieza de sangre implica un rechazo al mestizaje debido a los derechos políticos que lleva consigo. Así, Rivadeneira pide mantenerla, pues "el español, que hubiera de mezclarse con indias, vería a sus hijos carecidos de los honores de españoles y aun excluidos del goce de los privilegios concedidos a los indios" (Brading D., 1991, p. 519). Los criollos, pues, debían preservar su condición ontológica, que les era útil para disputarle el poder a los españoles, quienes habían acentuado el distingo justamente a consecuencia del desarrollo de la lógica ilustrada europea.

Melchor de Paz (1730?-1796?)

Esta perspectiva hispanoamericana puede observarse incluso con mayor radicalidad en el virreinato de Perú. En 1780, y justo también en el marco de la aplicación de las reformas borbónicas, tuvo lugar el levantamiento de José Gabriel Condorcanki Túpac Amaru, quien consiguió aglutinar a los pueblos indígenas en la franja que va de Cuzco a Chuquisaca. El Túpac Amaru del siglo XVIII era en realidad un mestizo educado en el Colegio de San Francisco de Borja, en Cuzco, y por su ascendencia indígena fue nombrado cacique de Tungasu-

ca. El cobro de nuevos impuestos fue sin duda uno de los incentivos de su rebelión, arraigada en una interpretación profética de los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega. El temor generado entre españoles y criollos ante semejante suceso propició que el limeño Melchor de Paz (1730?-1796?), secretario del virreinato entre 1777 y 1784, graduado en la Universidad de San Marcos, elaborara una puntillosa interpretación de los hechos en su *Diálogo sobre los sucesos varios acaecidos en el reino* del *Perú* (1786). Paz defiende la tesis de que el causante de tal rebelión era Juan Antonio Areche, visitador de Perú y articulador de las medidas fiscales impuestas por la corona, las cuales habían generado un descontento general. Acusó al visitador de nepotismo y observó la ineficacia de la administración en manos de españoles, la cual reforzó con una interpretación histórica de los diversos levantamientos indígenas en la zona, mismos que, bajo administraciones anteriores, jamás habían alcanzado la radicalidad del de Túpac Amaru. No obstante la crudeza con que el movimiento fue reprimido y la forma como el cacique fue condenado (torturado y asesinado públicamente), Melchor de Paz no valora como víctimas a los indios levantados sino a los muertos a consecuencia del levantamiento, básicamente españoles y criollos, a los que Túpac Amaru consideraba por igual usurpadores de las tierras incas. Lejos de eso, Paz se ufana de que fueron justamente los criollos quienes consiguieron sofocar el levantamiento, insinuando así que reside en ellos la capacidad para mantener el orden en el reino. En su recuento de los levantamientos indígenas se pregunta: "¿Qué es un indio? Es el ínfimo grado de animal racional"; cita una denuncia donde se les refiere como "enciclopedia de todos los males" y destaca de ellos su odio hacia españoles y criollos (*ibid.*, p. 524). Como en el caso de Rivadeneira puede inferirse que ese desprecio hacia los indios está motivado ciertamente por la noción de limpieza de sangre que hermana a españoles y criollos y, paralelamente, como en el caso de Ahumada, vemos en Paz el temor de que los indios consigan legitimar un levantamiento capaz de revertir el orden colonial. Ese miedo fue compartido por las autoridades borbónicas, que prohibieron en 1782 la circulación de los *Comentarios reales*, aceptando en cierta forma la validez de la interpretación histórica criolla, pero no la de los indios.

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783)

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos,[8] de origen criollo novohispano (mexicano), estudió en San Ildefonso y en la Congregación del Oratorio en San Miguel el Grande. Fungiendo como procurador de su congregación, en 1767 viaja a España, Italia y Portugal, accediendo al circuito de las ideas correspondientes a la segunda modernidad[9] al relacionarse con teólogos, matemáticos y literatos. Durante su estancia en Europa le es concedido el título de Doctor en Cánones por la Universidad de Pisa y se hace socio de la Academia de Ciencias de Bolonia. Desde su regreso a la Nueva España en 1770, hasta su muerte, se dedicó a educar a la juventud novohispana en calidad de escritor y catedrático,[10] empeñándose en reestructurar la filosofía universitaria.[11] Es durante la segunda mitad del siglo XVIII cuando comienzan a surgir "los intelectuales que irán gestando los intentos de emancipación, que tendrán sus frutos en el siglo siguiente" (Beorlegui, C., 2004, p. 149).

No es posible señalar, como en el caso de diversos autores de su época,[12] algún momento en que Díaz de Gamarra se muestre crítico ante la violencia ejercida por los colo-

[8] Nace el 5 de agosto, en Zamora, y muere el 1 de noviembre, en San Miguel el Grande.

[9] La distinción entre primera y segunda modernidad, desarrollada por Enrique Dussel, se funda en la tesis de que la modernidad nace en 1492, fecha en que Europa pudo, por primera vez, confrontarse con "el otro", no descubriéndolo como otro sino "encubriéndolo" como "lo mismo", originándose así "el mito de la modernidad": mito irracional de violencia sacrificial encubierto por la razón moderna que debe ser negado y superado (Dussel, 1994).

[10] Doctor, profesor de filosofía y rector del Colegio de San Francisco de Sales, del Oratorio de San Felipe Neri en San Miguel el Grande (fundado en 1734). Posteriormente es atacado y obligado a renunciar al rectorado. Gracias a la defensa del obispo de Michoacán, Luis Fernando de Hoyos y Mier, se le nombra prefecto de Estudios en el Colegio del Oratorio. Poco después se suprime la Prefectura y más tarde se repone a Gamarra en cátedra y rectorado. En 1778 se le nombra calificador y comisario del Santo Oficio.

[11] Esfuerzo propiciado por las reformas de Carlos III para la Universidad de Salamanca (1771), modelo fundamental de las universidades hispanoamericanas.

[12] Nos referimos a un Clavijero o a un Alzate, entre otros; pensadores que se atreven a descubrir la dignidad del otro.

nizadores sobre las víctimas de la modernidad (los indios, los esclavos africanos, los mestizos, las mujeres, etcétera); simplemente no habla de los bloques sociales oprimidos, ni para defenderlos ni para atacarlos, situación problemática cuando consideramos que la omisión es una forma de exclusión: al no reaccionar ante la negación de "el otro", Díaz de Gamarra se posiciona políticamente dentro del proceso irracional de dominación constitutivo de la modernidad. El silencio como justificación del "mito de la modernidad".

Su crítica se dirige al orden académico establecido y se articula en la propuesta de una *filosofía ecléctica*: "Declaramos que nuestro juicio será libre, de tal suerte que no profesaremos la secta de ningún filósofo, pues juzgamos que no ha habido ninguna secta que haya visto toda *la verdad* y ninguna que no haya visto algo de ella. Y así, pensamos que lo que constituye propiamente nuestra incumbencia es recoger en un cuerpo la verdad diseminada por los individuos y desparramada por las sectas" (Díaz de Gamarra, J.B., 1995, p. 155. Cursivas mías.) En sentencias de este tipo, extremadamente recurrentes a lo largo de su obra, encontramos una negación de la alteridad epistémica. Admite que ningún discurso es totalmente verdadero y ninguno totalmente falso. Sin embargo, al sostener esto, sólo tiene en mente aquellos que su tradición eurocentrista ha considerado.

Elementos de filosofía moderna (1774) es una obra fundamentalmente didáctica, escrita para los futuros pensadores americanos. Es su carácter pedagógico lo que permite canalizar el modelo filosófico propuesto. En principio, es necesario señalar una clara tensión entre la escolástica tradicional y la filosofía de corte científico de la segunda modernidad[13] dentro del mentado eclecticismo. Esta tensión es sintomática de la decadencia de la escolástica española.[14] La filosofía ecléctica —nos dice Díaz de Gamarra— "es aquella en que buscamos la sabiduría tan sólo con la razón, dirigiendo ésta por medio de la experiencia y observaciones de los sentidos, la conciencia íntima, el raciocinio y la autoridad en aquellas cosas que no pueden saberse por otro camino. En esta manera de filosofar no se pregunta quién dijo algo, sino si lo dijo con verdad, esto es, de conformidad con la razón" (*ibid.*, p. 153). Matiz importante: Díaz de Gamarra acepta la autoridad eclesial como fuente de legitimidad del conocimiento en lo concerniente a ciertas cuestiones metafísicas, vapuleadas por diversos pensadores de la Ilustración europea.[15]

El felipense recomienda a sus discípulos, en tanto filósofos cristianos, abstenerse de leer los "perniciosos libros" de aquellos a los que denomina materialistas modernos,[16] ya que "corrompen la religión y las costumbres" (*ibid.*, p. 176). Porque desafiar la autoridad de Dios con la arrogancia de la limitada razón humana es acabar con la razón misma. "Quien tal hace ni es filósofo ni siquiera racional. En la ciencia natural recomendamos, pues, aquella libertad que no aprueba el apartarse en nada de la iglesia, en nada de sus dogmas" (*ibid.*, p. 154). Básicamente, su pensamiento

---

[13] Valorada por los pensadores españoles e hispanoamericanos en tanto que permitiría a España y sus colonias ingresar en la segunda modernidad, reaccionando así al rezago en que se encontraban frente a las naciones del norte de Europa.

[14] Guillermo Fraile caracteriza la decadencia de la siguiente manera: "[…] desinterés por la realidad, afición desmedida a cuestiones excesivamente abstractas y especulativas, afán de disputas interminables, estilo recargado y amanerado, ciencia libresca desligada de los problemas de su tiempo, etcétera" (Fraile, G., 1972, p. 5).

Las controversias del siglo XVIII, que en un principio trataban casi exclusivamente cuestiones de renovación de métodos científicos (los que intervenían eran eclesiásticos o seglares de catolicismo ortodoxo), se agudizan a mediados del siglo a causa de las conmociones políticas y la introducción de ideas deístas, ateas y antirreligiosas (principalmente por parte del enciclopedismo). "En el siglo XVI, la unidad interna de espíritu y de acción contra adversarios exteriores había agrupado los esfuerzos de los españoles haciendo posible empresas gigantescas. Por el contrario, en el siglo XVIII, esa unidad se convierte en escisión interior, primeramente científica, y después política y religiosa entre los mismos españoles, que se disgregan y enfrentan unos con otros en antagonismos que se prolongarán en facciones irreconciliables a todo lo largo del siglo siguiente […]" (Fraile, G., 1972, p. 8).

[15] Pero no es el pensamiento del novohispano un caso singular. Fraile, cuestionando la periodización tradicional de la historia (en concordancia con la crítica propuesta por Dussel), señala que "la línea de sucesión: Renacimiento, Reforma, Ilustración, tomada como expresión de un avance progresivo en el desarrollo cultural europeo, es demasiado cómoda y poco matizada para resultar exacta. Y mucho menos cuando en ella se pretende involucrar el hecho del progreso y desarrollo de las ciencias de la naturaleza con intención de vincularlo a un sector ideológico determinado" (Fraile, G., 1972, p. 7).

[16] Rousseau, Voltaire y otros filósofos franceses.

se erige como un rechazo a la rigidez del escolasticismo académico aún vigente en la Nueva España.

Debemos preguntarnos por la forma como Díaz de Gamarra entiende la modernidad. Su eclecticismo, considerado conciliador, es un replanteamiento de la ya decadente escolástica (especialmente en lo concerniente a su método), apoyado en los desarrollos de la ciencia experimental. Para el novohispano, la filosofía "es el conocimiento de lo verdadero, lo bueno y lo honesto, adquirido por la sola luz de la naturaleza y por el raciocinio procedente de ella. El raciocinio o la recta razón es la libre facultad de sacar verdades de aquellas otras con las que están en conexión" (*ibid.*, pp. 152-153). Su discurso cientificista valida el modelo de racionalidad europea. Esta confianza en la posibilidad de situarse, en tanto hombre, en un sitio de observación puro, no contaminado por los prejuicios de la tradición "equivocada" (postura que implica una negación de la alteridad), ubica a Díaz de Gamarra en lo que Santiago Castro-Gómez ha denominado *el punto cero*. Y es que su ingenuidad es ejemplar (acaso una más de las contradicciones características de la modernidad que oculta su "otra cara"; la racionalidad moderna implica irracionalidad): si bien resulta necesario hacer a un lado las extensas disputas escolásticas tradicionales y no recurrir más al principio de autoridad, apelando en todo momento a la razón, es simplemente imposible rechazar la autoridad de la iglesia. La *única y verdadera* fe no es controvertible.[17] El abandono propuesto de las "cuestiones sutiles" de la escolástica muestra en gran medida la importancia concedida a la generación de nuevos saberes a partir de la reestructuración suscrita; sin embargo, éstos se articularán en el marco de la "colonialidad del poder" expuesto por Castro-Gómez.[18]

El eclecticismo de Díaz de Gamarra, como apunta Bernabé Navarro, no parece susceptible de ser considerado una propuesta filosófica fuerte, acabada y original (*ibid.*, 1984, pp. xxvii ss.). No obstante, debemos señalar que, cuando propone la integración de conocimientos de diversas corrientes filosóficas (que no de diversas culturas; su esquema histórico es evidentemente eurocéntrico), asume una postura crítica ante el tipo de educación imperante en la Nueva España. En el pensamiento de Díaz de Gamarra opera una reacción ante el orden establecido que excluía a los criollos en tanto que los mantenía fuera de los puestos administrativos, ajenos a los beneficios a los que creían tener derecho en tanto descendientes de los conquistadores. Si observamos que los *Elementos* están explícitamente dedicados a la juventud americana, resulta evidente que la intención del autor es generar sujetos conscientes del sitio que ocupan en la colonia, aptos para hacer frente a la tradición, lo que a la postre supondría reaccionar ante la dependencia de la corona.

La Ilustración filoindoamericana

Como hemos dicho antes, es en lo que podemos llamar Ilustración filoindoamericana donde la razón analéctica alcanza su mayor profundidad. A la exclusión de los criollos se sumará la de los indígenas, una preocupación arraigada desde el siglo XVI, que es retomada durante la segunda mitad del XVIII. Bajo esta perspectiva se considera necesario criticar la visión hegemónica de la historia bajo el parámetro eurocéntrico y buscar el rescate del pasado prehispánico, cuestionando, entre otras cosas, que sea calificado como barbarie, para lo cual será necesario elaborar una visión transontológica en la que quede superada la visión totalizante esgrimida por la Ilustración europea. En ese tenor encontramos el pensamiento de los novohispanos José Antonio Alzate y Antonio de León y Gama.

---

[17] Díaz de Gamarra rechaza "el ateísmo, panteísmo, politeísmo, la superstición mahometana, la obstinación judaica y en general toda secta condenada por la iglesia católica" porque "es un supremo deber el de abrazar la religión católica, dado que es la única verdadera religión revelada" (Díaz de Gamarra, J.B., 1995, p. 177).

[18] Concepto tomado fundamentalmente de los trabajos del teórico latinoamericano Aníbal Quijano. "Este concepto hace referencia a la forma en que las relaciones coloniales de poder tienen una dimensión cognitiva, esto es, se ven reflejadas en la producción, circulación y asimilación de conocimientos" (Castro-Gómez, S., 2005, p. 16), Castro-Gómez nos dice que la característica más general de la colonialidad del poder "es la dominación por medios no exclusivamente coercitivos", intentando conseguir que los dominados naturalicen "el imaginario cultural europeo como única forma de relacionarse con la naturaleza, con el mundo social y con la subjetividad" (Castro-Gómez, S., 2005, p. 63).

José Antonio de Alzate (1737-1799)

Este autor estudió en el colegio jesuita de San Ildefonso. A sus 18 años ya había recibido el grado de bachiller en artes y teología por la Real y Pontificia Universidad. Conoció de primera fuente las tesis de los jesuitas Diego José Abad y Francisco Xavier Clavijero, cumbres del pensamiento jesuita ilustrado en México. En 1768 —a un año de la expulsión de los jesuitas— publicó el primer número de *Diario Literario de México*, cuya importancia radica en ser el primer diario literario y crítico de México, en cuyas páginas existe la intención expresa de una corriente a favor de la época, a saber, la ilustrada.[19] Tras la vacante que dejó la expulsión de los jesuitas, él fue el continuador ideológico más notable, en cuyo espíritu se encarnó el ideal más alto de hombre ilustrado en México. Afirmó contundentemente que los conocimientos de la cultura amerindia mexicana se encontraban a la altura de los saberes de las grandes culturas clásicas (egipcia, griega o árabe); también, en cuanto al racismo —muy marcado en aquella época—, no hace más que dignificar el estatuto ontológico de la cultura indígena e intentar romper la concepción de lo indígena americano que los europeos tenían.[20]

Las ideas de Alzate intentan responder a los prejuicios formulados por la Ilustración europea, los cuales se encontraban filtrados en el pensamiento criollo novohispano (véase Castro-Gómez, S., 2005). Esto quiere decir que Alzate entra en diálogo con los autores europeos y toma a su juicio la savia de cada uno de éstos, y lo no pertinente lo desecha de la misma forma como se desembaraza de la tradición escolástica.[21] La tarea reformadora de Alzate cae en la cuenta de que la situación en la cual se hallaba la colonia es distinta de aquella en la que se encontraba siglo y medio atrás, y que era necesario erradicar el formalismo escolástico sólo si se quería salvar a la nación de una segura decadencia:

La posibilidad, consecuentemente, de salvar a la patria de la decadencia, depende de que la juventud no siga barrenando muchos volúmenes y se abstenga de aceptar la verdad bajo el amparo de un *ergo* más memorable que el alfanje de Aquiles (Moreno, R., 2000, p. 63).

Lo importante para Alzate es la difusión que inicia al publicar sus periódicos, dado que los contenidos mismos o temas de su labor científica son —con toda justicia— *enciclopédicos*. El periódico llega a todos los rincones de la patria.[22] No sólo educa a un grupo selecto —como es el caso de Bartolache y Gamarra— sino a todos los hombres. “Mientras que el curso enseña filosofía a unos cuantos, el periódico hace de cada hombre un crítico y, en este sentido un filósofo” (*ibid.*, p. 70).

Al confrontarse constantemente con altos funcionarios del virreinato, se pone en situación desventajosa, puesto que, como criollo, sufre todo tipo de discriminaciones y desméritos, que eran muy comunes en la época. Sin embargo, el entusiasmo de Alzate lo lleva no sólo por los cauces de la ciencia dura, sino que también entra en cavilaciones respecto a temas antropológicos y sociológicos. Tal es el caso en *Memoria sobre el uso que hacen los indios de los pipiltzintzintlis*. *Introducción a la descripción de Xochicalco,*[23] en cuya memoria apunta que: “Un edificio manifiesta el carácter

[19] Esto, en tanto que el espíritu de la época era “despertar la conciencia aletargada en los ergotismos formales de una escolástica en decadencia” (Moreno, R., 2000, p. 59).

[20] Al respecto, apunta Moreno que: “El conocimiento de la capacidad del genio americano, junto con el de la grandeza material, hace posible la asimilación de las ideas más avanzadas de Europa sin caer en un complejo de inferioridad, antes bien, volviendo plenamente consciente el ser mexicano y americano, no sólo como algo potencial y capaz, sino como algo ya constituido y dotado de cualidades excepcionales que le permiten seguir el ritmo de una vida culta y aun adelantar a los europeos” (Moreno, R., 2000, p. 61).

[21] Alzate no está contra Aristóteles o santo Tomás, sino contra la tradición que juzga la “luz de la razón” una moda en el ámbito intelectual de aquella época, y no el despliegue de la ciencia y la filosofía que toman sus fundamentos de una razón dedicada al estudio de la naturaleza, del mundo real, experimental.

[22] Es bastante interesante ver aquí la forma tan tenaz en la cual se comporta Alzate ante las injurias que el “peripato” le lanza al influir en la prohibición de su diario —a sólo tres meses de vida—, puesto que se le acusa de ofender y ser poco decoroso con la ley y la nación. Así, Alzate, como todo espíritu filosófico ilustrado, a los cuatro años publica los *Asuntos varios sobre ciencias y artes* (1772-1773), *Observaciones sobre la física, historia natural y artes útiles* (1787-1788), y *Gaceta de literatura* (1788-1795).

[23] El mérito de nuestro sabio es el de ser el primero en el siglo XVIII que exploró una ciudad Amerindia en caridad de arqueólogo.

y cultivo de las gentes, porque es cierto que la civilidad o barbarie se manifiesta por el progreso que las naciones hacen en las ciencias y artes: los árabes cuando fueron sabios dispusieron fábricas que aún en el día se admiran, pero al punto que se abandonaron a la ignorancia, no fabrican más que despreciadas chozas" (Alzate, J.A., 1985, p. 63); y en *Un indio de la Nueva España ¿qué especie de hombre es, cuáles sus caracteres morales y físicos?,* en el cual dice: "[…] ¿habrá unos hombres, cuya alma es la de un hombre, pero que vive aislado, sin comunicarse en el día con otro de su especie, y que sólo se retira a su casa para dormir [… que pueda] manifestar o desenvolver sus potencias? Por esto [los indígenas] se observan sin instrucción, pero si estos pequeños indios se dirigen a poblado, ya es otro su carácter: con facilidad, como muchos de los hombres, adquieren una malicia desenfrenada" (*ibid.*, p. 157). Vemos pues que estos escritos tienen clara idea respecto a lo indígena y sus tradiciones, las cuales Alzate respeta y en ocasiones se pronuncia a favor de ellas considerándolas superiores a las europeas pues, como señala Navarro, "Esta defensa de los antiguos mexicanos tiene una gran significación en quien presentía una nueva patria, puesto que los españoles habían privado a aquellos pueblos de sus prerrogativas y de su libertad, hecho que todavía pesaba sobre todos los habitantes de la Nueva España […]" (Navarro, B., 1983, p. 184); se sigue, pues, que rompe el esquema *eurocéntrico* —convirtiéndose así en uno de los ilustrados que defienden y afirman al indígena americano— y, por tanto, desarrolla y despliega toda una crítica argumentativa que muestra una ruptura político-ideológica respecto a los ilustrados europeos:

[…] sin haber hecho estudio de los pocos autores que han tratado de las antiguas costumbres de los mexicanos, los reputan por rústicos, no por otra razón sino que a sus descendientes los miran en este estado: no se hacen cargo que en el día los indios componen lo que se llama ínfima plebe, tan solamente reducidos a las penosas ocupaciones […] ¿La plebe en qué país del mundo se reputa por instruida? (Alzate, J.A., 1985, p. 64).

El indígena americano frecuentemente era sobajado, maltratado y relegado en casi todos los ámbitos sociales importantes en el Nuevo Mundo, debido a la *racialización* impuesta por sus conquistadores, razón por la cual se encuentra en condiciones desfavorables con respecto a otros pueblos que no sufren este tipo de atropellos. En este sentido, Alzate aclara:

[…] otros reputan a los mexicanos por bárbaros a causa de los sacrificios que hacían a sus dioses de sus prisioneros. Es la realidad que no puede darse mayor inhumanidad: ¿pero las más de las naciones no han hecho lo mismo hasta que la luz del evangelio ha desterrado las tinieblas del paganismo? No puedo menos que hacer esta reflexión: los mexicanos son bárbaros porque hacían sacrificios de sangre humana, ¿y qué hacen todas las naciones?, ¿no arcabucean a un hombre tan solamente porque ha desertado?, ¿no pasan a degüello a un vecindario entero, a una guarnición de plaza?, ¿algunos soberanos de Europa no sacrifican a sus vasallos por un motivo tan ligero como es el recibir cierta cantidad de dinero?, etcétera. Pues si todo esto se hace en virtud de la legislación y no es barbaridad, ¿por qué lo ha de ser respecto de los mexicanos, cuando sus leyes así lo preceptuaban? Lo mismo es que un hombre muera con el pecho abierto a manos de un falso sacerdote, como que muera por un balazo o al filo de la espada (*ibid*., pp. 66-67).

Por esto, Alzate condena a "*los impíos calumniadores de la patria*" por el hecho de atreverse a afirmar las cosas más absurdas, extravagantes y dañosas para la fama y honra de los americanos. No sólo defendió a los antiguos mexicanos, también lo hizo con los de su época. Cuando afirma que el indio es noble, sincero, trabajador y obediente, hace una apología de éste reclamando principalmente con ella que quien ha juzgado a los indios en forma contraria a ésta se equivoca completamente. Es tan constante esta exaltación de México como ciudad y como nación que podemos decir de Alzate que tenía plena conciencia de las posibilidades de una patria nueva.

Antonio de León y Gama (1735-1802)

La arqueología mexicana tiene como fecha emblemática de su inicio el 13 de agosto de 1790 cuando, justo el día del aniversario de la caída de Tenochtitlan, fue accidentalmente encontrada en la Plaza Mayor de la ciudad de México el monolito de la impactante diosa Coatlicue, y apenas unos meses más tarde, en diciembre, la no menos deslumbrante rueda

calendárica conocida como la Piedra del Sol. La irrupción de ambas esculturas cambiaría para siempre la visión del México antiguo, siendo Antonio de León y Gama (1735-1802) su primer gran intérprete. Estudió en el Colegio de San Ildefonso y fue catedrático del Colegio de Minería. Sus conocimientos astronómicos le permitieron calcular con precisión el eclipse de 1771 y posteriormente la aparición de un cometa en 1788. Paralelamente hacía investigaciones sobre la cultura mexica, lo que le implicó la necesidad de dominar el náhuatl y la capacidad para leer códices indígenas, así como los textos de los escritores nahuas del siglo XVI, como Alvarado Tezozómoc y Antón Muñoz Chimalpain. Ese bagaje fue el que le permitió publicar en 1792 su *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, acaso la primera investigación arqueológica mexicana propiamente dicha. El estudio de la Piedra del Sol le hizo posible presentar con claridad la genealogía de los mexicas, retomando la tradición de los cronistas del siglo XVI, como Acosta y Torquemada, junto con los trabajos de su época, como los de Boturini y Clavijero. Además, le permitió elaborar un juicio sistemático en torno al sistema calendárico de los propios mexicas, dejando claro que poseía mayor precisión que el calendario gregoriano, vigente en Europa en la época de la conquista, y que era incluso superior al juliano. León y Gama contrariaba así las especulaciones de los ilustrados europeos, a quienes desde el inicio buscaba refutar cuando señalaba cuál era uno de los principales objetivos de su investigación: "manifestar al orbe literario parte de los grandes conocimientos que poseyeron los indios de esta América en las artes y ciencias en tiempos de su gentilidad, para que se conozca cuán falsamente los calumnian de irracionales simples los enemigos de nuestros españoles, pretendiendo deslucirles las gloriosas hazañas que obraron en la conquista de estos reinos" (León y Gama, A. de, 1990, p. 5). Así pues, León y Gama se expresa ciertamente como un defensor de la conquista y, en consecuencia, de la legitimidad de la presencia hispánica en América, pero también como un defensor de la cultura indoamericana, la que busca que sea inscrita como un momento legítimo de la historia universal, generalmente ignorado y despreciado por los teóricos europeos que defendían sus posiciones en nombre de la Ilustración. A diferencia de ellos, las conclusiones de León y Gama tienen una base empírica y el manejo de instrumentos de análisis, como los códices y los monolitos, aspectos ausentes en los trabajos de los europeos, lo que daba, bajo los propios parámetros de la ciencia ilustrada, un mayor valor de verdad a sus investigaciones. En la línea de Clavijero, nuestro autor prefigura la existencia de un pasado clásico americano, lo cual contradice la visión hegemónica propalada ya por la Ilustración europea, en la que se supone un desarrollo histórico que tiene como centro justo aquel continente. Es, por lo mismo, una visión histórica que pondera una alteridad epistémica, haciendo uso de una hermenéutica transontológica a partir de las culturas indígenas prehispánicas, y estableciendo así la necesidad de un concepto de universalidad más amplio que el impuesto en el otro continente.

BIBLIOGRAFÍA: Alzate, J.A., 1985; Beorlegui, C., 2004; Brading, D., 1991; Castro-Gómez, S., 2005; Díaz de Gamarra, J.B., 1984, 1995; Dussel, E., 1991, 1994, 2007; Fraile, G., 1972; León y Gama, A. de, 1988, 1990; Moreno, R., 2000; Mutis, J.C., 1994; Navarro, B., 1983.

14.3. EL HUMANISMO JESUITA

Mario Ruiz Sotelo

Los jesuitas constituyeron la expresión católica de la modernidad. El moderno Concilio de Trento, desarrollado entre 1545 y 1563, forjó la respuesta a la Reforma protestante, generando, más que una contrarreforma, una fundación del catolicismo que buscaba generar una nueva manera de interpretar el mundo, amén de reposicionar y mantener la hegemonía de la iglesia del sur de Europa. Para ello era necesario replantear los fundamentos de la doctrina, sus formas de comunicación, de organización, la propia idea de Dios, que ahora debían conseguir acomodo en una circunstancia histórica definitivamente nueva. Fue justamente ese giro moderno tridentino el factor que otorgó razón de ser al carácter y sentido de la praxis de los jesuitas. Esta orden, nueva y renovadora, adquirió de inmediato pretensiones cristianizantes (consideradas a la par como "civilizatorias") con un carácter ecuménico, por razones obvias, nunca antes vistas, y fue sin duda en América y en Asia donde encontró las condiciones de posibilidad más factibles para darle vida a su proyecto.

La orden de los jesuitas se desarrolló en medio de una serie de particularidades, que si en un momento la hicieron privilegiada, en otro significaron su persecución. Llevó a cabo su misión educativa lo mismo para los criollos blancos que en las localidades donde habitaban indígenas plantadores; fue dueña de enormes propiedades y, además, era el brazo privilegiado de Roma, razón por la cual podía ser especialmente reacia a efectuar el pago de diezmos a la corona española (concesión que hace válida hasta 1750). Pero, irónicamente, la misma corona estaba posesionada de una serie de facultades especiales otorgadas por la propia Roma desde los inicios de la colonización americana, entre las que destaca el Real Patronato de Indias, por medio del cual el monarca hispano podía designar prelados y vigilar las actividades eclesiásticas, originando el regalismo por el cual se esbozaba ya la posibilidad de un conflicto futuro. Y tal fue desatado por las reformas establecidas por Carlos III (1716-1788) en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el estado español es refundado bajo los principios del despotismo ilustrado francés, mismo que demandaba, en el plano político, la primacía de los intereses del monarca sobre las corporaciones, la iglesia incluida, y la promoción de una serie de reformas económicas que buscaban el desarrollo de la economía capitalista, para lo cual los jesuitas se presentaban como un obstáculo que era preciso erradicar. Esto nos permite explicarnos el famoso decreto de expulsión de 1759 (en Brasil) y de 1767 (en la América hispánica). Fueron unos 2500 jesuitas los que partieron de América. Ahora bien, fue este éxodo, paradójicamente, lo que propició el desarrollo de la generación de humanistas jesuitas americanos más significativa de la historia. Se cerraba así el ciclo de una forma de entender al ser humano y su entorno desarrollada a lo largo de dos siglos y medio. Para observar de cerca la urdimbre de este pensamiento podemos ubicar algunos de sus dinamismos: su carácter de humanismo moderno americano, el planteamiento comunitario, sus nociones de antropología filosófica, su filosofía política y finalmente el planteamiento histórico que aportan.

Humanismo jesuita americano: Unus non sufficit orbis

Justo cuando se desarrollaba el Concilio de Trento tenía lugar en Valladolid la famosa polémica entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, punto culminante de una serie de discusiones en torno a la naturaleza del indio y al derecho de la conquista colonial y, por ende, a la naturaleza de lo humano en el sentido más amplio que jamás se había concebido. Como es bien sabido, Sepúlveda argumentaba que el indio poseía una racionalidad inferior y su consecuente incapacidad para gobernarse por su cuenta; Las Casas, por el contrario, defendía la racionalidad plena de los indios y la dimensión ontológica igualitaria de todos los seres humanos. Los conceptos de Sepúlveda estaban construidos sobre la base de una idea moderno renacentista donde la plenitud del ser humano se alcanzaba por el ejercicio de los valores de cuño occidental que ameritaban imponerse en aras de la civilización. Se trata de un humanismo *europeo*. Las Casas, en cambio, encontraba en la cultura indígena una legitimidad propia que sólo podía modificarse mediante el diálogo. Se trata de un humanismo *moderno americano*. Esta forma de entender el humanismo había sido construida durante alrededor de medio siglo por diferentes miembros de las órdenes mendicantes, y

expresó su madurez filosófica en Valladolid. Los jesuitas retoman esa herencia y buscan profundizarla en el desarrollo de sus misiones, frecuentemente asentadas en los lugares de mayor dificultad de acceso para los europeos. La ventaja que tendrán respecto a sus correligionarios se encuentra en que hicieron a un lado la vida conventual y enfatizaron su preparación intelectual, rasgos que complementaron con el carácter específico de su espíritu misionero en América. Su humanismo, pues, debe ser entendido como necesariamente alternativo, crítico moderno de la modernidad dominante y dirigido a la construcción de una sociedad americana siguiendo un derrotero diferente del desarrollado en Europa. El interés por la naturaleza, la historia, la realidad de los pueblos indios generará, en términos de Dussel,[1] un *contradiscurso* de la modernidad, el descubrimiento de la cara desconocida, dominada, ignorada por el mundo Europeo, recién convertido hegemónico.

La *Historia natural y moral de las Indias* (1590) de José de Acosta (1540-1600) puede considerarse como el texto fundador del humanismo jesuita americano. Si bien la obra se basa en la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme* de Diego Durán, Acosta consigue introducir una serie de explicaciones causales de corte racional moderno para dar cuenta de la realidad americana, como cuando señala, en el título de su capítulo 20, que "es más conforme a la buena razón pensar que vinieron por tierra los primeros pobladores de Indias", lo mismo que en su negación de que provenían los indígenas de los judíos o su refutación de la vieja creencia aristotélica sobre lo inhabitable de la zona tórrida. Acosta se adhiere a la corriente que buscaba demostrar que América y sus habitantes originales debían ser comprendidos con herramientas de análisis definitivamente nuevas, que su humanidad debía ser comprendida aparte, como una *alteridad*, dicho en términos de Levinas. En el libro del jesuita brasileño Simão de Vasconcellos (1597-1671), *Chronica da Companhia de Jesu do estado do Brasil* (1663), donde el naciente orgullo patriótico motiva el planteamiento de que ese territorio podría ser el paraíso terrenal —idea contemplada antes por el propio Colón—, el autor hace ilustrar su libro con un galeón emblemático de los jesuitas, con el texto *Unus non sufficit orbis* (Un mundo no es suficiente). Esa idea bien puede sintetizar la noción humanista de los jesuitas. La misión de descubrir los muchos mundos que habitan el mundo. La necesidad de encontrar la universalidad del ser humano más allá de la modernidad europea.

El comunismo jesuita

La idea del Nuevo Mundo trajo consigo la exigencia de concebir de otro modo las relaciones humanas. Pero si se pretendía que ese ideal se convirtiese en realidad, había que comenzar desde la forma de establecer contacto con los nativos del continente. Si los medios eran la invasión, la guerra y la aniquilación de la población oriunda, no se podía esperar sino la prolongación de la vieja Europa sobre nuevas tierras. Bartolomé de Las Casas diseñó en 1515 un proyecto de colonización alternativa en el que proponía establecer una colonia de labriegos españoles que conviviera con los indígenas en sus pueblos bajo reglas comunitarias, medio que propiciaría una evangelización libre. Según una hipótesis reciente, un borrador de ese texto, presentado en 1516 y conocido como *Memorial de los catorce remedios*, pudo haber sido enviado con antelación a la corona, y en él fungía como consejero real Erasmo de Rotterdam, quien pudo remitirlo a Tomás Moro, autor que justamente ese año publicó su libro *Utopía*. Ese afán utópico bien puede ser, pues, de matriz netamente americana, tanto en su diseño como en su propósito de practicarlo, primero por las órdenes mendicantes en su época de oro de evangelización (1523-1573) y después por los jesuitas, quienes se apropiaron del diseño en tal forma que sería finalmente una de las causas de su expulsión.

Sin duda la más emblemática de sus misiones fue la desarrollada en la selva de Paraguay, donde los principios de la orden se mostraron capaces de eficacia. La particularidad de la iniciativa comienza desde las instrucciones que para el particular mandó el propio Felipe III en 1609: "Aun cuando hubiere fuerzas bastantes para conquistar dichos indios, no se ha de hacer sino con sola la doctrina y predicación del Santo Evangelio, valiéndoos de los religiosos (de la Compañía de Jesús)

[1] La noción de contradiscurso de la modernidad está ampliamente expuesta en Dussel, E., 1998.

que han ido para este efecto".[2] No es que el rey tuviera hondas convicciones pacifistas, sino que no había disponibilidad de recursos para asistir en forma armada a los misioneros. Y los propios jesuitas, en otras ocasiones, no necesariamente desdeñaron el apoyo armado. Sea como fuere, en este caso se cristalizaba el anhelo lascasiano de conversión racional, ahora bajo la tutela jesuita, convirtiendo ésta en una misión ejemplar en la que se excluiría la violencia y la presencia de españoles, dejando a los religiosos en libertad para desarrollar su proyecto. Existe una relación de los hechos escrita por el limeño Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), quien mostró que se forjó la estructura de la misión entre 1612 y 1637. En su libro *La conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé* (1639), narra las vicisitudes que representó el desafío de convertir a los entonces considerados indómitos guaraníes. El autor detalla cómo se fueron formando las reducciones que se establecieron en la zona; describe las costumbres de los indígenas y su proceso de transformación mediante la prédica evangélica, así como por el método de enseñanza de lectura y escritura en la propia lengua guaraní, misma que fue estudiada y articulada en caracteres latinos por él mismo. El aprendizaje de la lengua oriunda era un requisito para la evangelización, y su estudio y codificación implicaba justamente la preservación de uno de los caracteres básicos de las comunidades indígenas. Por otra parte, los misioneros participaban activamente en la construcción comunitaria, según lo refiere un testimonio de 1614 en la propia zona guaraní: "Todo esto se ha levantado mediante los increíbles trabajos del padre Roque González (1576-1628). Él mismo en persona es carpintero, arquitecto y albañil; maneja el hacha y labra la madera, y la acarrea al sitio de la construcción, enganchando él mismo, por falta de otro capaz, la yunta de bueyes. Él hace todo solo" (Congreso Internacional de Historia, *La Compañía de Jesús en América*, 1993, p. 43). Las misiones jesuitas se desarrollaban al margen de los intereses del resto del virreinato, cristalizando así, en forma parcial, la idea de la *monarquía indiana* referida por Torquemada. El jesuita de origen español José Sánchez Labrador (1716-1798) argumenta en su *Paraguay católico* (1774), elaborado en el exilio italiano, la defensa de las ya extintas misiones, señalando que su libro "tendrá por fruto el conocer la injuria que se hace a tales indios, y a sus misioneros, en suponerlos faltos de enseñanza y de aplicación a las artes útiles a la sociedad" (*ibid.*, 1993, p. 45). La estructura de las dichas misiones, por supuesto, chocaba con la organización del trabajo en las encomiendas, la mita y las haciendas, lo que generó la hostilidad de los españoles de Asunción. Más allá, los traficantes de esclavos de São Paulo atacaron directamente la misión en 1628, a lo que jesuitas y guaraníes pudieron sobrevivir, y se autorizó a partir de entonces que los propios indios hicieran uso de las armas. El golpe verdaderamente mortal vendría poco más de un siglo después, cuando se pactó el tratado hispano-lusitano de 1750, según el cual siete misiones serían intercambiadas por una fortaleza portuguesa, motivando el levantamiento guaraní —cuya promoción se adjudicó a los jesuitas—, que fue reprimido y sirvió como uno de los pretextos para justificar la expulsión de 1767. En realidad, la lógica del despotismo ilustrado precisaba desmantelar el experimento jesuita en aras de la promoción de la incipiente ideología de la burguesía española de la modernidad madura. Desde otra perspectiva, lo que puede apreciarse es el enfrentamiento de dos formas de interpretar y desarrollar la modernidad,[3] en el que fue vencido el proyecto alternativo latinoamericano por el del estado ilustrado defendido por los borbones.

La antropología filosófica del humanismo jesuita

La discusión en torno a la naturaleza del ser humano oriundo del continente americano comenzó apenas poco después del descubrimiento. Fue el propio Colón quien organizó la trata de esclavos indígenas, disposición que a la postre le significaría su distanciamiento con la corona. En su *Historia general y natural de las Indias* —redactada hasta 1548—, el encomendero Gonzalo Fernández de Oviedo señala que los indios "[no] tienen las cabezas como otras gentes, sino tan gruesos y rescios cascos,

[2] Citado en <www.gratisdate.org/nuevas/arquetipos/ruizmontoya.htm>, p. 3.

[3] La hipótesis se desarrolla con amplitud en Echeverría, B., 2000.

que el principal aviso que los cristianos tienen cuando con ellos pelean […] es no darles cuchilladas en la cabeza, porque se rompen las espadas […] Así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial” (Fernández de Oviedo, G., 1945, p. 228). Semejante forma de concebir a los indios adquirió nivel de argumento filosófico en el ya citado Ginés de Sepúlveda, quien, después de llamarlos “homúnculos”, los calificó bajo el estigma aristotélico de “esclavos por naturaleza”. La idea de que los indios americanos tenían una racionalidad, una humanidad inferior, era una creencia común en Europa, como lo hace ver José de Acosta en las postrimerías del siglo XVI, cuando aclara que uno de sus objetivos para escribir sobre las costumbres de los indios es “deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta, y bestial […] Del cual engaño se sigue hacerles muchos y muy notables agravios” (Acosta, J. de, 1962, p. 280). El juicio es sencillo y directo: la concepción del indio como inferior no es sino una estratagema para justificar su explotación. Así, pues, el estudio de la historia, la lengua y las tradiciones de las culturas indoamericanas bajo la idea de encontrar en ellas una civilidad alternativa implicaba un inicio de deslegitimación del sistema de dominación ejercido sobre ellas, llevando impreso el germen descolonizador.

El prejuicio europeo contra los indios tenía hondas implicaciones económicas, políticas así como filosóficas, pues sugería un distingo antropológico que suponía diferencias sustanciales entre los diferentes grupos del género humano, o particularmente entre europeos y americanos. El surgimiento del movimiento ilustrado en Europa, por su parte, estuvo lejos de arrojar luces para entender más cabalmente el problema. Por el contrario, lo único que consiguió fue pretender darle una explicación más racional que convirtiera las diferencias en insalvables. Grandes pensadores de la época, como Pauw, Robertson o Buffon, así como Montesquieu, Kant o posteriormente Hegel, arroparían la idea de inferioridad con la de “inmadurez”, buscándola explicar lo mismo por determinantes geográficos que por el impulso de la historia, pero arrojando por igual la sugerencia de un dominio necesario e inevitable de los europeos sobre los americanos, no yendo mucho más allá de los juicios de Sepúlveda. Es en ese contexto donde los americanos buscan responder los planteamientos hegemónicos, buscando exhibir la debilidad argumentativa de su contraparte mediante una reflexión filosófica paralela, en la que tuvieron un papel protagónico los jesuitas expulsos.

Las distintas historias elaboradas por los jesuitas frecuentemente enfatizan su finalidad de elaborar un contraargumento a los señalamientos europeos. *La Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile* (1776), iniciada en Santiago y concluida en el exilio de Bolonia por el jesuita Juan Ignacio Molina (1740-1829), se constituyó en un alegato planteado en términos científicos y con juicios de mayor valor epistémico debido al ingrediente empírico de sus observaciones, contrapuestas a las valoraciones meramente especulativas de sus contrapartes europeas. El novohispano Pedro José Márquez (1741-1820), exiliado en Roma tras la expulsión, escribe en el prólogo de su texto *Dos monumentos antiguos de arquitectura mexicana* (1804) referidos a Tajín y Xochicalco, una velada crítica a las hipótesis antiamericanistas: “[…] la verdadera filosofía no conoce la incapacidad de ver a un hombre, o porque sea nacido blanco o negro, o porque esté educado bajo los polos, o bajo la zona tórrida. Dada la conveniente instrucción, en todos los climas el hombre es capaz de todo” (Márquez, P.J., 1972, p. 129), enfatizando así el carácter discriminatorio y antifilosófico de los referidos razonamientos europeos. José Sánchez Labrador, expulsado —como hemos dicho—, de la misión de Paraguay, observa que no era un asunto referido a diferencias de aptitudes, sino de valores culturales; así lo plantea en su libro *El Paraguay natural ilustrado:* “Nuestros ojos acostumbrados a otros objetos hallan deformidad en la misma gracia natural de los indios. Fuera de que tal cual fealdad que aprendemos en ellos no proviene del clima y de su peculiar temperamento, sino de sus usos y costumbres. De éstas se origina el pelarse las cejas o pintarse de varios modos y colores […] al modo que lo hacían los antiguos Britanos y otros pueblos […] A ellos les parecen realces de belleza lo que a nosotros rasgos de fealdad bárbara” (*Congreso Internacional de Historia*, 1993, p. 328). Se precisa, pues, aplicar una actitud hermenéutica que permita comprender al otro a partir de sus propios valores estéticos, de su circunstancia histórica que, por otra parte, no necesariamente es discrepante con lo que ha podido ver-

se en otros pueblos de la misma Europa (como lo había demostrado Las Casas en la *Apologética*). Los indios requerían ser comprendidos a partir de su propio horizonte cultural y ello sólo era posible si se observaba su alteridad. Es necesario, pues, diciéndolo en términos sugeridos por Dussel, comprender la *pretensión universal de verdad* impresa en la vida de las comunidades, requisito indispensable para establecer un diálogo auténtico con ellas y generar una *pretensión universal de validez,* en términos habermasianos.[4] El objetivo no era absorberlos en la totalidad de Occidente, sino entablar con ellos un diálogo para *cristianizarlos*, entendiendo que, como natural producto del mismo, su nueva religión no sería incompatible por lo menos con cierta parte de sus usos y costumbres.

La *Historia antigua de México* (1781), de Francisco Xavier Clavijero (1731-1787), se presenta de plano como un enfrentamiento directo contra los constructores de las ideas antiamericanas, particularmente Pauw, incursionando lo mismo en el plano naturalista que en la antropología filosófica, acaso el ámbito en el que ofrece las reflexiones más destacables.[5] Advierte que su defensa se concentrará fundamentalmente en los indios de su tiempo "pues éstos son los más injuriados y más indefensos" (Clavijero, F.X., 1991, p. 503). Ante la alta mortandad de indígenas, atribuida por Pauw a la supuesta debilidad de su constitución física, Clavijero contesta con un juicio contundente: "Como perecieron aquellos 200 mil americanos hubieran perecido 200 mil prusianos si hubieran sido obligados a caminar 100, 125 y más leguas con cuatro arrobas a cuestas [...] si no se les hubiera dado una mezquina comida para resistir la fatiga" (*ibid.*, p. 509). La diferencia no parecía estar en la constitución física, sino en la cantidad de trabajo que había entre unos y otros, o dicho en otros términos, en la explotación que se hacía del trabajo de los indios, la cual propiciaba su miseria y explicaba su muerte temprana. Nuestro autor evidencia paulatinamente la lógica argumentativa de sus adversarios y encuentra un punto donde explicar el sentido de sus ideas: "Estos y otros semejantes despropósitos son efecto de un ciego y excesivo patriotismo, que les ha hecho concebir ciertas imaginarias preeminencias de su propio país sobre todos los otros mundos" (*ibid.*, p. 455). Es el eurocentrismo la clave para entender las irracionales conclusiones presentadas como científicas. El determinismo de los ilustrados europeos palidece y es expuesto como ideología que encubre las condiciones de vida de los indios. La evaluación expuesta muestra una condición epistémica superior a la de la Ilustración europea, y nuestro autor lo sabe: "Después de una experiencia tan grande [...] protesto a Paw [*sic*] y a toda Europa que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos", agregando que es la falta de educación y "la vida miserable y servil" lo que explica el atraso y el incipiente desarrollo (*ibid.,* p. 519). La noción de igualdad manejada por Clavijero se hunde en un plano más radical que la igualdad de derechos discutida entonces en Europa, buscando atajar la idea de la inferioridad antropológica y explicando las desigualdades mediante un razonamiento de corte social.

Los negros también fueron defendidos por el humanismo jesuita del XVIII. Francisco Javier Alegre (1729-1788), siguiendo, como Clavijero, la línea iniciada por Las Casas, da cuenta de la injusticia cometida en el tráfico de esclavos organizado a partir de las colonias africanas, como lo señala en sus *Institutionum theologicarum* (1789-1791): "siendo así que estos etíopes ni son esclavos por su nacimiento, ni por sí mismos o por sus padres fueron vendidos por causas de urgente necesidad [...] después de que los europeos establecieron aquel comercio [...] síguese que esa esclavitud es del todo injusta e inicua" (Méndez Plancarte, G., 1991, p. 56). Nuevamente vemos que se argumenta a partir de la alteridad, de las víctimas y en contra del sistema de domino que tiene su centro en los países europeos, a los que se acusa de ejercer una práctica ajena al derecho, tema sobre el cual tampoco llegaban las luces ilustradas del viejo continente, pero que era perfectamente visible para el humanismo americano.

Humanismo jesuita y filosofía política

A principios del siglo XVI los teóricos políticos luteranos fundamentaron el poder absoluto de los reyes, buscando legitimar su autoridad en los preceptos bíblicos. Como reacción ante

[4] Aplicamos esta interesante distinción conceptual en Dussel, E., 1998, cap. 1.

[5] Se hace un planteamiento digno de consideración en este sentido en Beuchot, M., 1992b.

ello se planteó la necesidad de articular una renovación de la escolástica, planteándose con especial vigor en la Universidad de París, teniendo como principales promotores a John Maior, Jaques Almain y posteriormente a Francisco de Vitoria. Esta corriente apuntala al pueblo como fuente última de legitimidad, desarrollando las ideas de la igualdad natural, la necesidad del consenso y la justicia en el ejercicio del poder. Tales argumentos fueron defendidos y enriquecidos con la experiencia americana de manera enfática por Bartolomé de Las Casas en varios de sus escritos, así como por uno de sus discípulos, el agustino Alonso de la Vera Cruz, quien la expone desde la cátedra inaugural misma —en la Real y Pontificia Universidad de México— con su famoso tratado *De dominio infidelium et iusto bello* (1553). Después del Concilio de Trento los jesuitas se convirtieron en sus principales exponentes, especialmente desde que uno de sus distinguidos teóricos, Francisco Suárez, publicara en 1612 *De legibus*, motivando así que en las escuelas de la Compañía se difundieran abiertamente esas ideas, lo que se hizo común lo mismo en el Río de la Plata (Furlong, G., 1952, pp. 201-223) que en Perú o México. Entre los jesuitas expulsos del siglo XVIII nuevamente destaca en este rubro Francisco Javier Alegre, quien en su extensa obra *Institutionum theologicarum* se hace partícipe directo de la ya para entonces vieja doctrina cuando refiere: "[…] para que los hombres sufran alguna disminución de la natural libertad que todos por igual gozan, menester es que intervenga su consentimiento —expreso, tácito o interpretativo— […] La desigualdad, por tanto, de ingenios no pudo por sí sola dar derecho a mandar" (Méndez Plancarte, G., 1991, pp. 44-45). Explícitamente, Alegre menciona la disputa Sepúlveda-Las Casas tomando partido por defender la igualdad sustancial del ser humano, que, ya vimos, tiene para el caso americano una significación de mayor profundidad que para el europeo. Esa noción igualitaria es la que explica la necesidad del consentimiento, siendo éste y no una supuesta desigualdad innata la fuente de legitimidad política. Alegre combina su idea contractualista con algunos principios de clara inspiración suareciana, que completa con el propio Hobbes: "porque no basta la multitud desorganizada para constituir una sociedad civil; sino que es menester que, además del interés privado que a cada quien mueve a su propio bien, haya también quien promueva el bien común de la multitud […] causábanse mutuamente injurias y daños en una guerra de todos contra todos que Hobbes llamó *cuasinatural* […] Fue pues necesario que vivieran reunidos en sociedad y congregados bajo una autoridad, que mantuviera a todos en el cumplimiento de su deber" (*ibid.*, p. 48). En este punto nuestro autor ha conseguido asimilar nociones semejantes a los juicios ilustrados europeos, aunque mantiene una distancia importante. Si observamos con atención, alude a un "interés privado", que no necesariamente a la "propiedad privada", como se aprecia, por ejemplo, en Locke. Siguiendo la lógica trazada, se apoya en Grocio para desechar la idea de que la sociedad civil tiene origen divino, y sentencia a modo de conclusión: "Todo imperio, de cualquier especie que sea, tuvo su origen en una convención o pacto entre los hombres" (*ibid.*, p. 49). Así, mediante un extenso análisis teórico, Alegre exponía una teoría contractualista propia del pensamiento republicano hispanoamericano y capaz de ponerse a tono con su momento histórico, en el que se presagiaba ya la posibilidad de la independencia.

La lógica de continuidad de dichas ideas fue explícitamente desarrollada por el jesuita expulso peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798), quien en su *Carta dirigida a los españoles americanos*, publicada en 1799, elabora una invectiva en favor de la independencia de todas las colonias hispanoamericanas acompañada de un análisis político, en el que aparecen los principios propios del republicanismo hispano al lado de varios conceptos propios de la Ilustración europea. Acusa a los reyes, en particular a Felipe II, de violar el pacto constitucional: "Era pues un artículo fundamental de la Constitución de Aragón, que si el rey violaba los derechos y privilegios del pueblo, el pueblo podía legítimamente extrañarlo, y en su caso nombrar otro" (Viscardo y Guzmán, J.P., 2004, p. 83), de lo que resulta ser un gobierno tiránico para los virreinatos americanos, que invita a los criollos a buscar su independencia.

Hacia una nueva idea de la historia

Los jesuitas expulsos se dieron a la tarea de elaborar una serie de historias regionales que tenían por finalidad enriquecer la historia mun-

dial. La experiencia de sus misiones los llevó a conocer formas de vida natural, de organización comunitaria, tradiciones, pueblos que daban cuenta de ese mundo alternativo tras el cual habían partido siglo y medio antes. Así, las historias jesuitas pretendían constituirse justamente en la historia de otro mundo.

La ya citada *Historia antigua* de Clavijero constituye un estudio sistemático en el que se da cuenta de la genealogía del pueblo mexica, haciendo uso de la amplia gama de historiadores que habían tratado el tema en siglos pasados y de los propios conocimientos del autor, que dominaba desde niño la lengua náhuatl. Ante los juicios degradatorios en torno a los indios de su tiempo, el rescate de su pasado glorioso se presentaba como la mejor prueba reivindicarlos. Siendo así, Clavijero recaba los principales elementos culturales propios de los pueblos nahuatlatos y los compara con los de las grandes civilizaciones europeas, dando por resultado que se encontraban entre ambos más semejanzas que diferencias, aventajando en ocasiones los mexicas a sus pares europeos. Así, la educación proporcionada a sus habitantes por los griegos y los mexicas era equiparable, aunque con sus diferencias: "Los griegos se aplicaban más a ilustrar la mente, los mexicanos a rectificar el corazón [...] enseñaban a sus hijos, juntamente con las artes, la religión, la modestia, la honestidad, la sobriedad [...]" (Clavijero, F.X., 1991, p. 555). Había una gran conciencia ética que sólo se conseguía a través de una disciplina altamente estricta, testimonio ciertamente común en los cronistas del XVI. Pero tal aspecto no significaba la ausencia del ejercicio del pensamiento, y para demostrarlo nuestro autor recoge la historia de Fernando de Alva Ixtlixóchitl con respecto a Nezahualcóyotl, quien desarrolló decenas de poemas, muchos de ellos dedicados al "Creador del Cielo", lo que le lleva a afirmar que "Tezcoco era, por decirlo así, la Atenas del Anáhuac, y Nezahualcóyotl el Solón de aquellos pueblos" (*ibid.*, p. 115). El resultado es obvio: tras la equiparación, la cultura náhuatl resulta análoga a la griega; semejante, pero diferente. Generada y desarrollada fuera del sistema del que la civilización helénica es producto y productora, la cultura mexica posee una dignidad suficiente para considerarla *clásica.*[6] Así, resulta que no hay un mundo clásico, sino dos o más. Tal vez aquí se cumplía uno de los principales objetivos de la presencia jesuita en América. En efecto, si un mundo no es suficiente, tampoco lo es una sola historia.

Ahora bien, puede cuestionarse la necesidad de, al fin de cuentas, precisar siempre del ejemplo europeo para buscar la ponderación de lo indígena y de lo americano en general. Eso tiene su explicación en dos razones: primera, la hegemonía de la cultura europea, situación que la hace imprescindible, y segunda, que si bien se le demanda, a final de cuentas es para subsumirla, porque el resultado es un pasado americano con un significado clásico, semejante al europeo pero auténtico e independiente, lo que forja la necesidad de romper con el esquema histórico eurocéntrico y generar una idea global de la historia mundial y de la americana en particular a partir de su propia lógica, entre la que se pueden encontrar diferencias pero también semejanzas.

Una de las más elocuentes búsquedas del pasado indígena es protagonizada por el jesuita quiteño Juan de Velasco (1727-1792), quien en su extensa *Historia del reino de Quito* (1789) buscó dar cuenta tanto de las particularidades de la naturaleza del lugar como del origen de sus habitantes. Basado en elementos tradicionales, presentó al cacique Carán Scyri como fundador del reino de Quito, prohijando una monarquía paralela a la inca, hecho cuestionado posteriormente, pero que sirvió para otorgarle una cierta autenticidad identitaria a la región. Además, pretende corregir a Acosta en torno a la idea de que los incas no conocían el concepto de "ente supremo", asegurando lo contrario y sosteniendo que "algún apóstol" pudo haber predicado en la zona (Velasco, J. de, 1981, p. 35), haciéndose partícipe de una vieja corriente que sugería la presencia del apóstol santo Tomás en el continente, argumento inverosímil pero que cumplía su cometido de hacer asimilable el pasado indígena.

Otro jesuita novohispano exiliado en Italia fue Andrés Cavo (1739-1803), quien elaboró una historia concentrada en el periodo virreinal bajo el título *Anales de la Ciudad de México desde la conquista española hasta 1766*, publicada hasta 1836. Se trata de un texto crítico de la presencia española, particularmente en las primeras décadas de su estancia, ejerciendo sus juicios frecuentemente apoyado en la autoridad de Bartolomé de Las Casas. Es digno de

[6] Se presenta un análisis indispensable sobre esta cuestión en Villoro, L., 1987.

notoriedad su apología de la figura de Cuauhtémoc, a quien presenta como legítimo rey mexica. Enfatiza la dignidad de su resistencia subrayando su martirio y muerte a manos de Cortés, luego de considerar su ejecución como "uno de los hechos más bárbaros en la historia" (Méndez Plancarte, G., 1991, p. 87). Tal ponderación de Cuauhtémoc es significativa porque uno de los argumentos favoritos para legitimar el gobierno hispano en México fue la supuesta delegación pacífica del poder que le habría hecho Moctezuma a Cortés, hecho aceptado por Clavijero mismo. Por lo tanto, el reconocimiento de la legitimidad de Cuauhtémoc implicaba acusar la presencia española como producto de la sola violencia, y por ende, con fundamento ilegítimo.

Finalmente destacaremos a Juan Pablo Viscardo y Guzmán, quien en su ya referida *Carta dirigida a los españoles americanos* otorga una interpretación histórica ciertamente peculiar. A semejanza de Cavo, también plantea críticas a la presencia hispánica en América, aunque va mucho más lejos: "[…] nuestra historia de tres siglos acá […] se podría reducir a cuatro palabras: *ingratitud, injusticia, servidumbre y desolación*" (Viscardo y Guzmán, J.P., 2004, p. 73). El pasado virreinal comienza a ser percibido como una larga noche oscura producto de un ejercicio tiránico del poder. Y la muestra más palpable de tal oscuridad es la situación en la que vivían los criollos: "Así la gloria, que costó tantas penas a nuestros padres, es para nosotros una herencia de ignominia y con nuestros tesoros inmensos no hemos comprado sino miseria y esclavitud" (*ibid.*, p. 79). Resulta, por lo dicho, que los criollos, y no los españoles, son los auténticos herederos de los conquistadores, y la muestra del carácter ilegítimo del gobierno virreinal es que los herederos de sus fundadores viven al margen de sus beneficios y ejercicio.

Hemos presentado a autores jesuitas representativos de diferentes interpretaciones históricas que se nos presentan como contradictorias. Velasco y Clavijero muestran un pasado indígena al que puede calificarse de clásico; como los criollos son americanos, al igual que los indios, las hipótesis antiamericanistas también les incumbían, de lo que se infiere que el pasado rescatado también puede ser su pasado. Lo español comienza a ser prescindible. En Cavo tenemos un pasado español con un origen y ejercicio despótico del poder en relación con los indios. Eso lo hace prescindible. Y con Viscardo observamos a los criollos marginados de los beneficios del gobierno que ellos prohijaron. Lo español también es prescindible. Probablemente sea ése el elemento inscrito en los dinamismos del humanismo jesuita. Las interpretaciones pueden tener enfoques diferentes, pero un punto de convergencia: todos sus caminos llevan a la independencia.

BIBLIOGRAFÍA: Acosta, J. de, 1962; Beuchot, M., 1992b, 1996b; Brading, D., 1991; Clavijero, F.X., 1991; Congreso Internacional de Historia, 1993, *La Compañía de Jesús en América*, 1993; Dussel, E., 1998, 2007; Echeverría, B., 2000; Fernández de Oviedo, G., 1945; Furlong, G., 1952; Ledezma, D., 2005; Márquez, P.J., 1972; Méndez Plancarte, G., 1991; Mörner, M., 1966; Picón Salas, M., 1994; Velasco, J. de, 1981; Villoro, L., 1987; Viscardo y Guzmán, J.P. 2004.

15. FILOSOFÍA DE LA INDEPENDENCIA*

Carmen Bohórquez

La historia de la filosofía latinoamericana de la segunda mitad del siglo XVIII no debe entenderse como un movimiento aislado de su contexto histórico. La característica principal de los pensadores latinoamericanos de ese periodo fue la elaboración de ideas filosóficas a partir de la praxis cotidiana. Por ello es importante advertir el momento del proceso de la independencia, que fue más complejo de lo que algunos se imaginan. Es decir, hubo en general la toma de conciencia de la recuperación del ejercicio de la soberanía en todas las regiones por parte de las élites criollas. En algunos lugares los españoles peninsulares recuperaron el poder (como en el caso de Venezuela, con fuerzas provenientes de la península, o por un golpe de estado en México). En algunas regiones los movimientos propiamente populares (como el de Artigas en las Provincias Orientales del Plata o con Hidalgo y Morelos en México) fueron un tercer tipo de actores políticos. Aquí debemos comprender entonces que las teorías se articulaban en la práctica política, en relación con los aspectos económicos, sociales y, de manera muy particular, con el acentuado racismo que se mezclaba en todos estos ámbitos del quehacer de la América colonial.

Hay entonces antecedentes históricos de los primeros movimientos de emancipación al final del periodo colonial, en el movimiento de sublevación que dirigió el indígena maya Canek (1730-1761) en la Nueva España en 1761; en la rebelión de José Gabriel Condorcanqui (1738-1781) —conocido como Túpac Amaru—, descendiente de la última aristocracia indígena en el virreinato de Perú en 1780, sólo por mencionar dos de los primeros movimientos emancipatorios en el continente.

La punta de lanza del movimiento de la independencia fueron promovidos por los expulsados jesuitas y los franciscanos que alentaron a muchos patriotas, al mismo tiempo que el bajo clero que tenía contacto con todos los estratos de la población a lo largo de todo el continente. Pero fue la élite criolla la que hegemonizó el proceso político, con actores políticos tales como José Antonio Rojas (1732-1816) en Santiago de Chile, Antonio Nariño (1765-1823) en Santa Fe de Bogotá, José Baquijano y Carrillo (1751-1818) y Pablo de Olivado (1725-1802) en Lima, Manuel Belgrano (1770-1820) en Buenos Aires, José Sanz (1756-1814) en Caracas, y muchos más que habría que nombrar (véanse Picón Salas, M., 1990, pp. 185-198; Halperin D.T., 1969, pp. 74 ss.).

La independencia de las colonias latinoamericanas mostrará así su propia originalidad teórica en el transcurso de los acontecimientos. Su filosofía política se referirá a la doctrina jurídica de la tradición castellana y a la expuesta por Francisco Suárez en articulación con los enciclopedistas, todo lo que estallará particularmente desde la expulsión de los jesuitas en 1767. Son teorías filosóficas que fueron llevadas a la práctica por los discípulos de las universidades coloniales en un contexto distinto del europeo metropolitano. No podemos seguir repitiendo que la independencia sea un simple efecto causado por doctrinas ilustradas francesas en Europa o por lo sucedido en la independencia de la Unión Norteamericana.

En un contexto histórico regional nos encontramos con los movimientos de liberación a lo largo de todo el continente, comenzando por el de Haití en 1804; el de Ecuador en 1809; de Argentina, Colombia y México en 1810; de

* El presente artículo fue elaborado con la colaboración de Jorge Corona García Piña, Ezequiel González Marín y Carlos Selvas.

Venezuela en 1811; de Perú, Chile y Panamá en 1821; de Brasil en 1822; de Nicaragua y Bolivia en 1825; del Caribe con el de la República Dominicana en 1844, y, al final, el de Cuba, Puerto Rico y Filipinas en 1898. Todos ellos podrían ser organizados en *cinco ciclos emancipatorios*: los tres primeros guardan una cierta similitud; son ciclos 1] "sanmartiniano" (en el Plata, Chile y Perú), 2] "bolivariano" (en la Gran Colombia), y 3] "hidalguense" (en México y Centroamérica; muy diferentes del ciclo 4] "brasileño", y completamente diversos del 5] "caribeño" (que comenzando con el indicado de Haití, bajo la influencia de la revolución francesa, se prolonga durante todo el siglo XIX hasta la independencia en 1898 de Cuba y Puerto Rico, seguido en el siglo XX por antiguas colonias de los imperios inglés, francés, holandés y danés). Los tres primeros guardan una cierta semejanza en el tiempo, en la estructura política y en la filosofía política hispanoamericana (de ellos nos ocuparemos brevemente en este ensayo). El cuarto es el lusoamericano o brasileño. El quinto, el caribeño. Habría que tener siempre presente esta diversidad estructural de los *cinco ciclos* (véase Dussel, E., 2007, p. 534).

EL CICLO BOLIVARIANO

El proceso de la emancipación en la Gran Colombia imaginada por Simón Bolívar cuenta, entre los primeros pensadores que participaron del mismo, con el jesuita Juan Pablo de Viscardo y Guzmán y con Sebastián Francisco de Miranda Rodríguez,[1] mejor conocido como el americano más universal por su actividad beligerante en varias partes del mundo. Además, estadistas como Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios y Blanco,[2] conocido más por Simón Bolívar, el Libertador de América; como Juan Germán Roscio (1763-1821); Antonio José de Sucre y Alcalá, llamado el Gran Mariscal de Ayacucho —todos ellos de Venezuela—, y Antonio Nariño (1765-1823), de Colombia.

Hablar de la filosofía de la independencia significa remitirse a los escritos, cartas y proclamas que dejaron los próceres. Nos remitiremos brevemente, en primer lugar, a Pablo Vicardo (1748-1798), a Francisco Miranda (1750-1816) y a Simón Bolívar (1783-1830).

Francisco de Miranda promueve la independencia desde su estadía en Inglaterra en el año de 1799. El venezolano publica en francés y en español en 1801 la *Carta a los españoles americanos*, del jesuita Juan Pablo de Viscardo, quien la escribió en 1792 en el exilio italiano, pero que nunca la pudo publicar en vida. "[…] la Carta no fue publicada ni hecha llegar por Viscardo a los ingleses; más aun, en ella no se pide ayuda a Inglaterra ni a ninguna otra potencia, por lo que el documento constituye fundamentalmente una exhortación directa a los americanos, una apelación a su conciencia y a sus propias fuerzas" (Bohórquez, C., en "Prólogo", Antepara, J.M., 1974).

La carta es el primer discurso emancipador y anticolonial. El autor se dirige a sus hermanos americanos. En ella hay un análisis profundo y crítico de la realidad político-económica y social de las colonias hispanoameri-

[1] Francisco de Miranda nació en Caracas el 28 de marzo de 1750 y murió en San Fernando, Cádiz, el 14 de julio de 1816. Él es reflejo del espíritu criollo cosmopolita de la época colonial de finales del siglo XVIII. De 1764 a 1766 estudió latín en la Universidad de Caracas, leyendo a clásicos como Cicerón y Virgilio; estudió la gramática de Nebrija, religión, aritmética y geografía; tuvo nociones de historia sagrada y profana, tomó cursos de lógica, física, metafísica, lo que le permitió obtener el título de bachiller y continuar sus estudios de teología, jurisprudencia y medicina. Viajó durante gran parte de su vida participando en conflictos armados al servicio de diferentes países, entre los que destacan tres a favor de la democracia: 1] La revolución francesa, acontecimiento del que fue protagonista destacado, por lo que se le otorgó el título de héroe de la revolución; 2] La independencia estadunidense, y 3] Las guerras de independencia Hispanoamericanas.

[2] Simón Bolívar nace en Caracas, el 24 de julio de 1783, y muere en Santa Marta, Colombia, el 17 de diciembre de 1830. Su padre, Juan Vicente Bolívar y Ponte, como su Madre, doña María de la Concepción Palacios y Blanco, pertenecían a la aristocracia caraqueña. Cuando se casaron en el año de 1773, había una gran diferencia de edad entre los cónyuges. Juan Vicente tenía 47 años en ese momento, y Concepción 15 años. Tuvieron cuatro hijos más, tres de ellos mayores que Simón y una menor, cuyos nombres fueron Vicente, María Antonia, Juana y María del Carmen. Su educación (véase Picón Salas, M., 1990, p. 173) fue dada por tres grandes maestros en Venezuela: el licenciado Sanz, crítico de la educación colonial; el joven Andrés Bello, que antes de los 20 años era el más consumado latinista y el más fino intérprete de las letras clásicas y modernas en la Capitanía General, y, por último, el extrañadísimo Simón Rodríguez, rousseauniano práctico y enemigo radical de toda tiranía (llámese familia, iglesia o estado) (*ibid.*, p. 173).

canas. Esta situación es producto —nos dice el jesuita— de tres siglos de dependencia, dominación y vicios atribuidos a la metrópoli en estas tierras; tres siglos que Viscardo resume así:

Aunque nuestra historia de tres siglos acá, relativamente a las causas y efectos más dignos de nuestra atención, sea tan uniforme y tan notoria que se podría reducir a estas cuatro palabras: ingratitud, injusticia, servidumbre y desolación, conviene, sin embargo, que la consideremos aquí con un poco de lentitud (Viscardo y Guzmán, J.P., *Carta a los españoles americanos* [1792], 1974, p. 51).

El autor en su carta hace un reclamo por la igualdad y por la propiedad común a la que tienen derecho los habitantes americanos. Podemos decir que estas ideas son utilizadas por el autor con el propósito de crear una conciencia que sea crítica de la situación en que vivían los más desposeídos por el régimen colonial.

España nos destierra de todo el mundo antiguo, separándonos de una sociedad a la cual estamos unidos con los lazos más estrechos; añadiendo a esta usurpación sin ejemplo de nuestra libertad personal, la otra igualmente importante de la propiedad de nuestros bienes (*ibid.,* p. 53).

A Viscardo le debemos las primeras críticas a una política colonialista como la que ejercía España en aquellos tiempos. Pueden resumirse en tres: 1] Oposición a la justificación ilegítima de un gobierno absolutista y tiránico; 2] Una crítica al monopolio comercial español, que tiene intereses mercantilistas, impidiendo la libertad de comercio, y 3] Una crítica a la mala educación que mantiene en la ignorancia a los americanos y que justifica a la vez la conservación de un régimen absolutista y tiránico, como lo era el colonial:

Desde que los hombres comenzaron a unirse en sociedad para su más grande bien, nosotros somos los únicos a quienes el gobierno obliga a comprar lo que necesitamos a los precios más altos, y a vender nuestras producciones a los precios más bajos [...] Los impuestos del gobierno, las gratificaciones al ministerio, la avaricia de los mercaderes, a ejercer el desconcierto del más desenfrenado monopolio, caminando todos en la misma línea, y la necesidad haciéndose sentir: el comprador no tiene elección. Y como para suplir estas necesidades esta tiranía mercantil podría forzarnos a usar de nuestra industria, el gobierno se encargó de encadenarla [...] ¡Qué diferencia no hay entre aquella situación momentánea de los españoles y la nuestra de tres siglos acá! Privados de todas las ventajas del gobierno, no hemos experimentado de su parte sino los más horribles desórdenes y los más graves vicios [...] hemos sido entregados al orgullo, a la injusticia, a la rapacidad de los ministros, tan avaros, por lo menos, como los favoritos de Carlos V [...] La pretensión de la corte de España de una ciega obediencia a sus leyes arbitrarias, está fundada principalmente sobre la ignorancia, que procura alimentar y entretener, acerca de los derechos inalienables del hombre y de los deberes tan indispensables de todo gobierno. Ella ha conseguido persuadir al pueblo [de] que es un delito el razonar sobre los asuntos que importen más a cada individuo y, por consiguiente, que es una obligación continua la de extinguir la preciosa antorcha que nos dio el Creador para alumbrarnos y conducirnos. Pero a pesar de los progresos de una doctrina tan funesta, toda la historia de España testifica constantemente contra su verdad y legitimidad (*ibid.,* pp. 53 y 54).

Viscardo finalizará su carta haciendo un llamado a todos los americanos para que unan sus fuerzas y logren la emancipación de la patria. Desea que lo hagan como una gran familia unida contra el yugo español. Anhela que logren un comercio libre con otras naciones del mundo, para levantarse y crecer de manera equitativa. Esto nos permite afirmar que el pensamiento de Viscardo está vinculado a la idea de la *integración* de todos los americanos para que formen una gran *nación*:

¡Qué agradable y sensible espectáculo presentarán las costas de América, cubiertas de hombres de todas las naciones, cambiando las producciones de sus países por las nuestras! ¡Cuántos, huyendo de la opresión o de la miseria, vendrán enriquecernos con su industria, con sus conocimientos, y a reparar nuestra población debilitada! De esta manera la América reunirá las extremidades de la tierra, y sus habitantes serán atados por el interés común de una sola *grande familia de hermanos* (*ibid.*, p. 58).

Esta idea de unión también estará presente en Miranda cuando se refiera a Colombia, y en Simón Bolívar cuando establezca su proyecto

de la *República de la Gran Colombia* e intente organizar el Congreso de Panamá.

Francisco de Miranda retoma las ideas del jesuita Viscardo y lucha por alcanzar la independencia. Sabe que puede caerse en una anarquía sin límites en el momento en que debiera reinar la paz al finalizar cualquier revolución. Teme el desorden. No olvidemos que Miranda, de carrera militar, participa en Europa en varios movimientos revolucionarios. Por ello era necesario tener un proyecto político cuando se llegara a la independencia del yugo español. En su primer bosquejo de un gobierno provisorio de 1801, deja ver una estructura de organización político-social similar a la de la antigua colonia, conformada por comicios, cabildos, ayuntamientos, asambleas, milicia, clero y otros estamentos, con participación no igualitaria, es decir, con exclusión de parte del pueblo, lo que indica ya una restricción a la soberanía: "Los miembros no podrán ser menores de 25 años de edad, y deberán ser propietarios de no menos de diez *arpentes* de tierra. Los indios y gentes de color serán dispensados, por el momento, de cumplir esta última condición" (Miranda, S.F. de, *Planes de gobierno* [1801], 1974, pp. 13-19).

En este gobierno provisorio, el autor plantea una transformación de las leyes del antiguo régimen, que implica la abolición de aquellas que considera que son las más perjudiciales para la población:

Serán abolidas *ipso facto* las siguientes leyes:

1. Todo impuesto o tasa personal, tan para los indios como para el resto de los ciudadanos.

2. Todos los derechos sobre las importaciones y exportaciones del país. Sólo subsistirá un derecho del 5% sobre las importaciones y del 2% sobre las exportaciones. Se permite la entrada de todo tipo de manufacturas y mercadería.

3. Todas las leyes que se relacionan con el odioso Tribunal de la Inquisición. Dado que la tolerancia religiosa es un principio del derecho natural, ésta será practicada. El pueblo americano reconoce siempre a la católica romana como su religión nacional (*ibid.*, p. 14).

Poco después proyecta un nuevo plan de tipo federal republicano. Ahora, hay varias características que lo hacen muy diferente del anterior, como la conformación de comicios, cuerpos municipales, asambleas provinciales, un cuerpo legislativo, un poder ejecutivo y uno judicial, cada uno con derechos y obligaciones. Miranda tiene en mente la idea de una *soberanía popular.*[3] Los cargos de alto rango en su proyecto de gobierno federal estaban al alcance de todos los ciudadanos, pero ¿quiénes eran ciudadanos para Miranda? Nos dice:

1] Todos los nacidos en el país de padre y madre libres. 2] Todos los extranjeros afincados y casados en el país que hayan presentado juramento de lealtad al nuevo gobierno, o que, siendo solteros, hayan participado en dos campañas por la independencia americana. En caso contrario, permanecerán en la clase de los extranjeros. Sin embargo, la legislatura podrá, en ciertos casos, acordar esos derechos a quienes [se considere] conveniente (*ibid.*, pp. 15-16).

Para tomar parte en los comicios, los ciudadanos deberían cumplir con dos requisitos: 1] tener diez *arpentes* de tierra como mínimo y más de 21 años de edad. Aquí Miranda le da un nuevo matiz constitucional a la noción de *soberanía popular* porque no se queda simplemente con la intención de no excluir a los más desfavorecidos del régimen (indígenas y afroamericanos) en la participación de los comicios, sino que, además, obliga al gobierno de manera tajante a que proporcione la tierra necesaria para su subsistencia: "El gobierno cuidará de distribuir a cada indio (que no posea propiedad suficiente) diez *arpentes* de tierra si es casado y cinco si es soltero" (*ibid.*, p. 16). Una diferencia que no estaba estipulada en el primer bosquejo de gobierno.

En la *Proclama a los habitantes del continente americano*, firmada el 2 de agosto de 1806, en el desembarco en La Vela de Coro, Venezuela, se puede ver nuevamente una evolución en las ideas del patriota. Es un discurso más articulado, donde se exponen los puntos necesarios para empezar con orden y disciplina la actividad de un estado independiente, joven y descolonizado, con una real sobera-

---

[3] Hubo tres maneras de fundamentar la soberanía. Una, cuyo origen estaba situado en el "reino", pero sus representantes eran la comunidad de los criollos (blancos) que se organizaban en torno a los ayuntamientos (excluyendo a la población indígena o esclava). La segunda, cuyo origen era Dios, que otorgaba dicha soberanía al rey de España o a los españoles. La tercera, o soberanía popular, cuyo origen estaba en el pueblo, incluyendo indígenas y esclavos, además de criollos y mestizos (véase Dussel, E., 2007, p. 416).

nía. Las notas más significativas de este proyecto son la *soberanía popular* y *la igualdad de todos los ciudadanos*.

Los dos precursores de la independencia apuestan por una soberanía popular. Simón Bolívar, sin embargo, adoptará una posición más escéptica, y defenderá un gobierno unitario y fuerte, debido a los fracasos de los primeros gobiernos federales. Éstos han provocado el aumento de la discordia y la fragmentación de los estados descolonizados, que al final, como una tempestad arrastrará al mismo Bolívar. Por ello resalta la dificultad del ejercicio directo de esta soberanía federal, de regiones autónomas, por creer que se carece de las virtudes políticas necesarias para lograr un gobierno plenamente republicano, lejano del paternalismo monárquico. Había que lograr progresivamente el paso de la monarquía hispana a una república de iguales.

Lo que debilitó más el gobierno de Venezuela, para Bolívar, fue la forma federal que adoptó, autorizando que se abriera el camino a la anarquía. Tal era el verdadero estado de la confederación. Cada provincia se gobernaba independientemente opuestas a las otras; y a ejemplo de éstas, cada ciudad pretendía iguales facultades alegando la práctica de aquellas, y la teoría de que todos los hombres y todos los pueblos gozan de la prerrogativa de instituir a su antojo el gobierno que les acomode protestaba en 1812 (véase Bolívar, S., *Manifiesto de Cartagena*, 2008, p. 10).

Expresa el *Libertador,* además, que los ciudadanos de América siempre han estado dependiendo de un gobierno absolutista y paternalista, lo que significa que nunca han sido libres, por lo tanto no están preparados para serlo aún de una manera repentina y abrupta. Nos dice Bolívar:

> El sistema federal, bien que sea el más perfecto y más capaz de proporcionar la felicidad humana en sociedad, es, no obstante, el más opuesto a los intereses de nuestros nacientes estados: generalmente hablando todavía nuestros conciudadanos no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; porque carecen de las virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano; virtudes que no se adquieren en los gobiernos absolutos, en donde se desconocen los derechos y los deberes del ciudadano (*idem*).

En el mismo discurso, el Libertador se inclina por un gobierno centralizado como la mejor opción para los venezolanos en aquellos momentos. Varios años después lo reafirmará, ya como estadista, en *El discurso de Angostura* del 15 de febrero de 1819, cuando expresa:

> Horrorizado de la divergencia que ha reinado [… es necesaria] la reunión de todos los estados de Venezuela en una república sola e indivisible. Esta medida, en mi opinión, urgente, vital, redentora, es de tal naturaleza que sin ella el futuro de nuestra regeneración será la muerte (Bolívar, S., 2008, p. 1104).

Se nos dice al respecto que, “en tales condiciones, Bolívar va a proponer, en 1819, una constitución democrática y republicana, unitaria y centralizada” (Minguet, C., 1993, p. 8).

Ahora bien, Bolívar critica la noción de autonomía regional llevada a la práctica por los primeros gobiernos federalistas porque divide, no une, ya que, desde el momento en que el poder del estado recae en una soberanía fragmentada, ésta se divide en entidades independientes que tienen autolegislación política y jurídica. Son factores que impiden la verdadera libertad de ejercer un poder común sobre todos los ciudadanos; en ese sentido, la libertad y el poder centralizado no están reñidos con el orden y la justicia. Ésta es la conclusión de Bolívar.

Podemos ver, entonces, que se ejerce una cierta visión teórico-política sobre el estado futuro independiente se fueron fraguando a partir de la praxis histórica. El concepto de *soberanía popular* fue evolucionando debido al cambio que sufrió en el pensamiento de los distintos próceres: Viscardo, Francisco de Miranda y Simón Bolívar. En los dos primeros casos, se concebía la soberanía popular como incluyente (formando parte de la comunidad indígenas y afroamericanos, que conformaban el grueso de la población). Para Bolívar, a diferencia de los dos anteriores, al hacer una crítica al federalismo, ésta se extiendía de alguna manera a la noción de soberanía popular, que podría en ciertos casos promover la división y la pérdida de fuerza.

EL CICLO MEXICANO O “HIDALGUENSE”

Este ciclo tiene extremada importancia, por tratarse del virreinato con la mayor población de la monarquía española. Además, el proceso

de emancipación tendrá un desenvolvimiento que sitúa al pensamiento político de los mexicanos de una manera muy representativa para todo el continente. Se puede observar con toda claridad un desarrollo del concepto de soberanía, que analizaremos en los actores. Puede verse que la concepción del licenciado Primo Verdad fue muy diferente de la de José María Morelos.

Estudiaremos sólo las posiciones de algunos de los actores principales de la *primera emancipación* mexicana.

Francisco Primo Verdad y Servando Teresa de Mier

Francisco Primo Verdad y Ramos (1760-1808) y José Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra (1765-1827) intentaron entre los primeros descubrir la situación que se abría para México en lo referente a la crisis desencadenada en la corona española por la invasión napoleónica. Ambos actores eran pensadores de una amplia cultura y de una abierta postura independentista ante los sucesos ocurridos en la metrópoli. Vicente Riva Palacio define al licenciado Verdad como un "hombre de inmensa lectura y de una instrucción en materias políticas cual lo permitían las circunstancias de la época" (Riva Palacio, V., 1980, p. 40). Por su parte, fray Servando es un hombre con una sólida formación en filosofía y con el grado de doctor en teología. Cuando Primo Verdad invoca el concepto de "soberanía popular" ante el virrey Iturrigaray, está refiriéndose a un principio habitual en la filosofía política hispanoamericana. Lo que entiende Verdad, en un primer momento, como "soberanía popular", no es la participación de todo el pueblo incluyendo a cada una de las castas que lo componen. Para el licenciado Verdad el *pueblo* es la comunidad política que recibe de Dios el poder, como cuerpo político ya organizado, cuya autoridad la constituía, ante la ausencia del rey depuesto, el Ayuntamiento o Cabildo criollo. Después de la inicial incertidumbre va a depositar también (aunque dubitativamente) el poder político en los mestizos o indígenas junto a los criollos, sin negar la autoridad de Fernando VII, que está preso, y por ello, aunque el rey tiene un poder delegado por los reinos, la autoridad le viene dada al rey por Dios, no de modo inmediato sino a través del pueblo.

Es decir, Primo Verdad reconoce el mandato divino en el cual el rey basa su autoridad, lo que no altera la capacidad del reino para ejercer la soberanía si el rey se encuentra ausente. Por ello, el pacto celebrado por el pueblo queda vigente aun sin la cabeza, y la república no ha mudado su primitiva constitución, por haber elegido durante un interregno unos magistrados extraordinarios.

Luis Villoro, de manera aproximada, lo sintetiza de la siguiente manera: "Faltando el rey deben juntarse los hombres nobles y sabios del reino y los representantes de las villas constituyendo un congreso para guardar y dirigir los bienes reales" (Villoro, L., 1986, p. 50).

En resumen, la postura de Primo Verdad es la referencia a la doctrina suareciana de que Dios da la soberanía a los reinos y éstos, por contrato, al rey. Estando éste preso, la soberanía retorna a los reinos.

Servando Teresa de Mier se encuentra en el mismo horizonte teórico. Para él, los criollos que habitan la Nueva España poseen, por el hecho de ser una comunidad política, una soberanía que les permite hacer un pacto con la corona, pero no con España. Esta situación de autonomía originaria Mier la llamará la *constitución americana*, que se origina en la carta magna hecha cuando se fundó la mismísima colonia:

> Conservaron los reyes en su fondo nuestras leyes fundamentales, según las cuales las Américas son reinos independientes de España sin otro vínculo con ella que el rey, Rex Hispaniarum et Indiarum, como se grababa en nuestra moneda, y no en la de España: dos reinos que se unen y confederan por medio del rey, pero que no se incluyen.

En su texto *Sobre los derechos de España a las Américas,* Mier sostiene la imparcialidad de Dios ante el ejercicio de la soberanía por los diversos reinos. Ningún gobernante puede ejercer el poder en nombre de una entidad "espiritual" (por ejemplo, el papa, que le concede las Indias al rey de España, para algunos), ni sostener que lo hace por el bien de la comunidad ajena. De tal modo que si hay un Dios que creó el cielo y la tierra, no se concluye de manera alguna que el rey pueda ejercer el poder sobre otras comunidades y tierras, ya que de la misma manera cualquier habitante de un reino puede reclamar dicho derecho sobre otro:

En cuanto a que hay un solo Dios creador de cielo y tierra nos parece muy bien y así debe ser; pero no que un Papa dé a otros estas tierras de las que nosotros somos los dueños, y no queremos a otro Señor. El Rey de España debe de ser algún loco, pues pide y toma en merced lo que es ajeno. Si viene acá pondremos su cabeza sobre un palo, como tenemos otras de nuestros enemigos (véase Teresa de Mier, S., 1976, p. 63).

Mier exclama: "¡Quién creería que los indios eran entonces mejores teólogos que los españoles!" (*idem*), ya que aquéllos defendían esta doctrina. E. O'Gorman señaló el carácter subversivo de sus discursos cuando en su famoso sermón del 12 de diciembre de 1797 sostenía que el cristianismo había sido predicado en América desde el primer siglo por el apóstol Tomás —lo que era una creencia popular en las Indias. Esto significaba que el cristianismo ya tenía tiempo en América cuando llegaron los españoles, por lo que la conquista en nombre de una civilización "superior" y en nombre de un Dios cristiano se convertía en una verdadera violación y ultraje a los nativos de América:

[…] Se comenzaron a tener por irracionales e incapaces a la luz del Evangelio en 1534 —escribe Mier—, lo cual es locura, dice Remesal, que nació en la isla de Santo Domingo, se hizo todo ello para despojarlos de sus bienes, matarlos sin escrúpulo, y sin darles tiempo para ser doctrinados como lo exigían los misioneros […] Ah, verá la luz algún día la doctísima *Apología de los indios* que escribió su protector Las Casas, y he visto de su letra en un gruesísimo tomo de a folio, y entonces se conocerá el alto grado de civilización en que se hallaban […] (*ibid.*, p. 64).

El derecho a la rebelión estaba así plenamente justificado, y como primer punto a seguir era necesario abolir la esclavitud, utilizando el derecho de oponer la fuerza a la fuerza:

¡Americanos! Tenemos sobre América el derecho mismo que tenían los indios originarios del Asia como todo el género humano, el que tienen todas las naciones en sus países, el de haber nacido en ellos, cultivado la tierra, edificado y defendido sus pueblos. Tenemos el mismo derecho que nos da la injusticia de los españoles europeos, que por haber nacido allí no nos quieren considerar como iguales sino en palabras. Tenemos el derecho de las castas, que han sido excluidas del censo de españoles en la Constitución, porque dicen los europeos que su representación está embebida en la nuestra. Tenemos el derecho de los indios, porque como sus paisanos tenemos el derecho nato de protegerlos contra el bárbaro derecho que arrogaron los españoles de declarar en pupilaje eterno a la mitad del mundo para darle su protección que nadie pedía, y que es tan buena por lo menos como la que ellos no quieren aceptar de Napoleón. Tenemos el derecho de oponer la fuerza a la fuerza, pues la de los españoles no se ha legitimado en 300 años, una vez que ha permanecido el tributo como marca de forzados. Tenemos el derecho de probar que el clima de América no embrutece ni degrada, y que somos hombres y no monos urangutanes. Tenemos el derecho de rechazar la guerra injusta que unos vasallos de Fernando VII han declarado al mayor número de otros vasallos, porque no queremos entrar en compañía leonina reprobada por todos los derechos. Tenemos finalmente el derecho de vengar a nuestros representantes desatendidos e insultados en las Cortes [de Cádiz], tanta sangre derramada, tantas víctimas sepultadas en los calabozos de ambos mundos, tanta injusticia y calumnias como en tres siglos han vomitado y están acumulando los europeos, y libertarnos de caer en peores cadenas que las que hemos roto o estamos actualmente limando (véase Teresa de Mier, S., 1976b, pp. 69-70).

Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811)

El movimiento independentista de los criollos se lanzó en 1808. Inmediatamente los españoles en México efectuaron un "golpe de estado", nombraron nuevas autoridades y con base en el brazo militar se hicieron con el gobierno. La soberanía no residía ya, como en la tradición castellana y suareciana, en los reinos (por lo tanto, en los ayuntamientos bajo el control de los criollos), sino que Dios daba el poder al rey, el que estando preso recaía sobre los españoles (los "gachupines") que vivían en México. Es este estamento extranjero contra el que se levantará el tercer movimiento independentista, con un claro sentido de la soberanía popular, que residía en la comunidad indígena de mestizos, criollos y hasta esclavos liberados. Este movimiento será abortado, tanto por "gachupines" como por los criollos

más influyentes. Nace así la figura de Miguel Hidalgo.

Nacido en América de padres españoles, Miguel Gregorio Antonio Ignacio Hidalgo y Costilla tuvo una formación filosófica cuando estudió a los clásicos griegos y latinos en el Colegio de Valladolid (futura Morelia), particularmente el pensamiento de Aristóteles, al que criticó más tarde por enseñarse de manera anacrónica. A los 16 años era ya bachiller en artes. Estudió igualmente teología, y en 1775 ganó por oposición una cátedra de filosofía, ordenándose sacerdote. En 1779 gana otra cátedra en lengua latina y dos años después es nombrado profesor del curso de artes. Rafael Moreno nos comenta que "a la edad de 31 años presentó su obra *La disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* [...]" (Moreno, R., 2000, p. 105). Su mayor obra en lo que respecta a su pensamiento teológico-filosófico.

Para 1790 es nombrado rector del Colegio de San Nicolás en Michoacán, y es considerado como uno de los teólogos más destacados de la Nueva España. En su *Disertación* se ocupa del método con que se estudia la teología, y afirma que el mismo es obsoleto. Es importante recalcar que durante el siglo XVIII, el de la Ilustración, el escepticismo ante la escolástica es palpable. Mientras que la utilización de la historia para descifrar el presente y proyectar el futuro es una de las características de los pensadores de esta época. Al respecto, Hidalgo nos aclara en su *Disertación*: "Son muchos los hombres doctos que han enriquecido el reino literario en estos tiempos. No ha habido edad en que pudieran subir los hombres al templo de la sabiduría con tanta facilidad como la nuestra" (Hidalgo y Costilla, M., 1998, p. 165). Existen en esta época los argumentos suficientes para criticar los fundamentos teológicos que datan desde el humanismo, así como el orden político y social que sustentaban dichos principios. Sobre la materia teológica, Hidalgo critica los vicios de la escolástica, su metodología para complicar las cosas: "suma prolijidad para tratar las cuestiones, ya multiplicando las dificultades, ya introduciendo formas escolásticas inútiles, como el silogismo, o cuestiones puramente filosóficas y metafísicas; ausencia de historia y de crítica" (Moreno, R., 2000, p. 107). En su *Disertación* propone dos cambios radicales para estudiar la teología: a] La exclusión del silogismo, es decir, el tipo del razonamiento deductivo que utiliza Aristóteles para "un discurso en el cual, puestas algunas cosas, otras resultan necesariamente". De tal modo Hidalgo rompe con la filosofía escolástica, la cual abusaba de esta metodología, y b] La necesidad constante de recurrir a la "utilidad" de la iglesia y a la opinión de "hombres de juicio" y "teólogos de primer orden" para resolver alguna controversia teológica. En tal caso, es necesario buscar en la historia el fundamento de muchos principios religiosos. Así, en una carta que escribe Hidalgo a su colega Juan Gerson, le pregunta: "¿Cómo es posible reducir nuestra fe a las frívolas reglas de la dialéctica y con qué derecho se filosofa sobre las cosas divinas según los principios aristotélicos?" (Moreno, R., 2000, p. 114).

El peor enemigo de la religión es el abuso de la argumentación innecesaria que mina poco a poco la fe de los creyentes, los cuales necesitan actos concretos de caridad más que discursos. Hidalgo ve en la teología aristotélico-tomista un peligro real para la religión cristiana; así, cuando Tomás toma a Aristóteles como modelo para explicar la fe de manera racional, está obedeciendo a una simple "condición de los tiempos". Dice: "el haber aceptado los principios aristotélicos no lo debemos atribuir al mérito de Aristóteles, ni a lo bien fundado de sus principios, sino a la comodidad de los tiempos [...]" (Hidalgo y Costilla, M., 1998). Así, la posición de Tomás de Aquino en política quedaba contaminada por la racionalidad política del cristianismo de su tiempo. No se propusieron en política principios eternos o verdades absolutas independientes del tiempo y del espacio, sino aquellas necesarias para ese cristianismo, necesidades circunstanciales válidas para ese momento, pero que posteriormente se aplicaron como principios atemporales en toda América.

Hidalgo tiene una comprensión crítica de la religión que no destruye la tradición sino que la reinterpreta según las exigencias de los tiempos. Para Rafael Moreno la importancia de Hidalgo consiste en "haber visto la necesidad de reformar la enseñanza teológica en México y haber emprendido una tarea que sin duda le granjeó gran número de enemigos" (*ibid*., p. 119). Evidentemente, todo esto se oponía al alto clero autoritario y regalista de la iglesia de la Nueva España, por lo que Hidalgo se convirtió en un peligro para la estabilidad

del virreinato, por lo que fue posteriormente excomulgado.

Hasta aquí hemos hablado de un Hidalgo reformador de la teología y crítico de la filosofía escolástica, pero ¿qué hay del Hidalgo político, libertador de México respecto a la corona española? En unas pocas palabras, ¿qué hay del Hidalgo como actor y teórico de lo político? Un José María Luis Mora ve en Hidalgo a un "atrevido que se lanzó a la lucha sin saber lo que hacía" y menos sabía qué "clase de gobierno debía establecerse"; tenemos, por el contrario, los comentarios de Lucas Alamán, que lo ve como un hombre "culto y responsable de un plan revolucionario". La verdad es que casi doscientos años después del grito de independencia son sus hechos los que hablan, lo defienden y lo justifican. Dentro de los estudios más relevantes sobre el Hidalgo político podemos citar *Hidalgo. La vida del héroe*, de Luis Castillo Ledón, publicado en los años cuarenta del siglo xx; el folleto *Hidalgo, reformador intelectual*, de Gabriel Méndez Plancarte, también publicado en el siglo pasado, y las contribuciones de Luis Villoro, José Miranda, Francisco López Cámara, Juan Hernández Luna y un completísimo estudio de Alfonso Ruiz, llamado *Ideario de Hidalgo*.

El paso del Hidalgo teólogo al político está exigido por dos hechos concretos: a] La exclusión político-administrativa y social de los criollos en la vida de la Nueva España, y b] La desoladora miseria de millones de indígenas que vivían en condiciones de esclavitud. Su lema al iniciar la guerra de independencia fue: "Nos resolvimos los criollos a dar principio a nuestra sagrada revolución", bajo el grito de "¡A coger gachupines!". Los primeros en adherirse al movimiento insurgente fueron los criollos, pero casi al instante lo hicieron también los mestizos, los indios y las demás castas. Podríamos decir que había nacido la revolución popular con el símbolo representativo de los indígenas y los criollos: la Virgen de Guadalupe.

Hidalgo se convierte en estratega político y logra unir a las diferentes castas con un mismo fin: derrocar a los españoles. "Yo a la cabeza —dice el cura— de este número y siguiendo su voluntad, deseamos ser independientes de España y soberanos de nosotros mismos", escribe Hidalgo en una carta, manifestando la necesidad de un líder que guíe al pueblo en la lucha. De este modo, él y Allende son nombrados por la nación mexicana para defender sus derechos. Su concepto de soberanía se hace evidente: ésta reside en el pueblo, entendido como la articulación de todas las castas, orientando su voluntad hacia un fin común: la libertad. Su expresión "la voz común de la nación", se levanta en Hidalgo como la expresión que busca "la felicidad del reino", donde es menester "quitar el mando y poder de las manos de los europeos; éste es todo el objeto de nuestra empresa, para la que estamos autorizados por la voz común de la nación" (*idem*).

Las primeras acciones de Hidalgo en materia política son: el reparto de las tierras a los campesinos, la confiscación de los bienes de los españoles, la destitución y el nombramiento de nuevos funcionarios, la abolición del pago de tributos y la eliminación de la esclavitud. Todo, como dice el propio Hidalgo, bajo la autorización de la nación. Desafortunadamente, Hidalgo no logrará ver la culminación de su trabajo. Después de que es apresado y muerto. Rayón y Morelos se encargarán de continuar con su revolución en los años venideros, y su legado será llevado adelante. Con los años, las interpretaciones de los pensamientos y las obras de Hidalgo serán numerosas: por ejemplo, José Miranda verá en Hidalgo un movimiento liberal democrático; Francisco López Cámara verá un preliberal en "un fondo liberal inconsciente", y Luis Villoro encontrará la "experiencia de un movimiento que obedece al impulso popular".

José María Morelos (1765-1815)

El movimiento popular entró en crisis por la derrota y el fusilamiento de Hidalgo en 1811. Surgió así un nuevo líder: José María Morelos y Pavón, que reorganizó las acciones revolucionarias. Morelos tenía una posición política, tanto práctica-militar como ideológica, aun con mayor claridad que la de Hidalgo. Desde muy temprana edad desempeñó labores agrícolas y ganaderas; era hijo de honestos campesinos. En 1789, en el mismo año de la revolución francesa, inició sus estudios de sacerdocio con una fuerte formación de tipo filosófico. Así, estudió lógica, física, ética y, desde luego, teología moral, como las obligadas sagradas escrituras. Para 1795 recibe el grado de bachiller en filosofía por parte de la universidad de la todavía capital de la Nueva España.

Después de esto inició su carrera académica y enseñó gramática y retórica, mientras continuaba con sus estudios de teología. Por esos tiempos acepta ser subdiácono en el ministerio eclesial, para finalmente, en 1797, ser ordenado sacerdote.

Es importante resaltar que Morelos no fue un criollo, como en el caso Miguel Hidalgo, por lo que su condición de mestizo lo orilló desde pequeño a una vida de privaciones y dificultades. Agustín Churruca, en su libro *El pensamiento insurgente de Morelos*, escribe que "el pensamiento, la palabra y la actuación del insurgente tuvieron origen en la pobreza agobiante y carente de esperanza que diariamente soportaba el pueblo" (Churruca, A., 1983, p. 56). Esta experiencia extrema marcará la sensibilidad ética de Morelos, fundamento de su quehacer político. Así, el concepto de soberanía que sostiene habla de una relación directa; es decir, de la participación del pueblo en todas sus castas, sin excepciones de ningún tipo. Para Morelos todos y cada uno de los ciudadanos deben participar en la toma de decisiones que ejecuta el gobierno. Expresa claramente que "la soberanía dimana inmediatamente del pueblo" (*Sentimientos de la Nación*, México, 14 de septiembre de 1813, párr. 5).

Morelos se propone cambiar las estructuras injustas, para enaltecer a la clase más ofendida, humillada y explotada: la de los indios. En su *Proclama de Cuautla*, del 8 de febrero de 1812, explicó que "constantes son las tiranías que se han ejercido con los indios, antes y después de su indebida conquista, privándolos de sus derechos; tratándolos poco menos que a unos autómatas". Conjuntamente con Ignacio López Rayón, Morelos pone en práctica su pensamiento ético-filosófico e instala la Junta de Zitácuaro o Suprema Junta Nacional Americana, para ejercer de manera concreta la soberanía del pueblo. Adopta la división de poderes y la enmarca en el llamado sexto *sentimiento de la nación*: "[…] que los poderes legislativo, ejecutivo y judicial estén divididos en los cuerpos compatibles para ejercerlos" (14 de septiembre de 1812).

La constitución de Apatzingán, publicada el 24 de octubre de 1814, un año antes de la muerte de Morelos, recoge los principios esenciales de justicia y libertad que deseaba para el pueblo mexicano. Lo resume de la siguiente manera:

La profesión exclusiva de la religión católica, apostólica, romana, la naturaleza de la soberanía, los derechos del pueblo, la dignidad del hombre, la igualdad, seguridad, propiedad, libertad y obligaciones de los ciudadanos, los límites de la autoridad, la responsabilidad de los funcionarios, el carácter de las leyes: he aquí, mexicanos, los capítulos fundamentales en que estriba la forma de nuestro gobierno (Diputados de las Provincias Mexicanas a todos sus conciudadanos, Apatzingán, 23 de octubre de 1814, documento 175, p. 491).

Es indudable que se pueden encontrar en el pensamiento de Morelos componentes del imaginario popular religioso, mismos que supo movilizar durante el proceso de independencia, y que impregnan todo su pensamiento político, ético y filosófico, que es el motor de su acción. Morelos escribe una carta al gobernador don Pedro Antonio Vélez el 30 de abril de 1813, en la que se descubre una postura ético-política en consonancia con este imaginario:

Yo soy ingenuo y no puedo usar otro lenguaje que el verdadero, ni iría bien a mi carácter la mentira […] Bástame decir que soy un hombre miserable, más que todos, y que mi carácter es servir al hombre de bien, levantar al caído, pagar por el que no tiene con qué y favorecer con cuanto pende de mis arbitrios al que lo necesita, sea quien fuere […] yo no hago otra cosa que empeñarme en que se le dé a cada uno lo que le fuere suyo (Carta al Sr. Gobernador D. Pedro Antonio Vélez, Campo sobre El Castillo, 30 de abril de 1813, documento 76, p. 287).

De este modo, la independencia de México para Morelos es también un movimiento ético y tradicional. El alto clero utilizaba las enseñanzas bíblicas para someter al pueblo; Morelos hace un ejercicio hermenéutico para encontrarle otro sentido distinto para la emancipación de los oprimidos. Así, tanto realistas como insurgentes combaten en un nivel ideológico para demostrar de qué parte está Dios. Por ello, "el objeto de nuestras fatigas es la honra de Dios y el bien común", escribe Morelos en una de sus cartas (Carta al Sr. Lectoral Dr. D. José Mariano San Martín, Campo de Iguanas, 8 de mayo de 1813, documento 78, p. 291). La utilización del estandarte con la Virgen de Guadalupe por parte de Morelos tiene el mismo

fin: demostrar que los actos de injusticia y barbarie por parte de los españoles no pueden tener una justificación de tipo religioso, sino que obedecen a la ambición desmedida de los españoles.

Las analogías de Morelos entre los pasajes de la Biblia y la revolución de independencia son notables; la similitud con la historia de Israel está presente en el libro del Éxodo 11, 23-25, así como en el capítulo 17, 8-16, lo que para él es una suficiente justificación para iniciar una guerra contra los tiranos:

Sólo aspiramos a una independencia tal como el Autor de la Naturaleza nos la concedió desde un principio (*Manifiesto*, Oaxaca, 23 de diciembre de 1812, documento 53, p. 245).

Ya en san Agustín encontraba una justificación teológica para la guerra. Cuando el gobernante se convierte en un tirano está justificada la guerra defensiva para restablecer el orden natural de la sociedad. De la misma manera, Francisco Suárez hace mención del *derecho de gentes* para restablecer el estado de justicia entre el gobernante y el gobernado. Al respecto, Morelos escribió:

[…] A un reino le es lícito reconquistarse, y a un reino obediente le es lícito no obedecer a su rey cuando es gravoso en sus leyes, que se hacen insoportables como las que de día en día nos iban recargando en este reino los malditos gachupines arbitrarios (Cuautla, 23 de febrero de 1812, documento 24 p. 196).

Tanto el "repeler la fuerza con la fuerza" y "el derecho a la guerra para restaurar la libertad política" son las bases para la construcción de un nuevo orden social, ante el agotamiento de las vías legales. Éstas parecen ser las enseñanzas teórico-políticas de Morelos.

EL CICLO EMANCIPATORIO PLATENSE O "SANMARTINIANO"

En el Río de la Plata siguió un proceso simultáneo, inspirado en gran medida en idearios autóctonos o hispanos. Algunos autores han mostrado que a pesar de que algunas fuentes demuestran que el *Contrato social* de Rousseau era conocido por los criollos de América, consideran que no lo era con la suficiente anticipación a 1810 como para ser la base única de la revolución. Pareciera que desde el Plata hasta México la filosofía enseñada en las universidades coloniales se inspiraba preponderantemente en las doctrinas de Francisco Suárez. La soberanía residía en el pueblo, quien hacía con el rey un contrato que se disolvía con su ausencia o muerte, luego de lo cual la comunidad recuperaba su soberanía originaria. Por ello no es extraño que se diga que los criollos que hegemonizaron el proceso de independencia, habiendo estudiado en dichas universidades, pudieron fundamentar el proceso liberador: "Un hecho de la magnitud y la trascendencia de la Revolución de Mayo (en el Plata) no puede sino contar con raíces muy profundas, no puede provenir sino de motivos colectivos y generales, y de trascendencia popular. Ningún árbol, enhiesto y copudo, se enraiza como por obra de encantamiento. La llamada Revolución de Mayo no fue sino el final de una evolución, y ésta se inició a principios de la colonización hispana y se desarrolló, sin prisas y sin pausas, por espacio de dos largas centurias […] los elementos primordiales de esa evolución fueron las cátedras de filosofía, de teología y de derecho, las cuales plasmaron a la juventud americana en las aulas de Córdoba y de Chuquisaca, de Buenos Aires, de Salta, de la Asunción, de La Paz y de Montevideo" (Furlong, G., 1952, p. 592).

Los pensadores americanos no sólo usarán como herramienta las doctrinas europeas para su proyecto independentista, sino que enriquecerán las mismas, modificando una u otra de las nociones básicas de la doctrina del *pacto* o de la *transferencia*, para encauzar un movimiento revolucionario propio. Gómez Robledo sintetizará la doctrina de Suárez en cuatro puntos esenciales: *Primero*: a ninguna persona, física o moral le viene inmediatamente de Dios la potestad civil, por naturaleza o por donación graciosa; *segundo*: sino que es el gobernante a quien se le delega la autoridad mediante el pueblo; *tercero*: el pueblo concede el poder, por su libre consentimiento, derivándose de allí los títulos legítimos de gobierno; *cuarto*: al hacer esa donación o traspaso, hay limitaciones en el poder, así por parte del gobernante que la recibe y no puede usar de ella a su antojo, como por parte del pueblo que la confiere y no puede reasumirla a su capricho (*ibid.,* p. 595).

Debemos recordar que a través de los distintos episodios del movimiento independentista

surgieron básicamente tres formas distintas de fundamentar la idea de soberanía. La primera, que justificaba que el origen de la soberanía es la comunidad de criollos organizada en torno a los ayuntamientos (excluyendo indígenas y esclavos), que podía sustentarse en F. Suárez; la segunda, que opinaba que su origen era Dios y que la otorgaba al rey de España, y que estando éste cautivo recaía sobre los españoles (la adoptada por los españoles en Indias), y la tercera, que suponía una soberanía popular que incluía a indígenas y esclavos, además de los criollos y los mestizos (Dussel, E., 2007, p. 416). Esta distinción guiará nuestra exposición.

Dada la naturaleza de este estudio, hemos tomado la posición de algunos de los actores de la Revolución de Mayo en el Plata, representativos de una noción clara de soberanía. Así, dejamos de lado a pensadores como Pedro Luis Pacheco (1762-1836), Pantaleón García (1757-1827), Cornelio Saavedra (1759-1828), Juan José Paso (1758-1833), Gregorio Funes (1749-1829), Juan Hipólito Vieytes (1762-1815), entre muchos otros partícipes de la revolución.

En primer lugar nos referiremos a Juan José Castelli (1764-1812). Respecto a este pensador, su norma, junto con la de Mariano Moreno, era revolución y no evolución. Esperaban una ruptura total con el pasado (véase Furlong, G., 1952, p. 624). Inicia sus estudios en San Carlos en Córdoba termina humanidades y retórica. Por último estudia leyes en Charcas (donde conoce a los juristas españoles). Y al regresar a Buenos Aires se establece como abogado. Después de la invasión inglesa, se presentan las denuncias de la princesa Carlota a personajes como Nicolás y Saturnino Rodríguez Peña y Diego de Paroissien. Castelli los defiende sosteniendo que no había relación entre el crimen y la imputación (*ibid.*, p. 627). La defensa consta de los siguientes pasos en su argumentación; nos interesa en especial el último de ellos, que Furlong sintetiza de esta forma: 1] Si España está ocupada y los reyes cautivos, 2] no existe el gobierno colonial legítimo, y 3] opinar que es conveniente un nuevo gobierno en el Plata no entraña un delito, y buscar aquí delito es lo mismo que pretender hallarlo juzgando de homicidio el hecho de que alguien muera naturalmente. Esta doctrina no es sólo un claro ejemplo del uso de la doctrina suareciana, sino del creciente espíritu de autonomía. El alegato termina enunciando lo indicado:

> Estando el rey cautivo y no habiendo regencia, no existe gobierno legal. El gobierno, que se forme en España, no tiene jurisdicción en América, faltando el Rey y su representación, puesto que sería establecer un vasallaje de vasallos sobre vasallos. En conclusión, América queda *de facto* independiente de España, toda vez que el vínculo real que las une está roto por la interdicción del Rey. América tiene igual derecho a formar su gobierno que los de España en España (*ibid.*, p. 628).

Castelli vota el 22 de mayo por la independencia a partir de las mismas razones. Su pensamiento se basa en el concepto claro de filosofía política sobre la soberanía popular:

> Es a los *pueblos* a quienes exclusivamente toca declarar su voluntad en este caso […] Porque el *pueblo* es el origen de toda autoridad, y el magistrado no es sino un precario económico de sus intereses […] (*idem*).

Se dependería de España mientras hubiese rey —o quien legítimamente lo representara—; luego, no habiendo rey, no se depende de autoridad alguna, y, por ende, se puede y se debe establecer un gobierno propio. Como es posible, y es probable, que el rey vuelva algún día a ocupar el trono, se formará un gobierno en nombre del rey. Pero parece, bajo el peso de sus sentencias, que también enuncia que cuando retorne el monarca ya se sabrá si ha de convenir hacerlo depositario de la autoridad.

Nuestro pensador participa en la *Sociedad Patriótica, Literaria y Económica*, en el *Telégrafo Mercantil*, y en el *Semanario de Agricultura*.

Otro de los transmisores de la doctrina mencionada fue el profesor de filosofía en Córdoba (1800-1802) *Francisco de Paula Castañeda (1776-1832)*, franciscano que no toma parte en el Cabildo de Mayo. Podemos analizar su pensamiento gracias a algunos escritos. Dos de sus sermones, posteriores a dicho Cabildo, muestran el espíritu emancipador que este profesor comunicaba a sus alumnos en Córdoba. En el llamado *Sermón patriótico* (1815), sostiene que no existe contradicción entre el derecho a la independencia y la fidelidad hacia el monarca español, pues el derecho a la independencia es un derecho natural. También defiende que son posibles dos formas de libertad política: la *absoluta*, que no necesita reconocer a Fernando, y que hu-

biera existido a pesar de no haber sido liberado, y la *respectiva*, que supone gobernarse a sí mismos bajo los auspicios de un rey. El deber de fidelidad es mutuo, y al negarse Fernando a reconocer su parte, resulta incapaz de reinar sobre ellos nuevamente (véase Caturelli, A., 2001, p. 207).

El segundo de estos sermones es el titulado *La mejor revolución insinuada en los Sagrados Libros* (1818), que defiende que el patriotismo transforma a los hombres en *conquistadores del género humano*, sin por ello desconocer los bienes recibidos:

> Motivos hay muy justos para separarnos, sobran razones para la emancipación: la ley natural, el derecho de gentes, la política y las circunstancias todas nos favorecen; ¿qué necesidad hay pues de negar lo bueno y loable de nuestros tiranos, máxime cuando el bien que hicieron puede servirnos de regla y documento para proceder con acierto, y seguridad en nuestras arduas empresas? (*ibid.*, p. 208).

En nuestro autor Dios es el origen de la soberanía, pero la confiere no al rey sino al pueblo. Es deber del mismo no sólo refutar el poder de Fernando, sino asumir la libertad de organizarse del modo más conveniente a sus *necesidades*.

Podríamos igualmente recordar a Juan Ignacio de Gorriti (1766-1842). Inicia sus estudios en el convento franciscano de Jujuy. En Córdoba se gradúa en artes y después se doctora en Charcas (Furlong, G., 1952, p. 651). Bendecirá por primera vez la bandera nacional el 25 de mayo de 1812. Su obra más importante, *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones internas de los nuevos Estados Americanos y examen de los medios más eficaces para reprimirlos* (1836), es el producto de una vida dedicada en su primera parte a la revolución, y en la segunda a la educación del pueblo. A pesar de ser su obra muy posterior a la independencia, la participación de Gorriti en los eventos de mayo no permite que dejemos de lado a este pensador conservador. "Gorriti hace derivar la sociedad no de las energías evolutivas de la naturaleza, ni del contrato social, sino de la misma naturaleza racional del hombre, que necesita asociarse a sus semejantes para la consecución de su destino, sin menoscabo de su personalidad" (Caturelli, A., 2001, p. 653).

A Gorriti le parece indiscutible el derecho del pueblo de dictar las leyes que habrán de regirlo. Y para ello existen dos formas de hacerlo: por votación directa o por medio de representantes. Considera que ambas tienen sus ventajas y aspectos negativos, pero al final sostiene, como todo pensador conservador, aunque patriota:

> Cualquier deliberación [...] si ella en realidad de verdad no es conforme a los intereses bien entendidos del pueblo, puede y debe reputarse como arrancada por sorpresa y hecha sin la suficiente reflexión para que el acto sea reputado plenamente deliberado. ¿Esto puede llamarse acto libre de un pueblo? ¿El pueblo tendrá razón de quedar satisfecho por haber desplegado su facultad de hacerse daño a sí mismo? (*ibid.,* p. 654).

Gorriti tomará entonces partido por el sistema representativo, pero para eliminar la posibilidad de ver conducido al pueblo por aquellos que pretenden defender sus deseos traicionándolos, su gran proyecto será la educación del pueblo. Para ello centrará su estudio en la importancia de la lógica por su valor argumentativo y la trascendencia en una discusión. Y respecto a la metafísica, sostendrá que:

> Enseña a los hombres a reflexionar sobre sí mismos, a estudiar, conocer sus defectos, sus pasiones, a buscar por [todos] los medios de corregir sus desarreglos: las fuerzas de su alma, sus potencias, las relaciones de nuestro espíritu con el Creador y aun las perfecciones del autor de la naturaleza (*ibid.,* p. 658).

Crítico en la moral, habrá de reformar el artículo constitucional que obliga al estudio de Holbach; estudiará el sistema escolático y alabará sus posibilidades en la formación de la sociedad americana, del mismo modo que criticará sus limitaciones.

La filosofía política que operaba, en la mayoría de los casos implícitamente, nos muestra que los actores de la emancipación buscaron argumentos para fundamentar su acción liberadora, y los encontraron, abundantes, en la propia tradición latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA: Antepara, J.M., 1974; Bolívar, S., 2008, 2008b; Caturelli, A., 2001; Céspedes, G., 1989; Churruca, A., 1983; De la Rosa, P.J., 1985;

Dussel, E., 1988, 2007; Furlong, G., 1952; Guedea V., 2007; Halperin, D.T., 1969; Hidalgo y Costilla, M., 1998; Minguet, C., 1993; Miranda, F. de, 1974; Moreno, R., 2000; Picón Salas, M., 1990, 1994; Riva Palacio, V., 1980; Rovira, M. del C., 1998; Sabsay, F.L., 1998; Teresa de Mier, S., 1976, 1976b;Villoro, L., 1986; Viscardo y Guzmán, J.P., 1974; Weymuller, F., 1967.

16. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO CONSERVADOR

Carlos Ruiz Schneider

El análisis de la historia del pensamiento conservador plantea una serie de dificultades tanto conceptuales como metodológicas.

En primer lugar, no es tarea fácil caracterizar, aunque sea someramente, el concepto de pensamiento político conservador. Esta dificultad se acrecienta en el caso de América Latina, en donde es más indirecta y aproximativa la contraposición entre revoluciones burguesas y monarquías de antiguo régimen, basadas en sociedades semifeudales, lo que constituye el marco sociológico característico de la explicación de la oposición entre liberalismo y conservantismo en el plano político.

Como me voy a centrar en Chile, no es claro que haya algo así como una historia relativamente continua del conservadurismo, y que éste no sea más bien el resultado de una serie de reacciones ante coyunturas históricas percibidas como amenazantes por los grupos tradicionales de la sociedad. Es cierto, sin embargo, que el conjunto de estas reacciones coyunturales van también constituyendo tradiciones y sujetos que podríamos considerar como momentos de una historia.

Para evitar estos escollos de difícil resolución, voy a centrarme en algunos momentos, que me parecen especialmente relevantes, de surgimiento y desarrollo de un pensamiento conservador en Chile, durante el siglo XIX (y como *excurso* en el XX). Intentaré también, desde la partida, esbozar una caracterización del concepto de pensamiento conservador, que espero que nos sirva de hilo conductor en la investigación.

ACLARACIONES CONCEPTUALES

Los investigadores del pensamiento conservador, incluso los más notables, como Karl Mannheim (1971) y Robert Nisbet (1986) concuerdan en algunos puntos de sus análisis, que son bastante básicos. El primero de estos puntos es que el pensamiento conservador es un fenómeno moderno, cuyo inicio hay que buscar en una reacción frente al absolutismo y, sobre todo, frente a la revolución francesa. En esto está también de acuerdo Albert Mathiez, el historiador de la revolución.

El segundo punto de acuerdo subraya la gran dificultad de aislar rasgos generales en una cultura política que se percibe a sí misma más como una forma de vida, o una tradición, que como un producto de la especulación y la razón que intenta precisamente combatir toda abstracción y que privilegia lo concreto, lo local y lo histórico sobre lo universal. En esta línea, nos acercamos, siempre de una manera paradójica, a un concepto de conservadurismo si recordamos, por ejemplo, la defensa burkeana del prejuicio, la tradición y la autoridad, frente a los ideales ilustrados de la razón, el cambio social y la libertad política. Desde una óptica parecida, un ensayo de Oakeshott (2000) subraya los límites de la política y de las transformaciones radicales emprendidas en nombre de la razón, y la oposición al cambio y la innovación por si mismos, como rasgos decisivos del conservantismo.

Sin embargo, desde una perspectiva como la que ahora hemos elegido, que busca una definición conceptual útil para un periodo histórico relativamente prolongado, como el que abarca los siglos XIX y XX en Chile, pero que no pretende abarcar toda la historia del conservantismo, creo que es particularmente fructífera la caracterización que nos propone Stéphane Rials, cientista político francés, en un ensayo que se titula “La derecha, o el horror de la voluntad”, publicado en la revista *Le Débat* en 1985 (Rials, S., 1985).

En su ensayo, que tiene como objetivo la derecha francesa, pero que puede ser generalizado, Rials toma un punto de vista que le permite pensar en elementos comunes a dos tradiciones aparentemente tan diferentes como el pensamiento contrarrevolucionario de Burke, Bonald y Maistre, y el discurso neoliberal de Hayek, lo que tiene para nosotros el mérito de proporcionarnos un hilo conductor válido tanto para el siglo XIX como para el siglo XX.

La idea central de Rials es que el conservantismo se apoya en una convicción central, una especie de "horror a la voluntad". Tomando por ejemplo a los legitimistas franceses posrevolucionarios, descubre en ellos un principio básico, el de que el hombre "no podría constituir la sociedad. Estos realistas fieles son contrarrevolucionarios solamente (pero plenamente) porque tienen horror —la palabra no es demasiado fuerte— a la idea de que la voluntad humana pueda cambiar los nudos a la vez demasiado complejos y demasiado simples de la condición humana" (*ibid.*, p. 39).

En este sentido, continúa diciéndonos Rials, la derecha "es antes que todo una duda sobre lo político, un escepticismo sobre las posibilidades de crear un bienestar colectivo (de 'cambiar la vida'), la convicción de que lo real es inefablemente complicado y que la razón burocrática no puede dominarlo sin 'efectos perversos' como diríamos hoy día" (*ibid.*, p. 41).

De esta manera, entonces, "el pensamiento de la derecha es un pensamiento de la voluntad desdichada […] un rechazo, en última instancia, de la 'política' porque la política, en el orden interior, es siempre más o menos la puesta en obra de una voluntad, ilusión de un programa o de un plan" (*idem*).

Como lo decía un poco más arriba, me parece que esta caracterización de Rials es interesante porque permite ver los lazos que unen al conservantismo del siglo XIX con el neoliberalismo del siglo XX, especialmente con el pensamiento de Hayek, de tanta influencia en Chile. Cuando Hayek, sostiene Rials, "retoma […] una fórmula de Ferguson que estipula que las instituciones son 'el producto de la acción de los hombres y no de sus designios'", ¿no se reencuentra acaso la proposición de Maistre de que "en la formación de las constituciones políticas […] se puede decir con igual verdad que el hombre hace todo y no hace nada? ¿Cómo descuidar la vasta superposición del antivoluntarismo contrarrevolucionario y el anticonstructivismo de los liberales intransigentes?" (*ibid.*, p. 44). Por lo demás, observa Rials, no hay una antinomia definitiva entre la epistemología conservadora y la liberal, como el caso de Hayek lo muestra claramente.

Con esta caracterización esquemática, referida, además, a la realidad europea pero de cierta utilidad para nuestro propósito, veamos, entonces, primero, algunas características del pensamiento conservador chileno durante el siglo XIX.

Parece claro que las primeras manifestaciones de importancia de un pensamiento de tipo propiamente conservador datan de finales de la década de 1820 y tienen que ver con un giro autoritario frente al republicanismo original de la independencia y a sus versiones más moderadas y liberales, después del gobierno de O'Higgins.

José Luis Romero, en su clásico libro sobre el pensamiento de la derecha latinoamericana (Romero, J.L., 1970, pp. 90-102), ha propuesto muy exactamente la denominación de "republicanismo autoritario" para este tipo de pensamientos que ejemplifican en Chile, como dirigentes políticos, el general José Joaquín Prieto y su ministro Diego Portales, Mariano Egaña, Manuel Montt y Antonio Varas y, como intelectual, sobre todo Andrés Bello, en quien centraré mi análisis.

Los conceptos centrales de esta variante republicana de conservantismo, ciertamente menos radicales que los de Burke o Maistre, son sobre todo los de "orden" y "moderación".

ANDRÉS BELLO (1781-1865)

Por lo que sabemos de las ideas políticas de Bello en Londres, sus primeras simpatías no se dirigen a un régimen republicano, sino a una monarquía limitada, al estilo de Inglaterra (Bello, A., 1981-1986, vol. 25, pp. 115-116).[1] Pero pronto, después de su llegada a Chile, coincidiendo con el republicanismo del régimen del general Prieto, comienza en él un proceso de aceptación de la república como inevitable.

Como lo decíamos al comenzar, la revolución francesa es un acontecimiento que de alguna manera divide, por así decirlo, las aguas

[1] Carta a fray Servando Teresa de Mier, del 15 de noviembre de 1821.

desde el punto de vista político y sobre todo sirve para definir una actitud que podríamos llamar conservadora. ¿Qué piensa Bello de este acontecimiento histórico que define la modernidad política occidental?

En un comentario publicado en 1842 en *El Araucano,* periódico oficial del gobierno, que Bello dirige, titulado "La acción del gobierno", dice nuestro autor lo que sigue:

> Está cercano de nosotros el tiempo en que, repasando todos los sistemas de gobierno, llamando alternativamente a dirigirlos a todos los hombres influyentes o de partido, probando a costa nuestra la anarquía i [*sic*] la dictadura, cambiando diariamente, por decirlo así, las formas i los hombres. I todo esto sin adelantar un paso i sin conseguir el bien deseado de un orden regular i estable, o de un gobierno conservador i benéfico, cansados i abrumados, i casi sin esperanza de mejora, nos abandonábamos a un cruel escepticismo, que por desgracia vaga todavía en algunas cabezas, formadas en aquella época, cortándoles todo vuelo, toda acción benévola, progresista o rejeneradora [*sic*] (Bello, A, 1981-1986, vol. 8, p. 271).

Según Bello, en esta etapa domina en la élite la concepción de que el gobierno es un mal necesario. Y continúa diciendo:

> Minar sordamente el poder i [sic] hacer la guerra al ejecutivo a todo trance, era entonces un deber de los congresos i asambleas deliberantes, así como de todos los ciudadanos que se preciaban de patriotas o liberales, o que no conocían otro medio gubernativo ni sistema político que el visionario legado por la España de 1812, calcado a su vez sobre las ideas revolucionarias o de perpetua anarquía de 1789 en Francia. En América, se exageró, si puede ser, más todavía; i hubo congreso de una república hermana en que se propuso la abolición del poder ejecutivo, i diputado que brindó públicamente por el exterminio de todos los gobiernos del mundo (*ibid*., p. 172).

Estas ideas, para Bello, eran en definitiva,

> la consecuencia necesaria de la máximas anárquicas que hemos indicado antes, introducidas por la revolución, esparcidas i [*sic*] fomentadas hasta tiempos mui [*sic*] cercanos al nuestro, i que retardaban la época deseada del establecimiento de la paz pública i de un orden legal sólido i permanente (*ibid.*, p. 172).

Como se ve, la reflexión de Bello es claramente hostil a la revolución de la república democrática francesa que sigue a 1789, a la que condena sin matices. Podríamos concluir de aquí simplemente el carácter conservador del pensamiento político de Bello, que reduce la expansión revolucionaria de la libertad política a la anarquía, y que opone esta libertad al orden. Esto, sobre todo, si lo comparáramos, por ejemplo, con el juicio de un filósofo contemporáneo a la revolución, como Kant, que sostiene que el entusiasmo que suscita este acontecimiento es un indicador profundo de la aspiración de la humanidad a la moral. O incluso, con filósofos conservadores modernos como Hegel, para no hablar de los críticos liberales de la revolución, como Destutt de Tracy o Benjamín Constant. Es más, esta visión de Bello nos sorprende hoy en día por las grandes reservas que manifiesta frente a un acontecimiento que parece hoy desde todos los puntos de vista positivo, como la emancipación americana, por lo menos en sus primeros años, los que aparecen como tiempos de absurdo utopismo y anarquía. Pero eso sería olvidar que incluso algunos de los más radicales defensores de las ideas revolucionarias e independentistas en América, en su primer momento, como Camilo Henríquez, por ejemplo, han estimado después de la derrota de la Patria Vieja que nuestros países no estaban hechos para el régimen republicano y que, por otra parte, filósofos progresistas, como Jeremy Bentham, de evidente influencia en Bello, han condenado la Declaración de los Derechos del Hombre de la revolución como un conjunto de "falacias anárquicas".

No obstante, es también innegable que este texto nos muestra un pensamiento que busca diferenciarse radicalmente de la república revolucionaria francesa, en especial en su vertiente democrática, lo que es característico, en la época, de un pensamiento más bien conservador, sobre todo si se la opone no a formas de control constitucional del poder democrático, lo que es característico del liberalismo, sino a la idea de *orden* social. ¿Cómo determinar más precisamente, entonces, lo que Bello quiere decir con ese concepto de orden que, por otra parte, observadores muy lúcidos de la realidad chilena de la época, como Juan Bautista Alberdi, perciben como central para el régimen conservador chileno? Un indicador útil del significado de un con-

cepto es generalmente el concepto al que éste se opone. En el caso de Bello, es claro que las instancias que se oponen al orden deseado provienen, todas ellas, de dos experiencias: la experiencia de la revolución francesa y la experiencia del primer periodo, más liberal, de la revolución de la independencia americana, las dos interpretadas en términos de anarquía, caos y licencia.

Otro concepto importante, y siempre en tensión con el de orden, es el de libertad. En este sentido, hay que partir de decir que la posición de Bello no implica un rechazo radical de la posibilidad de que en América imperen instituciones libres. En un ensayo de 1836 de *El Araucano* sobre "Las repúblicas hispanoamericanas", había dicho precisamente que hay quienes desde fuera nos niegan "hasta la posibilidad de adquirir una existencia propia a la sombra de instituciones libres que han creído enteramente opuestas a todos los elementos que pueden constituir los gobiernos hispanoamericanos" (Bello, A., 1981-1986, vol. 8, p. 470). Frente a estas visiones, Bello opina que estas ideas "son plausibles" pero que "su exageración sería más funesta para nosotros que el frenesí revolucionario [...] Reconociendo la necesidad de adaptar las formas gubernativas a las localidades, costumbres i [*sic*] caracteres nacionales, no por eso debemos creer que nos es negado vivir bajo el amparo de las instituciones libres i naturalizar en nuestro suelo las saludables garantías que aseguran la libertad, patrimonio de toda sociedad humana, que merezca el nombre de tal" (*ibid.*, pp. 470-472).

Un ejemplo de que esta posibilidad existe en América es precisamente el de la moderada evolución política de Chile, a la que Bello caracteriza de la siguiente manera en el mismo ensayo sobre la acción del gobierno que citábamos más arriba:

> [...] los crueles desengaños sufridos, fueron bastante poderosos para que el buen sentido de los chilenos [...] diese de mano a tan funestas i [*sic*] perniciosas máximas [las máximas anárquicas a las que se refería anteriormente C.R.] [...] Entonces, este pueblo digno de ser citado con elogio por su moderación i cordura, aprovechando las lecciones de la experiencia propia i ajena [...] fundó un estado de cosas regular [...] con un gobierno conservador del orden, promovedor de los adelantamientos (*ibid.*, p. 272-273).

Es claro que el orden que Bello elogia en Chile es el resultado de la hegemonía conservadora posterior a la derrota de las fuerzas políticas republicanas más liberales y democráticas en 1830, como puede verse en el elogio fúnebre que hace de Mariano Egaña, en quien ve al legislador, tras la Constitución de 1833, la síntesis jurídica del republicanismo conservador chileno:

> La lei [*sic*] fundamental del estado es obra suya [...] I [*sic*] si a la sombra de esa lei, bajo las instituciones creadas o mejoradas por ella, hemos visto fortalecerse el orden, i pudimos esperar que no añadiese Chile otro nombre más a la lista de los pueblos que han hecho vanos esfuerzos para consolidar ese orden precioso, sin el cual la libertad es licencia, el gobierno anarquía, i el estado presa de facciones que lo desgarran i se disputan sus ensangrentados fragmentos; si a la sombra de esas instituciones i de esa lei fundamental, hemos recobrado el aprecio de las naciones civilizadas, hemos sido citados como un modelo a secciones menos felices de nuestra América, ¿olvidaremos lo que debe aquella obra inmortal a las vijilias [*sic*] del ilustre finado? (*ibid.*, p. 215).

Vale la pena recordar en este punto que esta constitución presidencialista, centralista y autoritaria, reforzada por leyes de estado de excepción, leyes electorales y de prensa muy represivas, era considerada algunos años después, por un crítico como Vicuña Mackenna, como una verdadera "jaula", como el "régimen de la opresión reglamentada hasta los menores detalles" (*La Asamblea Constituyente*, núms. 1 y 2, 1858).

Pero, como los textos anteriores nos dejan verlo también, esta idea de orden social no excluye la libertad, sino que más bien la condiciona, la somete a los límites que impone la conservación de ese orden. El presidente don Manuel Montt, electo en 1851, expresa en una ocasión, por ejemplo, estas ideas declarando su fe "en el imperio de la libertad y del orden [...] no la libertad con mengua del orden, ni el [...] orden con mengua de la libertad, sino la justa armonía de estos dos principios salvadores de la República" (Montt, M., 1851, p. 1, en Collier, S., 1982, p. 145).

Es posible pensar también que esta idea de orden, aparte de sus componentes jurídicos, que remiten al imperio de la ley, tiene además un componente sociológico, de desigualdad so-

cial, no propiamente de estatus, pero sí de desigualdad social entre la clase dirigente y la clase subordinada, a la que la educación, por ejemplo, tiene que amoldarse, sin tratar de cambiarla (Bello, A., 1981-1986, vol. 7).

Este cuadro sinóptico de las ideas de Bello debiera completarse con varios otros rasgos que no puedo sino indicar aquí: la defensa del centralismo, contra el federalismo más democrático defendido por J.M. Infante; una marcada reserva frente a la concepción liberal del *laissez-faire* (esto, por ejemplo, en una polémica con el diario *El Mercurio* de Valparaíso. Véase Bello, A., 1981-1986); la idea de moderación entendida como búsqueda de conciliación entre el orden civil de la sociedad colonial y el que surge de la independencia.

EL CONSERVADURISMO POSTERIOR A 1860

El conservantismo tendrá en la segunda mitad del siglo XIX rasgos muy distintos de los que hemos venido describiendo hasta ahora. Lo define, en primer lugar, su carácter militantemente católico y una adhesión sin reservas a las doctrinas sociales y políticas de la iglesia católica y su giro integrista de los años 1860-1870, que se expresa en la encíclica Quanta Cura y en el Syllabus de 1864, de Pío IX, y la declaración del dogma de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I de 1870. Hay que decir que este cambio en la posición de la iglesia católica refleja sobre todo la situación política y cultural europea, en particular, la francesa, y se torna más radical ante el endurecimiento de las posiciones de sus opositores laicistas. El endurecimiento laicista se funda, a su vez, en la derrota de las posiciones católicas más liberales del movimiento Le Sillon y la revista *L'Avenir* y en la cerrada defensa de la monarquía absoluta por parte de la iglesia, y su rechazo de la república democrática, a la que se identifica con la revolución. Hay que decir que la relación entre estos debates políticos y la situación en América Latina no es muy directa: son pocos los católicos americanos opuestos radicalmente a las formas republicanas. Pero la hegemonía europea se hace sentir también, por cierto, dentro de la iglesia, institución universal, como pocas. Los rasgos centrales de este cambio en la Iglesia son la oposición radical al liberalismo y al socialismo y, más en general, su cuestionamiento de la modernidad, tema que no son compartidos por los primeros conservadores chilenos, más bien partidarios de adecuarse al mundo moderno, o, en todo caso, de cierta autonomía del estado frente a la iglesia. Ricardo Krebs ha descrito este cambio en términos de un paso del galicanismo, o del regalismo de los conservadores en el gobierno del periodo autoritario, al ultramontanismo (Krebs, R., 1983).

Desde el punto de vista de la organización política, además, estas dos formas de conservantismo tienen oposiciones fundamentales que les impiden conformar una sola organización política. El conservantismo moderno que hemos analizado evoluciona más bien, desde mediados de la década de 1850 y desde el momento en el que se producen importantes choques con la jerarquía de la iglesia católica, hacia la conformación de lo que se llamó el partido monttvarista. Esta organización política permanece fiel a la preeminencia del estado en los gobiernos conservadores y al proyecto de conciliar la idea del orden con la adaptación de Chile a las exigencias de una sociedad moderna. El conservantismo ultramontano tiene, en cambio, su punto de origen en este conflicto entre las competencias regalistas del estado chileno que se mantienen desde la colonia, ahora con una orientación más laica y secular, y las exigencias de la iglesia que se mueven entre la aspiración a un estado católico integral y la lucha frontal contra un estado íntegramente laico, que es más bien la vía que va imponiendo el irrealismo del retorno a una cristiandad de tipo medieval.

En esta lucha frontal contra el estado laicista, este nuevo conservantismo íntegramente católico va construyendo un conjunto de aparatos de lucha por la hegemonía, entre los que destacan la garantía constitucional de la libertad de enseñanza en 1873, resultado de las luchas contra el estado docente y del paso de los conservadores al gobierno en alianza con los liberales; la fundación de la Universidad Católica en 1888; la creación de revistas y periódicos, como *La Revista Católica, El Estandarte Católico*, *El Independiente* y *El Chileno*, en Santiago, y *La Unión*, en Valparaíso. Esta lucha contrahegemónica de los conservadores católicos se expresa también en el campo de la economía, con la fundación de bancos como el Banco Santiago y el Banco Popular. Destacan en esta segunda generación conser-

vadora intelectuales y políticos como el arzobispo Joaquín Larraín Gandarillas, Abdón Cifuentes, Manuel José Irarrázaval, Zorobabel Rodríguez y Carlos Walter Martínez.

Antes de comentar brevemente algunos textos que permitirán percibir las nuevas características de estas formas de pensamiento conservador, hay que decir, sin embargo, que la utilización de los métodos y los estilos de lucha de los sectores ideológicos más modernos de la sociedad chilena, como el liberalismo y el radicalismo, aleja incluso a estos conservadores ultramontanos, más cercanos a Montalembert que a Louis Veuillot, de una ideología radicalmente tradicionalista e integrista, una postura que va siendo también compartida por la iglesia en su conjunto a partir del papado de León XIII, cuya reivindicación de la filosofía escolástica tiene que ver con la anulación completa de la razón por los ultrarreaccionarios como de Maistre o Bonald. En un discurso de incorporación a la Facultad de Teología de la Universidad de Chile, titulado "Refutación del tradicionalismo", recogido en tres números de *La Revista Católica* en 1869, dice el presbítero don Francisco Quintanilla que

> [La iglesia en nuestros días] ha condenado el tradicionalismo que tiende a deprimir tanto la razón que la hace incapaz de conocer las verdades del mismo orden natural [... y sustenta el pensamiento de] los grandes escolásticos [los cuales] enseñaron i [*sic*] sostuvieron los derechos de la razón humana para el conocimiento de las verdades naturales que, en su concepto, eran el preámbulo de la fe (*La Revista Católica*, 1847-1974, núm. 1049, p. 89).

Otro punto a destacar en este sentido es que en varias de las publicaciones de estos conservadores, los ideales católicos se defienden con base en los derechos y libertades liberales, como es notablemente el caso de la educación con la libertad de enseñanza. Pero este liberalismo dentro del ultramontanismo se extiende también, por ejemplo, al caso de Zorobabel Rodríguez y el diario *El Independiente*, a las doctrinas sociales y, en especial, a las doctrinas económicas liberales, entre cuyas leyes económicas y leyes naturales de cuño cristiano estos ensayistas no advierten ninguna contradicción. Para Zorobabel Rodríguez los católicos son los auténticos liberales en Chile, ya que

> [los liberales chilenos no aman la libertad sino ...] lo que les importa, lo que desean es la igualdad, es la uniformidad, es la parejura forzada bajo el nivelador despotismo del estado (Rodríguez, Z., en Krebs, R., 1983).

En primer lugar, habría que subrayar que en estos conservadores de la segunda mitad del siglo XIX, hay un rechazo más claro aún que en la generación anterior de la plena soberanía del ser humano sobre el orden político. "Se niega a Dios —dice la Pastoral Colectiva sobre relaciones entre la iglesia y el estado de 1884— eliminándolo del orden público a nombre de la pretendida soberanía del hombre en el gobierno de la vida social" (*Boletín Eclesiástico*, 1884, t. 9, p. 461, en Krebs, R., 1983). Ya desde mucho antes, *La Revista Católica* había subrayado con elocuencia las funestas consecuencias de una sociedad sin Dios.

> Las sociedades humanas —advertía *La Revista Católica* ya en 1847— llevan en su frente el sello de la divinidad [...] Ellas se ven forzadas a reconocer que Dios es quien las conduce [...] Si quieren separar de él su destino, se niegan a sí mismas, porque nada puede haber en el mundo sin objeto y sin origen. Arrancad de la sociedad esa idea sublime, y la humanidad se os ofrecerá como un gran fenómeno desconcertado y sin causa, que trastorna el orden que revela el resto de la creación [...] Dios es el autor de las sociedades humanas; por eso no les es dado gritar independencia contra Dios [...] Quitada esa base, [la] autoridad suprema será una tiranía bárbara, las leyes el código en que se ha sistematizado la fuerza, la decantada justicia una mentira, y el castigo del delincuente un irritante abuso del poder de la materia. Sin Dios no hay obligación ni derecho: el hijo no tiene por qué respetar a sus padres, ni el ciudadano a su semejante; el gobierno carece de título a la obediencia y el particular de motivo para respetar lo ajeno.

En la continuación del mismo artículo en el número siguiente de la publicación, se enfatiza el papel de la religión en la conservación del orden social, entendido como subordinación:

> Las verdades católicas restablecerán el orden [...] Ellas moderarán a unos sus excesivos deseos, a otros su ambición y su sed de placer [...] a los grandes harán una obligación de atender a la desgracia del pobre, y a éste inspirarán respeto

por los bienes de los poderosos del mundo (*La Revista Católica*, 1847-1974, núm. 142, pp. 731-732; núm. 143, p. 740).

Si la primera generación conservadora execra especialmente el momento democrático de la revolución y la república francesas, para esta segunda generación la revolución (1879, pero también 1848 y seguramente la Comuna de 1871) se expresa sobre todo en el liberalismo. "El liberalismo —dice por ejemplo *La Revista Católica* en 1874— no es otra cosa que la doctrina de la revolución, como la revolución es la práctica extrema pero lógica del liberalismo [...] el liberalismo es el veneno que mata; la anarquía es la descomposición que sigue a la muerte" (*La Revista Católica*, 1847-1974, núm. 1281, p. 452).

Para conservadores como Abdón Cifuentes, intelectual católico de primera línea, en cambio, "el verdadero espíritu de progreso no pierde jamás de vista el pasado para mejorar el presente, no edifica nada sin mirar el terreno que ha de recibir los cimientos y sin consultar la experiencia" (Cifuentes, A., 1916, vol. 1, p. 624, citado por Riquelme, A. en Krebs, R., 1983). El progreso no tiene pues nada de revolucionario y puede perfectamente conciliarse con el conservantismo.

La visión de la historia de esta generación conservadora es, sin embargo, catastrófica. Dice Abdón Cifuentes mismo que la historia es una lucha entre "las dos civilizaciones, la cristiana y la pagana, que se disputan el dominio de la sociedad. La primera representa el derecho, el cultivo de la inteligencia y la práctica de las virtudes, la segunda representa la rapiña, la fuerza bruta y el predominio de la bestia" (*ibid.*, vol. 3, p. 245).

Desde este punto de vista, no es difícil comprender que para este autor la época contemporánea presencie "esta guerra a muerte de todos los errores contra la verdad, de todos los vicios contra la virtud" (*ibid.*, vol. 3, p. 256).

Dado este radical antiliberalismo, nos debiera sorprender menos, por ejemplo, en el mismo Cifuentes, su completa oposición a la democracia. Es lo que deja claro nuestro autor al decir que el sufragio universal equivale a entregar los destinos de la patria a "la depravación y la ignorancia de millares que van a la urna" (*ibid.*, vol. 1, p. 242). Con esta oposición a los derechos políticos populares, Cifuentes se inscribe plenamente en el segundo momento de la "retórica reaccionaria" de Albert O. Hirschman, la que será una postura característicamente antidemocrática de los conservadores hasta bien avanzado el siglo XX (Hirschman, A., 1991).

Pero tal vez el rasgo central del conservantismo chileno de fines del siglo XIX se puede definir en función de su lucha por la hegemonía en la sociedad civil: el control hegemónico sobre la vida privada, la familia y la educación. Esta lucha frontal puede, tal vez, explicarse a partir de lo que decíamos anteriormente sobre el giro conservador del regalismo al ultramontanismo. La vinculación regalista con el estado permite a la iglesia católica y a los conservadores más radicales una hegemonía relativamente incuestionada sobre la sociedad civil y sus instituciones fundamentales.[2] Cuando una visión más secularizada de las instituciones y la voluntad del estado conservador de no tolerar la intromisión clerical en sus decisiones va forzando a la iglesia, cada vez más extremista por las decisiones papales desde Europa, a romper su alianza con el estado, entonces la única solución para mantener el poder de la iglesia católica y del conservantismo más radical, parece ser el ultramontanismo. Es esto lo que obliga a la iglesia católica y a los conservadores radicales a organizarse —por lo demás con las mismas armas de sus enemigos secularizantes— para emprender una lucha abierta por la hegemonía en las instituciones, que el giro hacia una mayor secularización le estaba haciendo perder.

Ricardo Krebs, en su obra fundamental sobre este periodo de la historia de las ideas en Chile, cita un largo texto de monseñor Carlos Casanueva —primer rector de la Universidad Católica— en el que puede percibirse una clara conciencia de este giro:

Éramos los católicos —dice Carlos Casanueva— la nación entera; pero, dispersos, sin organización militante, ni disciplina, bastaba que un puñado de audaces organizados se levantaran para

[2] Digo relativamente incuestionada porque a partir de los años 1840 había comenzado en Chile un cuestionamiento de esta hegemonía católica por intelectuales de importancia como Francisco Bilbao. Pero la misma virulencia de la reacción del estado conservador contra Bilbao, que censura sus escritos y lo fuerza al exilio, muestra también que era posible reprimir a estos críticos sin gran costo político.

que quedaran ellos victoriosos y nosotros vencidos en los primeros asaltos. A la descuidada de los nuestros, con nuestra tolerancia y bonachona complicidad, habían ido aquéllos apoderándose del gobierno, de las cámaras, de la administración y de la enseñanza; y mediante la prensa y la tribuna, iban minando la fe sencilla y tradicional de Chile, comenzando por los de arriba para llegar a los obreros, a los que ya comenzaban a prender en las redes de mutualidades y de escuelas laicas (Krebs, R., 1983, p. 67).

Dos instituciones centrales en esta lucha hegemónica conservadora son, como lo hemos dicho, la familia y la escuela.

En este sentido, para los autores conservadores, la religión limita la autoridad pública y es una garantía frente al despotismo. Sin ella, dice la Pastoral Colectiva sobre relaciones entre iglesia y estado de 1884 que citábamos más arriba,

a título de orden público o de cualquier interés momentáneo de la política podrían prohibirse las cosas más santas [...] o sancionar instituciones tan inmorales como el matrimonio civil o tan tiránicas como la privación de sepultura sagrada. La iglesia tiene derecho a que se la reconozca tal como la instituyó su Fundador Divino, i a que, en consecuencia, se acate su autoridad sobre el individuo, la familia y sobre el estado mismo, en todo aquello que se refiere al fin último del hombre (*Boletín Eclesiástico*, IX, p. 497, en Krebs, R., 1983).

Sobre el tema de la educación laica, la opinión de los conservadores es más temprana y de consecuencias teóricamente más significativas, en tanto que se procede a elaborar discursivamente, a partir de ella, la figura de un laicismo estatista que aparece como un protototalitario.

En *La Revista Católica* del 27 de julio de 1850 podemos leer por ejemplo: “Quitad a la iglesia el derecho de dirijir [*sic*] o de intervenir en la enseñanza de esas doctrinas que, a una con la fe, entraña los principios y las máximas de moral que han de influir en la conducta del hombre en todas las situaciones de la vida; dejad omnímodamente en manos del estado este derecho, y sin quererlo le entregáis la conciencia de los gobernados, constituyendo a éstos en una dependencia de cuerpo y alma de sus mandatarios, muy semejante a la en que viven los rusos, bajo la mano de bronce de su autócrata.” Y el ensayo continúa de la siguiente manera:

Los partidarios del monopolio universitario en Francia miraron también con suspicaz desconfianza la intervención que reclamaba el episcopado francés en la enseñanza religiosa de los colegios católicos de la gran nación. Pretendieron divorciar al estado de la iglesia [...] Y por un justo castigo del cielo ellos son hoy las primeras víctimas del mal. Con su sistema de instrucción primaria y universitaria, sin el concurso de la iglesia, en la parte que le corresponde, prepararon una generación impía e incrédula, y el *comunismo* nació, creció y se fortificó bajo este régimen de enseñanza, y a despecho de los mismos autores del sistema del monopolio, los amenaza ahora con la barbarie (*La Revista Católica*, 1847-1974, núm. 214, p. 356).

Retomando estas temáticas en Chile, en 1855 la revista nos dice: “¿Qué es lo que ha ocasionado la revolución espantosa que ha visto la República en estos días, y que la ha hecho retrogradar cien pasos atrás? La educación puramente literaria destituida de religión” (*La Revista Católica*, 1847-1974, núm. 291, p. 293). Lo que esta educación sin religión ha hecho posible es —según la revista— el surgimiento de una generación privada de todo sentimiento de autoridad, una sociedad de la que está ausente toda legítima subordinación. En este sentido, la religión es una garantía suprema, escatológica, del orden social.

De estas críticas de la década de 1850, que relacionan irreligiosidad y revolución, se pasa, en la de 1870, a una denuncia radical del estado laico como contrario a la libertad, como nueva forma de poder absoluto. En una serie de artículos sobre el estado docente, *La Revista Católica* lo caracteriza como un régimen tiránico que viola los derechos de las personas, familia e iglesia.

El estado —dice la revista en un primer artículo de 1871—, he aquí la divinidad a que se rinde culto en nuestro siglo. Si se ha derribado a Dios de los altares [...] es para sustituir el culto del estado al culto del verdadero Dios [...] Nos espanta [...] que hombres que se dicen liberales republicanos miren, cual al bello ideal de la organización de la enseñanza, aquel en que el estado la domina por completo. Este magisterio absoluto

levantado en un país es la mayor de las monstruosidades i ningún sistema podría concebirse más a propósito para formar un pueblo de siervos […] De veras, la estatolatría recojitada por el liberalismo moderno es aún mucho más calculada y terrible que la que hacían dominar los déspotas de la antigüedad (*La Revista Católica*, 1847-1974, núm. 1182, p. 186).

En el número 1256, de 1873, la revista vuelve sobre el tema, ahora, como se ha señalado, a partir de argumentos curiosamente liberales:

La estatolatría, que elimina los derechos de los individuos y de la familia, para que lo absorba todo el estado, es no sólo incompatible con la libertad de enseñanza, sino con la libertad personal, con la libertad religiosa i con la libertad política. Luego, es un contrasentido en una República (*La Revista Católica*, 1847-1974, núm. 1256, p. 212).

En el número 1271, la revista concluye, podría decirse, esta línea de argumentación con la siguiente generalización:

Hoy serían las escuelas obligatorias, pero mañana serían los bancos obligatorios, los almacenes nacionales, los matrimonios obligatorios, los cementerios nacionales, en suma, el nacimiento, la muerte, el levantarse, el acostarse, todo minuciosamente reglamentado por la lei; i [*sic*] el hombre reducido a una máquina, a una cifra, a un cero a la izquierda del gran número, del papá universal, del Dios-estado que todo lo crea con un *fiat* de sus labios de hielo i con un puñetazo de su mano inerte i fría (*La Revista Católica*, 1847-1974, núm. 1271, p. 349).

La misma Pastoral Colectiva de 1884, que citábamos más arriba, continúa diciendo en este sentido:

Desconociendo la independencia de la iglesia, el poder civil no tendría límites […] Ésta es, sin embargo, la monstruosa doctrina que se ha sostenido como inconcusa en el seno de nuestro parlamento. Se ha dicho que la soberanía del estado […] no tiene límites, de donde resulta que no hai [*sic*] derechos independientes del estado ni más libertades que las que él se digna reconocer: he aquí erigida en sistema de gobierno la servidumbre universal (*La Revista Católica*, 1847-1974, núm. 1271, p. 504).

¿Cómo evaluar el sentido y el aporte de este conservantismo ultramontano en la historia de Chile? En el libro de Ricardo Krebs, cuyos comentarios y textos he citado ampliamente en esta sección, me parece que hay algunas observaciones muy atinadas sobre este punto. En primer lugar, Krebs subraya, con razón, que estos extremistas ultramontanos chilenos no fueron monárquicos ni partidarios de alguna forma de autoritarismo militar, sino expresamente republicanos. En general, dice Krebs, "Aceptó el católico el estado liberal y constitucional, pero se opuso a su transformación en estado laico" (Krebs, R., 1983, p. 19). Su lucha es por valores e ideas y no por formas políticas. Su idea de la república democrática es que ésta no debe ser una República laica sino una república democrática cristiana.

Aceptó, según Krebs, el católico conservador chileno "el desafío del mundo moderno", pero al mismo tiempo, "[el] católico que denunciaba los errores del mundo moderno estaba firmemente convencido de la verdad y la justicia de su causa" (*ibid.*, p. 20).

Sin embargo, subraya Krebs, a pesar de la violencia de la confrontación con el republicanismo más liberal, marcada por dos guerras civiles, ésta se enmarcó sobre todo dentro de los límites de la "competencia" política. Así, sostiene Krebs, "el catolicismo, realizando sus propios fines e intereses, contribuyó también a definir la realidad nacional. Los cambios que se produjeron durante la segunda mitad del siglo XIX fueron obra no sólo de los progresistas, sino también de los 'conservadores'" (*ibid.*, pp. 67-68).

Y concluye:

El catolicismo vió [*sic* …] en el liberalismo su mayor enemigo y luchó tenazmente contra los postulados liberales. Sin embargo, defendiendo la libertad de la iglesia y denunciando indebidas intervenciones del estado, contribuyó activamente a la construcción de la república y a la formación de aquella tradición de libertad, que fue la gran obra de la sociedad chilena en el siglo XIX (*ibid.*, p. 68).

Despojados de alguna exageración, es difícil sostener, por ejemplo, que haya una tradición de libertad en el siglo XIX chileno en el campo de las relaciones sociales, y de algunas confusiones como la que identifica a ratos re-

pública y liberalismo, estas afirmaciones me parecen sustancialmente válidas como descripción histórica, sobre todo en el campo de la educación. La fundación de la Universidad Católica y las luchas de los católicos conservadores por la libertad de enseñanza, por ejemplo, contribuyen ciertamente a conformar un marco institucional más pluralista que el solo estatismo laicista para el sistema escolar chileno, el que se aparta así del modelo francés que había sido tan importante en la fundación republicana, pero que va a impulsar un laicismo mucho más radical que en la educación francesa a partir de 1870.

EXCURSO. EL SIGLO XX

La obra de Alberto Edwards, junto con la de Francisco Encina y Jaime Eyzaguirre, expresa, en verdad, a comienzos del siglo XX, un intento de renovación radical del pensamiento conservador, una renovación que parece imprescindible si se quiere enfrentar, por una parte, la profunda crisis de hegemonía que atraviesan las oligarquías tradicionales, a partir de la década de los veinte y, por otra parte, el dominio del parlamentarismo y la práctica parlamentaria en la clase dirigente, incluso en el Partido Conservador.

Edwards intenta una revisión conservadora de la historia política de Chile, que había sido un monopolio de la historiografía liberal, especialmente a partir de la obra de Diego Barros Arana. En su libro, *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos* (1903), están esbozados ya algunos de los temas que constituirán posteriormente el centro del revisionismo conservador: el intento de refundar al "peluconismo" de la república autoritaria, la revalorización de la figura mítica de Portales, el ataque al parlamentarismo y al liberalismo, las críticas a los partidos y a la actividad política en general, y un cierto realismo político, que elabora mejor posteriormente.

Ya en 1903, Edwards percibe una difusa crisis que corroe los fundamentos de la vida política nacional. La causa fundamental de esta crisis ha de buscarse en el derrumbe de la tradición conservadora de gobierno y en el giro democrático del liberalismo que con el sufragio universal "entrega a las masas venales los destinos de la nación" (Edwards, A., 1903, p. 143, y 1982. Véase sobre su obra, Aylwin, S., 1976; Góngora, M., 1981). Los liberales, según Edwards, "[…] debilitaron el principio de autoridad; ellos dividieron por dogmatismos de dudosa utilidad a las clases responsables del país; ellos fueron los padres del parlamentarismo y los abuelos legítimos de la anarquía" (Edwards, A., 1903, p. 140). Una respuesta a una situación similar había sido ya prefigurada en la obra de Portales, cuyo mensaje político fundamental habría que intentar reeditar. Comerciante realista y enérgico, Portales era un hombre "ajeno a toda clase de especulaciones teóricas", y pudo comprender, sin embargo, "Cuál era la necesidad suprema de la situación, esto es, dar al gobierno fundamento social, ligarlo con los intereses de la sociedad, a quien defendía y que a su vez debía defenderlo, agrupar las fuerzas sociales en torno de un poder vigoroso, capaz de dirigir los propósitos contradictorios y de refrenar ambiciones impacientes" (*ibid.*, pp. 31-32).

En su obra más importante, *La fronda aristocrática en Chile* (1982), Edwards ahonda y enriquece sus concepciones originales a partir de la lectura de Spengler (véase Gazmuri, C., 1984, pp. 106-155). Edwards ahora puede defender una interpretación de la historia política de los siglos XIX y XX en Chile, de la que se desprenden conclusiones que van contra los marcos parlamentarios y liberales clásicos, como lo es su exaltación del cesarismo de la dictadura del general Ibáñez, de cuyo gobierno es ministro de Educación. Aplicando sin mucho rigor las ideas del autor alemán, Edwards sostiene que la historia de Chile en el siglo XIX se caracteriza por una lucha sostenida y tenaz entre una legitimidad de estilo monárquico, propia de la colonia pero que ha sido restaurada por los antiguos conservadores (*these royaliste*), y una legitimidad aristocrática y jerárquica de estilo frondista, opuesta sistemáticamente a los gobiernos fuertes y centralizados, y cuyas expresiones son el clericalismo, el liberalismo, y sobre todo el parlamentarismo posterior a 1891 (*these nobiliaire*). Esta fecha es clave para Edwards porque marca el fin del predominio del gran Chile autoritario y pelucón.

La primera república autoritaria, fundada por el Ministro Portales, tiene como base un principio político que Edwards caracteriza de la siguiente manera:

> La idea majestuosamente simple que inspiró a don Diego Portales era realizable y capaz de or-

ganizar un poder duradero y en forma, porque ella reposaba en una fuerza espiritual orgánica que había sobrevivido al triunfo de la Independencia: el sentimiento y el hábito de obedecer al gobierno legítimamente establecido (Edwards, A., 1982, p. 66).

El logro portaliano es, pues, haber superado la "catástrofe" y el suceso "accidental" (*ibid.*, p. 47) que fue la Independencia de Chile, precisamente a través de la restauración de la legitimidad colonial que reposa en la obediencia a un poder incuestionado. La idea spengleriana de "estado en forma" que Edwards emplea en el texto anterior, tiene que ver con la "existencia en la sociedad de sentimientos hereditarios, de fuerzas espirituales superiores que constituyen el estado en un ser viviente orgánico, provisto de un alma colectiva" (*ibid.*, p. 77), y no sólo con la sucesión legal y regular de gobiernos. En definitiva, Edwards, de acuerdo con la doctrina spengleriana, está pensando aquí en sentimientos y tradiciones que conforman el espíritu vital de un pueblo, en oposición a la letra muerta en que pueden convertirse sus leyes cuando dejan de emanar de esas tradiciones (Spengler, O., 1958, pp. 420-421).

Es toda esta legitimidad tradicional de raigambre colonial lo que comienza a desmoronarse a partir de 1870, con el triunfo del parlamentarismo y el liberalismo. Luego, a partir de 1920, con el derrumbe definitivo del parlamentarismo, esta decadencia y crisis adquieren para Edwards proporciones mucho más vastas e incalculables. La amenaza que se cierne ahora sobre el país proviene de sectores sociales sin grandeza histórica alguna, venales, manipulables y corrompidos: las clases medias y el proletariado. En una carta personal de 1924, a pocos días del golpe militar de septiembre, y que incluye en *La Fronda Aristocrática*. Edwards describe con rasgos muy nítidos su opinión sobre su propio presente, que aparece como conclusión catastrófica de esta decadencia:

En mi opinión, se trata de un desmoronamiento más fundamental. En 1830, Chile quedó organizado sobre el cimiento de la autoridad de los presidentes equilibrada por la influencia de las superioridades sociales, de una clase política que no era hija del privilegio sino de las selecciones naturales, y donde en toda época tuvieron entrada los hombres de más valer. La existencia de esas fuerzas directivas conservadoras, fue lo que nos distinguió del resto de la América española [...] El movimiento que llevó a Alessandri a la presidencia destruyó esa última fuerza directiva conservadora, y nos encontramos hoy como el día antes de Lircay [...] Yo no veo con tranquilidad el porvenir [...] Diría que estamos al margen de un periodo de anarquía [...] La vieja organización de Chile está en ruinas, no sólo en las formas jurídicas [...] sino en las almas [...] Si lo que acaba de ocurrir no es un nuevo Lircay, y mucho me temo que lo sea, antes de un año tendremos en Chile un dictador de espada o de gorro frigio. ¡Ojalá sea lo primero! (Edwards, A., 1982, pp. 277-278).

Por cierto que a la llegada de ese dictador de espada en la figura del general Ibáñez, Edwards se adhiere entusiastamente a su causa. Cree identificar en su gobierno autoritario, con rasgos cesaristas y populistas, el tipo de gobierno del futuro, en cuanto que es a la vez antioligárquico, contrario al parlamentarismo y, fundamentalmente, antisocialista.

Sobre la dictadura de Ibáñez, sostiene Edwards lo que sigue, hacia el final de su libro:

Los acontecimientos que se han desarrollado en Chile desde septiembre de 1924 [...] han colocado, a la cabeza de la república, a un hombre justo y fuerte, de espíritu recto, de sanas intenciones, no enfeudado en partido alguno, y que, además, mejor que nadie garantiza lo que para el país es ahora esencial: la permanencia de una autoridad "normalmente" obedecida y respetada (*ibid.*, p. 291).

Por su realismo antiintelectual y antidoctrinario, por sus influencias nacionalistas y fascistas que lo confrontarán radicalmente al racionalismo y al liberalismo, pero también al clericalismo oligárquico sin vuelo que caracteriza a los políticos conservadores tradicionales; por el rescate mítico del ministro Portales, por sus anatemas contra los partidos políticos, el pensamiento de Edwards estaba llamado a ejercer honda influencia en los políticos e intelectuales conservadores contrarios a la democracia.

La caída de Ibáñez en 1931 determina un retroceso para las ideas conservadoras nacionalistas al resentirse las tendencias autoritarias y secularizadas que representan tanto Edwards como Encina. Pero el ideario con-

servador se renueva con la infusión de doctrinas corporativistas, expresión modernizada de la *these nobiliaire*. La creación de la revista *Estudios* en 1934 reúne a un grupo de intelectuales que, atentos al acontecer europeo, intentan reflotar en Chile las ideas corporativistas legitimadas por las enseñanzas papales y puestas en práctica en Portugal y en Austria. Al mismo tiempo, se comienza a tomar clara conciencia de los peligros que envuelve la presencia electoral socialista y comunista, y, en general, de lo que se denomina "la cuestión social". Pero el desprestigio del autoritarismo hace imperativa una solución mucho más elaborada. El equipo de *Estudios,* dirigido por Jaime Eyzaguirre, busca en el corporativismo una fórmula que, si bien conserve intacto el dominio oligárquico tradicional, incorpore a las clases medias a ese proyecto (Ruiz Schneider, C., 1981, p. 1736, y 1992; Catalán, G., 1978-1979, pp. 100-160).

Durante el periodo que precede a la guerra mundial, aparece muy claramente en Eyzaguirre una percepción de la época como afectada por una crisis global, tema que había sido subrayado también por Edwards y Encina. Una de las manifestaciones de esta crisis es para Eyzaguirre la fuerza del movimiento comunista internacional. En un editorial de 1938, Eyzaguirre escribe:

> […] el comunismo es el castigo natural y lógico de la sociedad capitalista liberal que sustituyó la caridad por el afán de lucro y sacrificó la dignidad humana a la codicia ilimitada de raíz demoniaca (Eyzaguirre, J., 1938, p. 7).

Esta crisis global tiene, para Eyzaguirre, una solución predominantemente social. Ella se encuentra en la doctrina social de la iglesia, en tanto que ésta prescribe la subordinación de la vida social, y en especial de la economía, a los preceptos de la moral: "[…] la dolorosa experiencia recogida en los últimos tiempos —nos dice en su libro sobre economía política— ha abierto camino a una nueva concepción de la economía, más conforme con su carácter de ciencia social, interesada en perseguir el bien común material […] Así ha nacido la llamada economía dirigida […] hemos visto que la libre concurrencia, aunque presente algunas ventajas, no puede servir de exclusiva norma reguladora de la economía […] la moral le proporciona [a la economía] una norma directiva doble formada por la justicia social y la caridad social", y agrega más adelante: "[…] en suma la economía ordenada dirigida y controlada encuentra […] su mejor expresión en la economía corporativa" (Eyzaguirre, J., 1937, pp. 155 y 158).

Aquí estamos lejos de la variante nacionalista del capitalismo, que defiende Encina, por ejemplo. El conservantismo de Eyzaguirre, es tradicionalista, católico y, en especial, siguiendo las directivas impuestas por Quadragessimo Anno, adopta una postura corporativista. Como manera de sentar claramente su postura, Eyzaguirre desarrolla la idea de economía dirigida. Una economía dirigida debería suponer la intervención del estado en la vida económica. Pero aquí, advierte Eyzaguirre, surgen dos desviaciones posibles: las concepciones socialistas y las fascistas, ambas coincidentes en tanto que ofrecen una solución estatista de los problemas de la producción. Como tal, ella requiere de vastas movilizaciones políticas.

Es en este punto donde Eyzaguirre y *Estudios* elaboran una alternativa política que, coincidiendo en gran medida con las posiciones fascistas, se distingue de ellas —como ocurría también en Austria, España y Portugal— por su carácter antiestatista. Se acomoda así a la doctrina social de la iglesia, que había criticado las desviaciones estatistas del fascismo. También logra así forjar puntos de contacto con las posiciones de la burguesía industrial, históricamente antiintervencionistas, y evita la movilización de masas que supone el fascismo.

Recogiendo la influencia de Quadragessimo Anno y posiblemente también de la Falange española, Eyzaguirre elabora una concepción de la economía que se expresará en el principio de subsidiariedad: "el papel del estado consistirá en respetar la gestión económica privada, no suplantarse a ella, sino tan sólo suplirla cuando sea insuficiente o no exista, y mantener vigilancia y dirección de la economía". Este sistema, si bien reconoce al estado como suprema autoridad en el orden temporal, advierte también que entre aquél y el individuo existen una serie de comunidades naturales (familia, municipio, corporación) que tienen un fin propio que llenar y a cuyo debido desenvolvimiento está ligado el bien común de la sociedad entera.

El concepto de gremio o corporación, definidos como sociedades intermedias entre el

estado y el individuo, son clara indicación del conservantismo de Eyzaguirre y el equipo de intelectuales que lo rodean. Ciertamente la proximidad histórica de la dictadura de Ibáñez determina una reserva frente al rol del estado y la necesidad de deslindar su esfera de acción. Pero esta limitación no contiene en sí misma ninguna promesa de extensión democrática de la participación a nivel social. Como dice en este sentido Julio Philippi, en la revista *Estudios:*

Como dice muy bien el padre Noguer, "la clase es unión inorgánica de elementos que ocupan un puesto igual en el mercado de trabajo: clase patronal y clase obrera. El 'orden' es la unión orgánica de todos los elementos del mismo grupo de ocupaciones. La clase une sólo horizontalmente [...] El 'orden' no sólo une horizontalmente, sino también verticalmente, no sólo están unidas entre sí las partes que están unas al lado de las otras, sino también las que están arriba y abajo" (Philippi, J., 1934, p. 20).

Vemos desplegarse aquí el orden jerárquico y autoritario de la reforma corporativa, funcional a la oligarquía en un periodo de crisis hegemónica. Se trata al mismo tiempo de una toma de posición respecto a un nuevo actor en la escena política. Para Encina el adversario principal era la clase media ilustrada. Eyzaguirre percibe que en Chile el proletariado se está haciendo políticamente presente. En el corporativismo el proletariado como tal, como clase social, queda disuelto.

En 1938 triunfa en Chile una coalición adversa a la oligarquía. El Frente Popular inicia un programa de reformas del régimen capitalista que señala un retroceso en las aspiraciones de los grupos dominantes. Igualmente seria para la fórmula corporativista de Eyzaguirre es la derrota de las potencias del Eje en la segunda guerra mundial. La democracia se asienta como una fuerza y el corporativismo debe sublimarse adoptando posturas defensivas.

Es en este momento cuando Eyzaguirre se transforma en un historiador importante y difundido. Su interpretación de la historia de Chile es una proyección del ideal político del franquismo al terreno de los acontecimientos históricos del país.

Su imagen de Chile es la de un país sumido en un intermitente proceso de decadencia que comienza con una traición a su identidad nacional, hispánica y autoritaria, en provecho de alienantes utopías liberales y democráticas. Estas utopías que justifican la independencia de Chile, constituyen para Eyzaguirre un repudio total de la tradición. Este cambio en el estilo de la práctica política de Eyzaguirre y *Estudios* está muy bien expresado en el siguiente editorial:

Estudios, según las vicisitudes de los tiempos, ha variado los flancos de su ataque. Pero siempre es uno mismo el guerrillero y una misma la causa que defiende. Nuestros ataques al liberalismo individualista [...] nuestros ataques a los totalitarismos como denigradores de la persona humana no son sino aspectos de una misma actitud [...]. Hoy, sin apartarse de la línea [...] está buscando, en medio de las universales ruinas de esta guerra, la verdad de nuestros pueblos indoibéricos, la verdad traicionada, la luz maniatada de nosotros y de nuestros hijos (Eyzaguirre, J., 1924, p. 5).

La interpretación que Eyzaguirre propone de la identidad de América y de Chile navega entre dos aguas: la del "panamericanismo, detrás en el cual está la política imperial de Estados Unidos, y la del indigenismo" que sustenta el ala izquierda de algunos movimientos populistas.

Contra un indigenismo romántico y marxista, contra un panamericanismo imperialista y sin alma, cabe pues oponer la confiada afirmación del patrimonio hispanoamericano [...] Lo que cabe ahora es abandonar los caminos mercenarios y actualizar [...] los valores eternos que alimentaron en América el único esbozo de verdadera y genuina cultura continental. Y ésa es la tarea básica de la nueva generación católica, obligada a infundir en las relaciones sociales, por encima de los prejuicios políticos, de razas y de clase, un hálito de honda justicia y de viviente caridad (Eyzaguirre, J., 1939, p. 36).

Hay ciertos puntos de contacto entre esta propuesta y el ala derecha del populismo latinoamericano, pero el proyecto de Eyzaguirre, a pesar de sus críticas al liberalismo, al capitalismo y al imperialismo, está muy fuertemente marcado por sus connotaciones elitistas, lo que dificulta su asimilación política por parte del populismo. Lo característico de

la obra de Eyzaguirre es una actitud marcadamente antipolítica y una búsqueda antidemocrática que no logra cristalizar en un sujeto social determinado. Las remotas y fragmentarias posibilidades que tiene el conservantismo en la sociedad chilena se reducen, para Eyzaguirre, a desarrollos muy embrionarios que percibe en los sectores medios en la medida en que logren escapar al juego nihilista de la política democrática.

Como lo veremos más adelante, Eyzaguirre se equivocaba al creer que el conservantismo había ido perdiendo sus posibilidades históricas en Chile. Pero no alcanzaría a presenciar la revitalización de este ideario a comienzos de los setenta, cuando una crisis hegemónica mucho más profunda llevaría al conjunto de la derecha chilena a adherirse a este tipo de proyecto político autoritario.

El pensamiento de Alberto Edwards y Jaime Eyzaguirre, a pesar de su importancia como referencia intelectual de la derecha chilena entre comienzos de siglo y la década de los cincuenta, no logra impactar la práctica política de los grupos dirigentes de la sociedad chilena, en especial después de la dictadura del general Ibáñez, sino que permanece en el trasfondo de su acción, que se adecua al marco de la lucha parlamentaria y partidista tradicional, prefijado por la Constitución de 1925, que probablemente había recogido en parte la crítica conservadora del parlamentarismo.

Sin embargo, desde mediados de la década de los sesenta, el pensamiento político de la derecha, coincidiendo con el fracaso electoral de sus partidos tradicionales y con el desarrollo de una nueva y profunda crisis de hegemonía, debida al avance de las fuerzas socialcristianas y socialistas, experimenta una profunda renovación que, esta vez, sí va a impactar decisivamente el pensamiento, la acción y la estructura institucional, no sólo de la derecha, sino del país entero, hasta el día de hoy.

Parte de esa renovación proviene de una revitalización de las tradiciones intelectuales que acabamos de mencionar y que cobran una nueva vigencia conforme se ahonda la crisis de hegemonía que afecta a los sectores dominantes con el proceso de profundización de la democracia que vive Chile desde mediados de los años sesenta. Las más importantes de esas tradiciones —como lo acabamos de decir— se vinculan a un tipo de pensamiento nacionalista y autoritario, relacionado en el pasado con figuras políticas como el general Ibáñez y a algunas organizaciones de la producción, y a un proyecto de estilo corporativo, con influencia también en algunos medios empresariales y en los sectores más conservadores del catolicismo.

Ambas vertientes conservadoras cobran de nuevo gran importancia en la década de los sesenta y se hacen presentes en dos de los hitos del desarrollo político de la derecha en la época: la fundación del Partido Nacional en 1966, después de la debacle electoral de los partidos liberal y conservador en 1965, en la que tienen un gran protagonismo algunos dirigentes nacionalistas muy alejados de los partidos tradicionales de la derecha, como Jorge Prat y Sergio Onofre Jarpa, vinculados a los sectores más autoritarios del ibañismo, y la fundación del movimiento estudiantil gremialista en la Universidad Católica, cuyas tradiciones organizacionales y teóricas provienen del corporativismo franquista de Eyzaguirre y otros intelectuales, como el sacerdote y filósofo Osvaldo Lira.

Estas dos tendencias tienen en común una crítica radical de la política y los partidos políticos chilenos y, más profundamente, un completo rechazo del paradigma democrático-liberal tradicional en el país, unido a la búsqueda de formas de hacer política opuestas al esquema democrático, que estos grupos perciben como obsoleto. El primer destinatario de esta crítica es precisamente la base de masas de la propia derecha, los partidos liberal y conservador, que experimentan en los años sesenta las más bajas performances electorales de toda su historia. Esto es especialmente grave en un momento en que la política de la democracia cristiana en el gobierno emprende un proceso sociopolítico: la reforma agraria, que representaría la más grave amenaza experimentada por la oligarquía agraria, base social de la derecha en todo el siglo.

Hacia finales de la década, los grupos y tendencias que privilegian estas formas de respuesta nacionalista y corporativista al avance de la democratización en el país, ven enriquecido su ideario con una expresión renovada del pensamiento conservador, esta vez de origen norteamericano, el neoliberalismo, que impacta profundamente en jóvenes economistas de la Universidad Católica, formados en la Universidad de Chicago, donde han recibido las enseñanzas de Milton Friedman,

Theodore Schultz, Arnold Harberger y la influencia de otros economistas neoconservadores, como Friedrich von Hayek. Entre 1967 y 1971 ambas expresiones de este pensamiento de derecha renovado van ganando una presencia creciente en los más importantes medios de comunicación masivos del país, como es el caso del diario *El Mercurio* y su cadena editorial, el canal 13 de televisión, de la Universidad Católica, y revistas semanales como *Qué Pasa*, dirigida por el historiador conservador Gonzalo Vial, futuro ministro de Pinochet. Además de esta presencia comunicacional, estas renovadas expresiones antidemocráticas de la derecha tienen también una importante presencia de masas en las organizaciones de capas medias, lo que les permite ganar importantes elecciones, como es el caso precisamente de la Universidad Católica misma, cuya federación de estudiantes comienza a ser controlada por los gremialistas desde 1968. Después de la elección de Allende a la presidencia de Chile, el corporativismo gremialista amplía su funcionalidad política, en una perspectiva de enfrentamiento radical con el gobierno socialista, en que se descarta la lucha parlamentaria y se busca la destrucción violenta del estado democrático. Éste es el significado de la búsqueda de penetración gremialista en organizaciones como las de camioneros y comerciantes, que pueden paralizar al país pero que no son suficientes para ganar elecciones, como lo demuestran los éxitos electorales de Allende.

Gremialistas y neoliberales tienen también importantes elementos *teóricos* en común: ambos coinciden en declarar ajenas a toda injerencia de la deliberación política democrática a las instituciones que dan forma a la sociedad, como el derecho, el mercado y otras. Esto se expresa, en esta tradición conservadora, en un doble rechazo: el rechazo a la democracia y a la intervención del estado en la sociedad, y el rechazo al constructivismo en el plano filosófico.

El rechazo del contructivismo supone un rechazo más fundamental a toda injerencia de la voluntad humana en los asuntos políticos y sociales. Un “horror a la voluntad”, como lo decíamos al comenzar, a partir de un ensayo de Stéphane Rials.

Pero, radicalizando el gesto elitista característico del pensamiento liberal, el neoliberalismo es también un rechazo a la democracia. Para el liberal, según Hayek, “la democracia es esencialmente un medio, un instrumento utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual” (Hayek, F., 1944, p. 52). Si se combina con intentos de implementar derechos sociales y económicos o de establecer medidas de justicia social, la democracia se transforma en un poder totalitario. A la inversa, resulta perfectamente concebible que un gobierno autoritario se haga necesario para preservar los principios liberales. Por ello también “la democracia necesita de restricciones aún más severas que otras formas de gobierno, ya que está más sujeta a la presión efectiva por parte de intereses especiales de los cuales depende su mayoría” (Hayek, F., 1989, p. 47).

Es exactamente esta articulación de neoliberalismo y corporativismo la que domina los documentos políticos más importantes en que se expresa la ideología de la dictadura que sigue al golpe de estado de 1973. Esto vale especialmente para su texto político fundacional, la *Declaración de principios del gobierno de Chile*, de 1974, elaborada fundamentalmente por Jaime Guzmán, un brillante abogado gremialista, discípulo de Osvaldo Lira, que había accedido durante el gobierno de Allende a una gran notoriedad pública gracias a un programa televisivo del Canal 13 de la Universidad Católica. Los conceptos políticos fundamentales de este texto, “soberanía política”, “soberanía social” y “subsidiariedad”, provienen de esta tradición corporativista, de Jaime Eyzaguirre y Osvaldo Lira, reinterpretada por el lenguaje político neoliberal.

Durante el transcurso del régimen dictatorial, sin embargo, irá desdibujándose progresivamente el corporativismo gremialista, mucho más útil —como lo dijimos— en la fase insurreccional contra el gobierno de la Unidad Popular, en que se necesitaba interpelar a las capas medias para la lucha violenta y ya no solamente electoral, por el poder, pero que contiene limitaciones importantes de los gremios y los colegios profesionales y los organismos intermedios, a la lógica del capital nacional y transnacional y a la construcción de una sociedad de mercado total, cuya expresión ideológica es precisamente el pensamiento neoliberal.

Un hito de este abandono progresivo es una columna editorial de *El Mercurio* titulada “Un hermoso discurso equivocado”, en la que Jaime Guzmán, el líder político e intelectual más destacado del gremialismo, discute las

ideas corporativistas de José Antonio Primo de Rivera, cuestionando su rechazo de la democracia política, la que Guzmán propone aceptar, aunque sólo de una manera instrumental, en términos similares a los que veíamos en Hayek.

Un síntoma importante de esta nueva postura aparece durante la discusión, en el seno de la Comisión de Estudios de la Nueva Constitución, del tema del sufragio universal objetado como método político por muchos miembros de la comisión. En un artículo de 1979 publicado por la revista *Realidad*, titulado "El sufragio universal y la nueva institucionalidad", Guzmán propone aceptar tácticamente el sufragio universal "como método ampliamente predominante pero no excluyente para generar las autoridades políticas" (Guzmán, J., 1979, pp. 39-40). Contra las objeciones corporativistas (o militaristas) a esta postura, Guzmán elabora una respuesta pragmática que incluye el sufragio universal limitado en la nueva institucionalidad en gestación, a pesar de sus múltiples inconvenientes y peligros. Entre estos peligros subraya especialmente que "establece una igualdad irreal" entre los hombres, que desata "una lucha permanente por el poder […] con la consiguiente tendencia a las promesas demagógicas", y permite que "a través de la demagogia penetren ideas totalitarias que pueden conculcar la libertad" (*ibid.*, pp. 34-35).

Para enfrentar estos peligros, diseña en el artículo todo un conjunto de dispositivos que aparecerán después en la Constitución de 1980. Entre estos dispositivos se destaca que el sufragio universal genere sólo parcialmente el poder legislativo. En segundo lugar, propone una serie de límites al pluralismo, que se expresan, por ejemplo, en la proscripción de los partidos marxistas. Por último, establece también que "una institucionalidad concebida al servicio de la libertad y el progreso debe robustecer una economía libre, sin la cual una democracia política puede terminar reduciéndose a una fórmula hueca" (*ibid.*, p. 41).

Por si esto no fuera aún suficiente, la propuesta de Guzmán incluye un presidencialismo fuerte, inspirado en las lecturas nacionalistas de la visión de Portales, un Consejo de Seguridad Nacional que institucionaliza la presencia militar en las decisiones políticas clave de política interior y exterior, un Tribunal Constitucional que limita las atribuciones del Parlamento, y la autonomía del Banco Central, que busca inmunizar las opciones más importantes de la política económica en relación con la voluntad democrática. Finalmente, piensa Guzmán que la transición hacia una democracia limitada así definida, no debiera iniciarse sino a partir del momento en que el país haya alcanzado un nivel de desarrollo económico efectivo que produzca un "compromiso ciudadano masivo con el régimen que impere" (*ibid.*, p. 43).

En otro importante texto de la misma revista y el mismo año, titulado "El camino político", explica Guzmán lo que entiende por este "compromiso" con el régimen imperante:

Se trata —dice— de que las alternativas que compiten por el poder no sean sustancialmente diferentes, o en el peor de los casos […] que el enraizamiento de la propiedad privada y la iniciativa económica particular […] sea de tal modo extendido y vigoroso que todo intento [de] atentar en su contra esté destinado a estrellarse contra un muro (Guzmán, J., 1979b, p. 18).

A través de lo que se llama en la época las "modernizaciones", se instala en el país una suerte de fundamentalismo economicista en el que el imperialismo de la lógica individualista y las relaciones costo/beneficio pretenden aplicarse a todas las relaciones sociales: a la previsión social, a la salud, a la educación, a los sindicatos, etcétera.

El significado político y de disciplinamiento social de estas reformas aparentemente guiadas tan sólo por una lógica económica, queda de manifiesto, por ejemplo, en los siguientes comentarios del economista José Piñera, ministro del Trabajo de Pinochet en 1979, a propósito del Plan Laboral:

la despolitización sindical ahora se fomenta atacando los pilares sobre los cuales se apoyaban tanto el poder de ciertas camarillas […] como la acción corrosiva del marxismo […] Un sindicalismo libre tendrá todo el poder que los trabajadores le confieran, pero a la vez se levantará como un dique infranqueable para la instrumentalización comunista (Guzmán, J., 1979c, pp. 4-5).

Con el fin del régimen militar estas modernizaciones neoliberales son, en general, reformuladas en términos de leyes orgánicas constitucionales, lo que, dado el sistema electoral

vigente, las hace prácticamente inmodificables por los altos *quorum* requeridos.

La presencia de estas ideas conservadoras y, en especial, de la variante neoliberal, no termina, entonces, en Chile con la transición a la democracia ni con la instalación de un gobierno de transición opuesto a la dictadura. Se puede afirmar, a la inversa, que la hegemonía neoliberal se mantiene en Chile, aunque dentro de ciertos límites, entre el año 1990 y la actualidad.

Esto se debe, en parte, a un trabajo político muy consistente de las organizaciones empresariales y políticas que apoyaron a la dictadura en el plano político y cultural. En el plano político esto se expresa, aparte del plano propiamente legal y constitucional, en la fundación de partidos adecuados a la lucha electoral que vuelve la democracia limitada y que permite el marco constitucional de la dictadura y la transición. Entre otros antecedentes hay que mencionar en este sentido que el Partido Unión Demócrata Independiente, fundado por Guzmán, con base en el movimiento gremialista, es el partido individual que recibe hoy en día la mayor votación en el país. En el plano cultural, esta hegemonía neoliberal tiene como sustento a centros culturales y políticos como el Centro de Estudios Públicos fundado en 1980, el *think tank* más importante de la derecha chilena; al conjunto casi completo de las más de cuarenta universidades privadas, con excepción de tres o cuatro, y un control también casi completo de la prensa periódica y los canales de televisión. Como, además, el estilo y las ideas neoconservadoras son también hoy hegemónicas, desde la crisis del petróleo de 1973 y los gobiernos de Thatcher y Reagan en Estados Unidos, Gran Bretaña y otros países nordatlánticos, y a nivel de organismos como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, se entenderá que es muy difícil escapar hoy a su influencia.

En gran parte este contexto internacional y las modas intelectuales y académicas que genera en una intelectualidad completamente dependiente de financiamientos y proyectos de investigación financiados desde el extranjero, explica el giro neoliberal en la política económica de la oposición a la dictadura militar, que de crítica del modelo económico de la dictadura ha pasado a ser una encarnizada defensora, con base en el argumento de que los procesos de globalización de las economías mundiales no dejan espacio para ninguna alternativa viable.[3]

A pesar de esta influencia intelectual, política e institucional, que va hoy desde la derecha al centro y a la izquierda del espectro político, estas variantes conservadoras han sido también naturalmente objeto de variadas críticas.

Para terminar quiero referirme de manera muy breve a una de estas críticas, también proveniente del lado conservador del espectro y que se debe al historiador Mario Góngora, en verdad uno de los pensadores conservadores de primera línea en el país, cuya reflexión muestra otros estilos y perspectivas en este tipo de pensamiento (sobre esta crítica véase Góngora, M., 1986).

La crítica de Góngora tiene como punto de partida la idea conservadora de la imposibilidad de modificar a voluntad, a través de cambios estructurales, las raíces arcanas de una sociedad y su sentido cultural profundo, cristalizado en sus tradiciones históricas. Ahora bien, la principal de esas tradiciones históricas en el caso de Chile es la constitución de un estado nacional. En Chile es el estado, según Góngora, el que forja la nación y no a la inversa. Se entiende que, a partir de estos supuestos, el proyecto neoliberal chileno, con su retórica "revolucionaria" le parece a Góngora sólo una más de las utópicas y totalitarias "planificaciones globales" que han asolado a la sociedad chilena en el siglo xx, primero con la experiencia modernizante y desarrollista demócrata-cristiana, luego con el gobierno socialista, y, por último, con la dictadura militar y sus tecnócratas neo-liberales.

Como lo decíamos más arriba, sin embargo, ni las críticas conservadoras ni las críticas de la izquierda han podido hasta ahora cons-

[3] La ambigüedad de esta argumentación, que transita ilegítimamente de lo fáctico a lo normativo, ha sido recientemente puesta de manifiesto, por ejemplo, por uno de los economistas chilenos más destacados: Ffrench Davis, R. (en Bouzas, R., 2006). Ffrench Davis subraya especialmente la retroalimentación entre intereses, instituciones e ideologías en esta construcción hegemónica. Y junto a esto, el papel de los tecnócratas formados en Departamentos de Economía de universidades prestigiosas, como Chicago o Harvard, que reflejan en su formación lo que se ha llamado el "Consenso de Washington", tanto para legitimar este tipo de hegemonía como para inspirar confianza a los grupos de interés y los inversionistas que buscan que se mantenga del modelo económico neoliberal.

tituirse en amenazas de consideración para esta larga hegemonía conservadora neoliberal que mantiene aún una presencia de gran importancia en la sociedad chilena.

BIBLIOGRAFÍA: Aylwin, S., 1976; Bello, A., 1881-1893, 1981-1986; Bouzas, R., 2006; Catalán, G., 1978-1979; Cifuentes, A., 1916; Collier, S., 1982; Edwards, A., 1903, 1982; Eyzaguirre, J., 1924, 1937, 1938, 1939; Gazmuri, C., 1984; Góngora, M., 1981, 1986; Guzmán, J., 1979, 1979b, 1979c; Hayek, F., 1944, 1989; Hirschman, A., 1991; Krebs, R., 1983; Mannheim, K., 1971; Nisbet, R., 1986; Oakeshott, M., 2000; Philippi, J., 1934; Rials, S., 1985; Romero, J.L., 1970; Ruiz Schneider, C., 1981, 1992; Spengler, O., 1958.

17. EL ROMANTICISMO Y EL LIBERALISMO

Marta Pena de Matsushita

El romanticismo fue una escuela que, caracterizada por su prédica en favor de la originalidad y la libertad en los países latinoamericanos, cumplió, además de su función estética con otra política, recogiendo los resultados, no siempre satisfactorios, del movimiento de independencia. Nunca como en el romanticismo se dio una identificación tan plena entre literatura y política, de modo que muchos nombres pueden figurar tanto en una historia de la literatura como en una del pensamiento político.

Las nuevas ideas llegaron de Europa en un peculiar momento histórico, cuando la segunda generación de la independencia empezaba a plantearse el problema de la definición de una identidad nacional, animada por la conciencia de que la falta de una personalidad auténtica era la causa de muchos males, entre otros, del carácter incompleto que le imputaban al movimiento independentista. La toma de conciencia de la propia realidad no fue fruto exclusivo de la influencia del romanticismo, pero en tanto que corriente que enfatizaba lo propio, constituyó un motivo de intenso interés para América, especialmente porque esa Europa que había sido una influencia permanente en lo cultural y en lo político aparecía agitada por ideas de rechazo a la imitación en el arte y en el pensamiento. Europa, que siempre había sido imitada, enseñaba a no imitar.

En la visión de los románticos la generación de la independencia había actuado adhiriéndose a principios de dudosa aplicación en el medio americano, dada la realidad social. Se comprometieron por lo tanto en la búsqueda de un pensamiento americano, como un sistema global de interpretación del mundo histórico-político del cual se pudieran derivar principios operativos. El acento puesto en la originalidad no debe ser interpretado en relación con los principios fundamentales, sino en lo relativo a su aplicación con sentido nacional, y de allí la falta de acierto al exigir al romanticismo latinoamericano una total originalidad de ideas. La influencia de las ideas románticas se hizo sentir en un periodo de conflicto entre autoridad y libertad, en el marco del enfrentamiento entre liberales y conservadores, con fuertes temores por parte de los primeros de que las aparentemente derrotadas fuerzas de la tradición volvieran a cobrar posiciones. La generación romántica se dio a la tarea de elaborar un esquema interpretativo en el cual las fuerzas tradicionales eran vistas como una pervivencia de los lazos con España en lo cultural y en la mentalidad. Del ideario romántico se procuró deducir un programa de acción para reformar la realidad, lo cual justificaba la confianza en que América cumpliría un rol de importancia en el futuro de la civilización.

Pensadores comprometidos en la lucha política, los románticos fueron estructurando un esquema ideológico al ritmo del acontecer político. Fue el suyo un pensamiento cambiante, que puede ofrecer una base a diversas interpretaciones que se sirven de una utilización parcial o intencionada de los textos. Es notable la confusión de conceptos y falta de precisión en los enfoques, resultado de que los románticos mismos eludieron encasillarse en una corriente ideológica o estética en sentido estricto e hicieron gala, en muchos casos, de actitudes eclécticas que les llevaron incluso a negarse a ser calificados de románticos. Fueron, por otra parte, intelectuales con múltiples intereses en el plano del conocimiento y mezclaron en sus escritos la literatura con materias jurídicas, filosóficas, políticas y hasta económicas.

Podemos considerar que el romanticismo fue, en esencia, una actitud estética que los

pensadores latinoamericanos capitalizaron en favor de sus ideales políticos, y en tal sentido puede entenderse el romanticismo político como una incorporación de los principios fundamentales de la concepción estética a una cierta matriz ideológica, que podía ser conservadora o liberal. El hecho de haber generado posiciones políticas diversas dificulta el estudio del romanticismo desde la perspectiva del pensamiento político, pese a lo cual es posible detectar ciertas ideas fuerza (Lovejoy, A., 1942, p. 3) que fueron un común denominador de la actitud romántica en política.

HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN

Aunque el romanticismo fue un movimiento de caracteres identificables, fueron tan múltiples y cambiantes que se ha dicho que es imposible definirlo. La dificultad no es fruto de la crítica moderna, sino que en los tres grandes centros europeos en los que floreció, Alemania, Francia e Inglaterra, los protagonistas usaron conceptos de notoria falta de precisión y las ideas fundamentales de originalidad, diversificación y libertad fueron expresadas en una pluralidad de versiones. La corriente analizada aludió en principio a un estado de ánimo nacido al conjuro de la emoción del paisaje, y fue enriqueciéndose con notas de individualismo, rebelión contra las normas y exaltación del sentimiento como guía del individuo y norma de la vida social. Fue una reacción contra la *Weltanschauung* de la Ilustración, cuestionando la confianza ciega en la razón, pero no hubo una ruptura total con la ideología iluminista. Si la rebelión romántica fue posible se debió precisamente a la base esencial que el iluminismo infundió en la conciencia y sirvió de arma para la destrucción del orden tradicional: el individualismo. Fue una revuelta, pero "una revuelta del hijo contra los padres" (Brinton, C., 1966, p. 342), y siguió la lucha emprendida con ideas menos abstractas y mejores intenciones constructivas. No adoptó una actitud excluyente y más bien enriqueció los contenidos en cuanto a la libertad y lo individual, refiriendo esos conceptos a la tradición nacional y popular, e incluso a la medieval, que el iluminismo había desdeñado. Fue esencial la herencia intelectual de Herder, con su idea de un genio nacional que anima el desarrollo de cada nación y se revela como principio vivificante en todas las manifestaciones de la cultura.

El individualismo es una nota esencial, pues el romanticismo dejó de buscar un principio de orden en el mundo exterior, y se enfocó en el hombre. Desde la filosofía a la literatura esto se traduce en una rebelión contra las normas que limitan la expresión del caudal de originalidad. Se exaltó la libertad, con sus proyecciones en el plano político, en especial en la visión francesa tal como la encarnó Victor Hugo. El énfasis en lo particular e irreproducible que hay en cada hombre fue transladado a las naciones, generándose así uno de los aportes más ricos del romanticismo, al oponer al concepto racional de "pueblo" el de "nación". Concibiéndola como un devenir, la historia apareció como la única capaz de aprehender en un proceso dinámico la individualidad de una nación, y por eso el siglo del romanticismo fue también el siglo de la historia. La idea de un espíritu nacional que no sólo varía de pueblo en pueblo, sino que se transforma en el tiempo, llevó a una revaloración del pasado y a un intento de buscar en él las claves para comprender y explicar el presente.

El romanticismo recogió del iluminismo la fe en el progreso y la importancia instrumental del conocimiento, definiendo cada época como un ajuste —más logrado que en la anterior— a las peculiares condiciones de existencia y a las exigencias de progreso, entendido como el desarrollo del ser nacional y en términos de preocupación social, en especial en la escuela francesa. En el orden político, el progreso fue conceptualizado como una marcha a la democracia, definida como principio que guiaba el desarrollo de la humanidad. En una perspectiva política, los románticos militaron a veces en la corriente nacionalista y conservadora, como fue en Alemania e Italia, en parte por ser países enfrentados a la agresión exterior y el problema de la unidad nacional. Otros, en cambio, sintieron la atracción del liberalismo, a veces con notas revolucionarias y aun socializantes y una actitud cosmopolita. Tal fue el caso del romanticismo francés, de fuerte influencia en el medio hispanoamericano, sobre todo en el romanticismo pionero del Río de la Plata. Acentuó los aspectos de rebeldía frente a la tradición, libertad y reforma social, haciendo un proceso de la sociedad, sus defectos y sus injusticias. La literatura dirigida a las masas y la misión

social del hombre de letras desembocaron en la afirmación de Victor Hugo de que el romanticismo y el socialismo son identificables.

Las fuertes conexiones con el catolicismo social al estilo de Lamennais, el socialismo humanitario de Pierre Leroux y el pensamiento de Saint Simon le dieron un fuerte tono social que también se transmitió a Hispanoamérica. Italia, a través de Mazzini, agregó al panorama romántico no sólo la exaltación de la libertad sino una idea de patria que superaba la nación de tierra donde se ha nacido, para definirla como un conjunto de vínculos espirituales que se daban a condición de que todos los ciudadanos tuvieran un nivel espiritual y material mínimo. De allí a la afirmación de Juan Bautista Alberdi de que la patria no es el lugar donde se ha nacido, sino la civilización y la libertad organizadas en él, no había más que un paso. El romanticismo español, cosmopolita y liberal, propagandista de la democracia política y la libertad religiosa también influyó en el medio americano, en especial por la voz de Mariano José de Larra.

Pese al amplio espectro ideológico, el romanticismo presenta un común denominador. Asumiendo un concepto orgánico de nación y entendiendo el progreso como dependiente de la voluntad humana, los románticos fueron conservadores o liberales, pero no en nombre de principios abstractos sino de la concreta realidad de una nación y una época. Con el sentido de originalidad de cada pueblo y debido a su componente historicista, el romanticismo escapó a la fatalidad de sus concepciones políticas y se movió con el convencimiento del poder transformador del hombre respecto de la sociedad y las instituciones, nota particularmente marcada en el romanticismo hispanoamericano.

LA VERSIÓN HISPANOAMERICANA DEL ROMANTICISMO

El romanticismo "consciente", que responde a una teoría estética, hizo su entrada en la década de 1830 y se desarrolló entre las de 1840 y 1860, con algunas manifestaciones tardías hasta 1890. No fue una irrupción brusca de nuevos gustos e ideas, sino en algún sentido una prolongación y maduración de tendencias que se habían manifestado inmediatamente después de la independencia. El proceso reconoce sus antecedentes a finales del siglo XVIII, y creció en un ambiente de grandes convulsiones sociales y políticas que borraron las fronteras entre ideólogos y literatos, todos proclamando la posibilidad de construir un destino americano con notas de un optimismo de raigambre iluminista. En cuanto a sus orígenes, fue fruto del impacto del pensamiento europeo no español, especialmente el francés y el inglés. Hubo grandes diferencias entre los países que poseían una tradición cultural importante de signo español, como México y Perú, y los que no estaban en esa situación, como el Río de la Plata. En el primer caso, la cultura colonial había producido notables expresiones y existía además un componente indígena incorporado al acervo nacional, lo cual explica que el romanticismo no llegara a producir transformaciones radicales ni una ruptura abierta con el pasado. En Colombia, que dio nombres ilustres al movimiento romántico, hubo una integración de la influencia española con la de otros países y se mantuvo una fidelidad a la lengua y la cultura recibidas. Por completo opuesto fue el caso del Río de la Plata, donde lo español había prendido con menor intensidad; fue por tanto un campo propicio para el desarrollo de un romanticismo fuertemente radical en cuanto a ruptura con el pasado español.

Aunque nacido por el impacto del movimiento romántico europeo, el latinoamericano no fue una corriente llegada de Europa y reproducida sin más, y desde sus inicios mostró rasgos definidos y diferenciados del europeo. Precisamente por estar entre sus postulados la exaltación de lo propio, nació la voluntad de crear una personalidad cultural que se manifestara incluso en Europa. Las "Rimas" del iniciador del movimiento romántico, Esteban Echeverría (1805-1851), de las cuales se vendieron 500 ejemplares en Cádiz y fueron objeto de una reedición, expresan esa intencionalidad.

En el medio americano el romanticismo no se enfrentó con una gran tradición clásica, pues el clasicismo no era en esas tierras una normatividad rígida, de modo que hubo más integración que enfrentamiento y un encauzarse hacia el tema político. Aun en lugares donde se libró una "batalla" literaria entre clásicos y románticos, como en Chile, las críticas al clasicismo eran dictadas por la intención política. Eran hombres que hacían literatura porque en su época y su medio ése era el me-

jor, si no el único, medio de señalar los males sociales, zaherir a los regímenes dictatoriales y difundir ideales de renovación. La primera generación romántica, nacida entre 1800 y 1825, actuó conscientemente sobre una base profrancesa y antiespañola que alimentó el antihispanismo larvado y la actitud beligerante frente a la tradición.

La nueva escuela literaria aparecía caracterizada por la vocación social y política de la literatura, en conexión con los problemas de la sociedad y su época, y atribuía a los hombres de letras y a los pensadores una misión regeneradora. En Argentina, Juan Bautista Alberdi (1810-1884) se encargó de caracterizar la literatura romántica como progresista, democrática y popular, pues no sólo encontraba en el pueblo su inspiración sino que se volcaba en él. Actitudes, tendencias y producciones románticas las hubo en todo el ámbito americano, pero la rioplatense fue la verdadera escuela romántica, constituida por una generación que compartió una misma formación, similares experiencias y anhelos, con fuerza suficiente como para proyectar su influencia en otros países. En Argentina, Uruguay y Chile predominó un romanticismo antihispanista y enfrentado con la tradición, y tal fue la preocupación por diferenciarse de la versión tradicionalista o conservadora del romanticismo que a veces se negaban a ser llamados "románticos" y preferían hablar de "escuela socialista" o "progresista" para no generar equívocos y dejar bien clara su actitud liberal y deseosa de liberarse del pasado. Los románticos eran intelectuales formados en la admiración por lo europeo, que habían tomado conciencia del abismo que los separaba del pueblo, al que supuestamente se dirigía su prédica. Ante esa toma de conciencia se habían dado dos actitudes: tratar de establecer los criterios básicos de una cultura americana que, sin renegar de lo que Europa podía ofrecer, se alejara de la imitación, o aplicar criterios europeos para atacar y juzgar el atraso y la barbarie enseñoreada en el medio local. El romanticismo procuró integrar ambos criterios, pues, partiendo de una crítica a la realidad sociopolítica existente, procuró elevarse a la definición de un estado de ser original.

Literariamente, el romanticismo fue una búsqueda de nuevas formas y temas americanos, aspecto en el que la novedad no era absoluta, ya que hombres como Andrés Bello (1781-1865) ya habían hecho de América una fuente de inspiración artística. No se exaltó el sentimiento en la medida del romanticismo europeo, pero fue fuente de inspiración del mismo modo que lo fue la emoción del paisaje. Hubo un verdadero vuelco de la poesía al paisaje nativo, las peculiaridades locales y los temas populares, que Esteban Echeverría cristalizó en su poema "La cautiva". Los románticos no descubrieron la naturaleza americana como fuente de inspiración, pero la incorporaron sistemáticamente a la producción literaria y la interpretación de la realidad social y política, y lo hicieron como uno de los fundamentos de su demanda de decisiones originales y apropiadas a la realidad. Fueron conscientes del impacto del medio en los rasgos del carácter nacional y la sociedad, como Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) se encargó de demostrar en su *Facundo*. La lucha del hombre contra las fuerzas telúricas, movidas por la voluntad de dominio, se convirtió en típica de la narrativa latinoamericana, en contraposición con la europea (Zum Felde, A., 1954, p. 86). Lejos de mostrar entusiasmo por el primitivismo de raigambre rousseauniana, los románticos americanos estaban empeñados en destruir la vida dominada por la naturaleza en la soledad rural, acabar con la barbarie e imponer el reinado de la civilización.

En la versión literaria del romanticismo fue relevante la influencia de Lord Byron con su exaltada ponderación de la libertad y el individualismo, visualizando el futuro como una ruptura de cadenas y dependencia. Ese individualismo no impactó, sin embargo, en las ideas sociales y políticas del romanticismo americano, y lejos de exaltar el individualismo antisocial, se expresaron siempre por la vigencia del orden social y las instituciones. La experiencia americana mostraba que era necesario contener las tendencias centrífugas, acabar con la anarquía y con los personalismos autoritarios, que eran los dos extremos del espectro político. Lo que se imponía como necesidad, más que exaltar al individuo frente a lo social, era construir y afianzar las instituciones, imponer un orden que diera un marco de contención a la libertad. Se acepta que hubo en los románticos una preocupación por lo social, que puede atribuirse a la influencia del socialismo utópico y de los movimientos de renovación del catolicismo, en especial el abate Lamennais. Hay postulaciones de esa fibra, como las ideas

de igualdad y fraternidad, la necesidad de una renovación profunda y moral, la confianza en la educación para llevarla a cabo y la voluntad de aplicar la ciencia a los problemas del bienestar y la riqueza nacionales. Pese a esta preocupación, las formulaciones en torno al problema social fueron vagas y el tema de la igualdad recibió un tratamiento supeditado al de la libertad. Por cierto hubo excepciones, como el chileno Francisco Bilbao (1823-1865), pero aun en esos casos no había propuestas concretas para hacer efectiva la igualdad que se proclamaba como ideal. Respecto a la reforma social, la idea fue realizarla desde arriba, sin arrebatos revolucionarios y a través de la educación, de acuerdo con el sentir de jóvenes intelectuales convencidos de constituir una élite con derecho a imponer sus opiniones asesorando a quienes detentaban el poder político.

El romanticismo indagó en el pasado con una actitud crítica, y sin sentir el atractivo de lo medieval que caracterizó a algunas versiones del romanticismo europeo, no se refugió en la evasión temporal ni espacial. Mientras que en el viejo continente el romanticismo trató de rescatar del pasado elementos tenidos como esenciales para la existencia de la nacionalidad, el hispanoamericano indagó en la historia para señalar las trabas al progreso que habían impedido por siglos la expresión de la personalidad nacional. En lugar de buscar en el pasado el rumbo a seguir, se indagaron los elementos negativos cuyo rechazo estaba dictado por la voluntad de progreso, y se los encontró en la tradición española y católica heredada. El concepto de la aceptación de la realidad histórica fue limitado a la convicción de que el producto de la historia en cuanto a costumbres y modo de ser de un pueblo es apenas un dato a tener en cuenta a los fines de ejercer una acción transformadora. Lejos de aceptar pasivamente el presente que la historia había forjado, se erigieron frente a él en actitud reconstructiva y de revisión, conforme a un ideal de lo que los países debían ser. En una clara reelaboración de los principios del romanticismo europeo, la realidad era un dato del conocimiento para dar mayor eficacia a la acción transformadora.

Viendo al pasado español como fuente de los males, como el obstáculo a superar si se pretendía realizar un auténtico destino americano, se levantó la bandera de la emancipación cultural. Zea ha afirmado que la lucha contra el pasado español fue entendida como parte del enfrentamiento que en la Europa misma tenía lugar entre las fuerzas del oscurantismo y del progreso (Zea, L., 1965, p. 54), y la simpatía de los románticos americanos hacia los españoles liberales que luchaban contra la España despótica es prueba del acierto de esa afirmación. En términos americanos esa antinomia tuvo variedad de formulaciones, como la de civilización y barbarie, que popularizó Sarmiento, o la preferida por Bilbao en términos de catolicismo contra republicanismo. De lo que no puede dudarse es de la intensa conciencia histórica de los románticos y, como en Europa, para América también el XIX fue el siglo de la historia, con una abundante producción de autores románticos de filiación historicista, como Juan Vicente González (1810-1866), Vicente López (1815-1903), Bartolomé Mitre (1821-1906), Victoriano Lastarria (1823-1869), Benjamín Vicuña Mackenna (1831-1886), entre otros.

Lo que se pretendía poner a salvo mediante la superación del pasado español era la posibilidad real de progreso. Los románticos proclamaron la inexorabilidad del progreso, en una honda preocupación política que hacía de la nación el sujeto del proceso y de la libertad la condición necesaria. Convencidos de que el progreso sólo se da en los pueblos libres y de que se es libre cuando se conquista la independencia de la razón, afirmaron que no era una opción sino una condición que hacía a la existencia misma como nación de un país. El romanticismo fue el despertar de la búsqueda de un progreso original, que no imitara simplemente a Europa, aunque el europeísmo de base de la generación romántica terminó por poner en peligro ese propósito. Por definición el progreso era visto como el desarrollo de la propia personalidad nacional, y ello hizo de la búsqueda de originalidad un rasgo decisivo del movimiento. La intención se refería a la búsqueda de una cultura propia y una fórmula de organización política adecuada a la realidad, apoyada en la creencia de que las buenas intenciones de la generación liberal anterior se habían perdido en medio de una corriente de planes utópicos, dadas las condiciones reales del país. Hubo una propuesta radical de definir una cultura propia a través de la ruptura de lazos con lo español, y hasta el idioma fue visto como elemento de liberación. Esa intencionalidad fue notable en el romanticismo

rioplatense, con las propuestas de Alberdi y Sarmiento de adoptar modos de expresión propios, relegando la importancia dada a la corrección en el uso de la lengua. También la filosofía fue objeto de reflexión en este aspecto, y se sugirió que debía tener originalidad y función práctica, en forma de una reflexión sobre los problemas nacionales y sus posibles soluciones. Sin embargo, en general, los románticos fueron poco dados a la filosofía y el propio Alberdi, que brilló en el firmamento filosófico de su generación, después de su *Fragmento preliminar al estudio del derecho* no volvió a ocuparse de temas filosóficos.

LIBERALISMO Y ROMANTICISMO

En Hispanoamérica el romanticismo tuvo un matiz predominante político y en general fortaleció la corriente ideológica liberal, esforzándose por darle mayor realismo y superar la democracia puramente formal. La identificación entre liberalismo y romanticismo ya estaba presente en las ideas del introductor del movimiento, Esteban Echeverría (1805-1851). Esta identificación tiene mucho que ver con el hecho de que el romanticismo entró en América cuando en Europa ya estaba en su culminación, y de que desarrolló teorías literarias y políticas que exaltaban la libertad, la democracia y el predominio de lo social. En los tres países en los que fue un fenómeno organizado y predominante, Argentina, Uruguay y Chile, el romanticismo se identificó totalmente con el liberalismo en lo político y la crítica siempre se refirió al rasgo utópico y a las modalidades políticamente adoptadas, pero quedó a salvo el contenido. Muchas fueron las plumas de autores que militaban en la corriente romántica y que se pusieron al servicio de la causa contra el despotismo, como la de Francisco Bilbao en Chile, Juan Montalvo en Ecuador y Domingo Faustino Sarmiento en Argentina. Fue claro el compromiso de esta corriente en los dos grandes movimientos contra el orden autoritario y tradicional, la lucha contra el gobierno de Juan Manuel de Rosas en Argentina y la Reforma emprendida en México por Benito Juárez. También se vinculó a manifestaciones anticlericales, antiesclavistas y anticonservadoras, acentuando fuertemente el tema de la libertad y la democracia, con lo cual su identificación con el liberalismo político resultó inevitable. La presencia de algunos románticos que políticamente fueron conservadores, como Rafael Núñez en Colombia, son excepciones que no amenazan la identificación fundamental con el liberalismo.

Los románticos tuvieron una concepción integral de la libertad y la entendieron como dueña de múltiples facetas, aunque la decisiva era la libertad de pensamiento, a su vez posibilitada por un régimen de libertad política. Aspiraban a superar el clásico conflicto que bajo distintas denominaciones se repetía en todos los países latinoamericanos entre liberales y conservadores, y se proponían formular una suerte de síntesis para establecer los principios básicos de una convivencia nacional. Pese a ese propósito, nunca renegaron de los principios del liberalismo; su concepción del estado, la defensa de los derechos individuales, la preocupación por la libertad, el tratamiento de la democracia como el régimen político que corresponde a un estado de libertad y derecho son algunas de las coincidencias de fondo entre romanticismo y liberalismo. Sin embargo, su adhesión al ideario liberal se apartaba de los excesos del individualismo antisocial y la libertad entendida de modo anárquico.

Se puso en evidencia la voluntad de superar el excesivo formalismo del pensamiento liberal posterior a la independencia, en especial en torno al tema de la democracia. Aunque formados en ese ideario, los románticos estaban dotados de un sentido realista que les indicaba la imposibilidad de una democracia como la proclamada por el pensamiento revolucionario. Sentaron el principio de correspondencia entre el grado de desarrollo cultural y la forma política del país y siempre afirmaron que no se trataba de aspirar a una democracia plena sino a una democracia posible. Pretender la primera era abrir el camino al despotismo, a la manipulación de las masas ignorantes y, por tanto, destruir la libertad, considerada siempre como valor supremo. La democracia se realizaría por la educación y la reforma política, a cargo de una élite que rechazaba la vía revolucionaria, aunque proponía una tarea revolucionaria en esencia: transformar la mentalidad del hombre para que se identificara con el progreso y la libertad. En tal sentido, las ideas del romanticismo hispanoamericano se convirtieron en lo opuesto a las formulaciones del romanticismo historicista de raíz alemana.

Otro aporte importante fue la concepción de una democracia integral, que trascendía lo político involucrando otras esferas de la vida social, como la económica. Pudo haber sido más significativo este aporte, pero no lo fue. Las formulaciones fueron afectadas por el insuficiente desarrollo del concepto de igualdad y el acento puesto en la concepción liberal del estado, inconciliable con la propuesta de derechos económicos o el desempeño, por parte del estado, de funciones en el ámbito socioeconómico, como lo exigiría una democracia económica al estilo de la sugerida por Esteban Echeverría.

Una preocupación central del romanticismo liberal fue la de elaborar una constitución que expresara la realidad y las costumbres, previamente reformadas por el poder de las ideas. Defendía la idea de una constitución formativa, y ese concepto es el que más elocuentemente expresa el carácter híbrido del historicismo hispanoamericano, que procuraba conciliar la aceptación del hecho históricamente dado con los ideales racionalmente formulados. El optimismo romántico se expresa en la idea de la misión que cabría a América en el futuro de la democracia, optimismo exagerado si se tiene en cuenta que, según el diagnóstico de la realidad llevado a cabo a la luz del devenir histórico, América aparecía, por el momento, como una negación de la libertad y la democracia.

La identificación con el liberalismo fue intensa en la generación argentina de 1837, estructurada en torno al Salón Literario y luego reagrupada en forma militante en la Joven Argentina. Los jóvenes de esta generación sentían simpatía por los unitarios, que encarnaban el liberalismo, aunque repudiaban su utopismo y afirmaban superar el enfrentamiento entre unitarismo y federalismo. Se propusieron definir una personalidad nacional y formular un régimen político acorde con la realidad y con la necesidad de progreso. Animados por un fuerte prejuicio antihispánico, éste tuvo peso en el momento de pensar el tema del progreso, pieza clave de la ideología generacional al que la adhesión fue permanente y sincera. Entendido el progreso como el desarrollo de las peculiaridades nacionales, ese concepto se vio comprometido por la idea de que progresar es civilizarse y que Europa es el centro de la civilización. El sujeto del progreso es la nación, y la condición absoluta para desarrollarlo es la libertad. Los románticos lo entendieron como un desarrollo evolutivo y pacífico del principio democrático, rechazando el cambio violento y la opción revolucionaria.

La generación uruguaya de 1840 hizo suyas las ideas procedentes de Buenos Aires, que se tornaron militantes por la presencia de la emigración argentina. Hubo una adhesión a los principios del liberalismo, y los románticos irrumpieron en escena con un programa de emancipación cultural, destrucción de las instituciones tradicionales y la sustitución de las mismas otras adecuadas a la realidad del país. Los acontecimientos políticos empujaron a esta generación a la acción, y ese intenso compromiso con la política fue el que parcialmente impidió una labor intelectual profunda y continuada. Hubo un elemento de templanza y equilibrio en comparación con Argentina, pues la gran figura de la generación romántica uruguaya, Andrés Lamas (1817-1891), fue un liberal que conservó su postura de hombre católico y tuvo actitudes moderadas. Aunque se afirmaba la necesidad de romper con el pasado, establecer la democracia y formular una legislación de sello nacional, la hispanofobia que difundían algunos exiliados argentinos no prendió con fuerza.

Chile brinda otro ejemplo de identificación entre romanticismo y liberalismo. Allí las ideas románticas irrumpieron en un ambiente político de excepción, por la estabilidad de que gozaba el país. No había en esa época un apego notable a la cultura, pero sí al orden, de modo que el país se perfilaba como un remanso de paz y trabajo, lugar de refugio de los exiliados argentinos. Hubo además una preparación del ambiente dominada por el sentido de equilibrio, atribuible a la acción de dos precursores, el español José Joaquín de Mora y el venezolano Andrés Bello. El primero era un liberal que respetaba los principios básicos de la formación española, y Bello un tradicionalista que sin embargo estaba dispuesto a aceptar las novedades, entre ellas el romanticismo literario, y se oponía enfáticamente a las instituciones y costumbres de la colonia que no admitían el libre desarrollo intelectual y artístico. La generación romántica chilena de 1942 fue liberal, progresista y antihispanista y su llamado fue al nacionalismo literario y la defensa de la democracia, con el objetivo de construir un país libre en todos los órdenes, en especial del pensamiento. Como en Argen-

tina y Uruguay, el romanticismo chileno creía que la democracia, régimen de la libertad, era fruto de un proceso de transformación de las costumbres a través de la educación. El entusiasmo liberal no hizo perder nunca de vista el orden como un bien a lograr, y jamás fue olvidado el temor a la anarquía y al caos institucional. En Chile hubo un claro enfrentamiento político entre la juventud que se oponía al régimen conservador, que había logrado un orden institucional excepcional, y los que lo defendían. Aun las llamadas "polémicas literarias" tuvieron un fuerte tono político, acentuado por la participación de los emigrados argentinos, en especial Sarmiento. Los logros del gobierno conservador y su gran solidez explican que en Chile la oposición se radicalizara y apareciera una tercera forma de militancia entre los románticos: el radicalismo de notas socializantes que representa Francisco Bilbao.

Bilbao cuestionó los fundamentos del orden político existente y se apartó de la adhesión ideológica al liberalismo. Protagonista de un apasionado ataque al pasado colonial y la religión católica, a la que denunciaba como autoritaria, fue más allá y llegó a cuestionar el derecho de propiedad. Esto ocurría por primera vez, y aunque Bilbao fue poco leído y carecía de ideas claras, las que expresó fueron suficientes para despertar la alarma de amplios sectores. Elogiaba la revolución de independencia por democrática y liberal, pero afirmaba que la educación y el bienestar material son condiciones de la vida humana que el estado tiene la obligación de asegurarle a cada hombre.

Pese a excepciones como la mencionada, la vinculación entre romanticismo y liberalismo tiene escala continental. Cecilio Acosta (1818-1881), cabeza del liberalismo venezolano, fue también una figura del romanticismo que se destacó por su oposición al despotismo y la exaltación de los valores de libertad y progreso. En Colombia hubo también énfasis en la libertad, pero la figura más destacaba del periodo, José Eusebio Caro, fue políticamente conservador y Rafael Núñez un romántico liberal en su juventud, que se volvió contra el liberalismo por considerarlo ajeno a la índole americana. En México, el romanticismo se opuso políticamente al conservadurismo y expresó con vigor ideales reformistas e intentos de mexicanización de la cultura. El periodo de auge del romanticismo, entre 1844 y 1867, fue en México de intensas convulsiones internas por el enfrentamiento con Estados Unidos, que amenazaba la unidad territorial, y la presencia francesa. El romanticismo mexicano se estructuró en torno a la figura de Ignacio Ramírez (1818-1879) y Guillermo Prieto (1818-1897). Ramírez adoptó una posición radical que se podría comprar con la de Bilbao en su intenso anticlericalismo y el énfasis en la reforma de la juventud en el marco de un liberalismo radicalizado. En general, los románticos mexicanos actuaron adheridos a un liberalismo fuertemente antihispánico y exaltador de la originalidad mexicana, así como de la búsqueda de una esperanza de redención en los estratos populares.

En Perú, en cambio, el romanticismo puso el acento en la colonia, como lo expresa Ricardo Palma (1833-1919), con una literatura relativamente despojada de intenciones políticas. Hubo ciertas influencias radicales, determinadas por la presencia de algunos chilenos como Bilbao, pero en términos generales el romanticismo político peruano ponderó la libertad dentro del orden y el respeto a las instituciones, como fue el caso de Francisco de Paula Vigil (1792-1875).

EL LEGADO

El romanticismo fue un fenómeno complejo que proclamó ciertas ideas fundamentales en cuanto al pasado, lo nacional, el progreso y el porvenir democrático de América. En lo político se expresó como voluntad de establecer un sistema conforme a los antecedentes y la realidad del país, afirmando la libertad como meta y principio de la acción social, y al pueblo como objetivo de la política, aunque no su agente directo. En definitiva el romanticismo fortaleció y renovó la corriente ideológica liberal, con una tímida superación del individualismo liberal y la insinuación de un organicismo social, pero sin alterar profundamente el esquema de fondo. Fue un romanticismo reformado por la realidad americana y también por el racionalismo de la generación romántica, inevitable en una generación formada en la confianza en las ideas. La aceptación de la realidad histórica fue limitada y, como ya se ha afirmado, entendida como un dato a tener en cuenta para llevar a cabo en forma eficaz la transformación deseada.

Los románticos no fueron pensadores absolutamente originales ni pretendieron serlo. Tuvieron plena conciencia de ser difusores de nuevas tendencias del pensamiento europeo, y su mérito viene dado por la búsqueda del modo de realizar esas ideas conforme con las condiciones del medio nacional. Se debatieron entre varias tensiones, como lo fue que, formados en los principios del liberalismo, estaban incapacitados para aceptar una realidad que lo negara, por mucho que fuera resultado del tan proclamado modo de ser de un pueblo. Igualmente conflictiva fue su actitud frente a la democracia, en la que creían con muchas reservas, sin poderla negar por estar inserta en la tradición ideológica de la revolución de independencia, de la cual se sentían y proclamaban herederos. Lo mismo puede afirmarse en cuanto al intento de originalidad, pues el antihispanismo los llevaba a rechazar elementos culturales y políticos que podrían haber ayudado a los fines de definirla. El intento fue sólo parcialmente logrado, pero debe reconocerse la voluntad de superar el pasado de luchas civiles, anarquía y despotismo y crear confianza en el propio destino. Fueron los pensadores románticos los que proclamaron, como una verdad en política, que un país no elige la forma de gobierno que desea, sino la que recibe de sus antecedentes, elementos humanos y recursos.

BIBLIOGRAFÍA: Anderson Imbert, E., 1954; Brinton, C., 1966; Carrilla, E., 1958; Lovejoy, A., 1942; Matsushita, M.P. de, 1985; Pérez Amuchástegui, A.J., 1971; Sánchez, L., 1973; Zea, L., 1965; Zum Felde, A., 1954.

18. EL KRAUSISMO

Katya Colmenares Lizárraga

INTRODUCCIÓN

La tradición filosófica española ostenta la autoridad casi exclusiva en cuanto al desarrollo del krausismo. Su autoridad se funda no solamente en la prolija producción de textos de difusión que tiene sobre el tema, sino en que los padres del krausismo español estudiaron la obra de Krause directamente del alemán, cosa que no sucedió ni lejanamente en América Latina. Ahora bien, no obstante el krausismo español fue una de las expresiones más maduras y difundidas del krausismo en general, hay que señalar que no fue la única, y lo más importante para nuestro tema: tampoco fue la más influyente en América Latina.

Estudios recientes como los de Sánchez Cuervo y antes Enrique M. Ureña han intentado redimensionar los alcances del krausismo español y abrir nuevos horizontes con respecto al estudio de Krause y el krausismo en general. En el presente trabajo retomaremos algunas de sus reflexiones.

Nuestro breve ensayo tendrá dos partes fundamentales. En primer lugar haremos una breve y esquemática reconstrucción de los diversos cauces que tomó la llegada del krausismo en nuestro continente. Nos interesa hacer notar la dificultad de la exposición del tema precisamente porque el llamado "krausismo latinoamericano" fue una construcción erigida desde notas muy diversas. En segundo lugar intentaremos dar un breve esbozo de la repercusión del krausismo en América Latina, así como de algunos de sus más importantes exponentes.

ANTECEDENTES

Una de las preguntas que nos hemos hecho al comenzar nuestra investigación es ¿por qué los académicos de las facultades de derecho en América Latina, hombres de la clase política, vieron en las ideas krausistas una alternativa para el desarrollo de nuestros jóvenes países a mediados del siglo XIX? Esto es, ¿por qué se fomentó el estudio del krausismo y no, por ejemplo, del hegelianismo?; ¿por qué Krause y no Hegel? Intentaremos indicar algunas ideas a este respecto, pero para ello tomaremos la vía cronológica de la llegada del krausismo en nuestro continente, enfatizando el desarrollo de las ideas fundamentales de los pensadores que tomaron parte en esta historia.

KRAUSE

Karl Christian Friedrich Krause nace el 6 de mayo de 1781 en Eisenberg; en 1801 se doctora en Filosofía en la Universidad de Jena, en donde tuvo como profesores a Fichte y a Schelling. Entre 1802 y 1804 imparte clases simultáneamente que Hegel en la misma universidad y en 1805 se inicia en la masonería.

Krause perteneció a la época dorada del idealismo alemán y, no obstante que publicó en vida una extensa obra —incluso mayor a la de sus contemporáneos Hegel y Schelling— hallaría poco reconocimiento en Alemania.

La vida de Krause transcurrió "entre el infortunio y la desgracia" (Jiménez García, A., 1986, p. 38). Padre de doce hijos, su situación económica fue siempre muy precaria; y fracasó en todos sus intentos de conseguir un nombramiento como profesor ordinario en alguna universidad alemana. La oposición de Schelling a su filosofía y la persecución que sufrió por parte de la masonería[1] se convirtieron en verdade-

[1] Orden Jiménez nos dice que todos los esfuerzos de Krause "por reformar la masonería y fundar en y desde

ros obstáculos, no sólo para su actividad docente, sino para su misma sobrevivencia.

En 1831 en Gotinga Krause es acusado junto con sus discípulos de pacto con el comité revolucionario de París por lo que tiene que abandonar la ciudad. Su alumno Ahrens, de quien hablaremos más adelante, huye a Bruselas, mientras que él se instala en Munich donde fallece un año después.

La obra de Krause es vastísima no sólo en cuanto al número de textos sino también en lo que se refiere a temas y áreas de estudio. Entre sus obras más importantes se cuentan *El ideal de la humanidad* (1811) y *Lecciones sobre el sistema de la filosofía* (1828).

La obra de Krause tendrá como una de sus notas fundamentales el haber desarrollado un completo sistema de la ciencia que se funda en una metafísica de corte "panenteísta". Esto quiere decir que en el sistema de Krause el mundo es distinto de Dios, *no es* Dios, sino que *está en* Dios. Dios, como Ser Supremo estaría por encima del mundo, trascendiéndolo. Lo anterior no es poca cosa para la epistemología y plantea una diferencia sustancial con respecto al sistema hegeliano.

La filosofía de Krause, conocida como "racionalismo armónico", desarrolla un método de la ciencia que consta de dos momentos claramente determinados: el analítico subjetivo y el sintético objetivo. Para Krause habría tres tipos de conocimiento posibles: el del mundo exterior, el de los otros espíritus y el de nosotros mismos. Este último, el yo, constituye para Krause el único conocimiento que se nos presenta de manera inmediata y por tanto el verdadero comienzo de la ciencia:

Si puede haber algún conocimiento del comienzo de nuestra ciencia, sólo puede ser aquel en el que nos conocemos a nosotros mismos; y de aquí resulta la tarea fundamental para el comienzo de la ciencia humana, la tarea de mirarse a sí mismo o de analizar la intuición del yo (Krause, K.C.F., *Vorlesungen über das System der Philosophie,* en Jiménez García, A., 1986, p. 35).

Se trataría entonces de ascender hacia el contenido del yo. Del análisis del yo se desprenden tres ideas genéricas que están presentes en el yo: La Naturaleza (en el cuerpo), el Mundo Espiritual (en el espíritu) y la Humanidad (en el hombre). Estas tres ideas genéricas tienen como fundamento a Dios, Ser Infinito, Absoluto y Supremo, que funge como razón última y principio (Krause, K.C.F., en Orden Jiménez, R.V., 1996, p. 78). A partir de aquí comenzaría la segunda parte del sistema: la sintética. Al contrario de la parte analítica, la sintética "desciende del todo a las partes" (Jiménez García, A., 1986, p. 51).

La sintética "comprende así todo el razonamiento que el pensamiento puede hacer sobre el conjunto de las cosas fundándose en el principio infinito y absoluto de la ciencia. Se trata de saber cuál es la naturaleza de Dios, cuáles son sus atributos ontológicos y morales, y cómo unos se ligan con los otros. Se trata de saber qué contiene la esencia divina, cuáles son las relaciones entre Dios y el mundo, cuáles son las propiedades y los diversos aspectos del universo, cuáles son los caracteres del espíritu, de la naturaleza y de la humanidad, cuáles son los principios de la cosmología y de las ciencias particulares que caen bajo su dominio" (Tiberghen, 2004, pp. 471 ss.).

Una de las diferencias más importantes entre el idealismo absoluto de Hegel y el racionalismo armónico de Krause, como bien señala Jiménez García, es que en Krause lo individual, aunque dentro de Dios, se distingue esencialmente de él (Jiménez García, A., 1985, p. 55), además de que Dios guarda siempre una cierta exterioridad con respecto al mundo.

En la obra *El ideal de la humanidad* Krause desarrolla una teoría de la sociedad basada en su doctrina panenteísta, que se despliega como una estructura de la Humanidad Ideal (Ureña, E.M., 2007, p. 75). En este texto Krause desarrolla la idea de que habrían dos tipos de "alianzas" o "asociaciones": las asociaciones básicas de vida y las asociaciones para la realización de los fines racionales humanos. Las primeras se extienden desde la persona individual a través de la familia, el pueblo o las asociaciones de pueblos. Las segundas se refieren a la religión, el derecho, la virtud, la belleza, la ciencia, el arte y la educación. Cada una de estas asociaciones, aunque autónomas, se entrelazan armónicamente en virtud de crear la Alianza de la Humanidad. Dicha alianza tiene una triple finalidad:

ha de velar por la vigencia de la autonomía de cada una de las otras asociaciones; ha de velar por

ella una *Alianza de la humanidad* no dieron el fruto esperado y fueron incluso mal aceptados por una parte de los masones (*véase* Orden Jiménez, R.V., 1996).

el dinamismo de las interrelaciones armónicas entre todas ellas; ha de fomentar en todas siempre comenzando por las personas individuales, lo que Krause llamaba lo puramente humano (*idem*).

Años después el alumno de Krause, Heinrich Ahrens (1808-1874), publica *La teoría orgánica del Estado en su base filosófico-antropológica*, con este texto se inaugura explícitamente la relación entre el *Ideal de la humanidad* y la *Filosofía del derecho* de Krause. Esta relación nos interesa particularmente para dar cuenta de las ideas krausistas que permearon en nuestro continente.

Con estas brevísimas notas sobre la filosofía de Krause podemos comenzar a dar cuenta de las dos vertientes que tomó el krausismo en América Latina. En primer lugar por el lado de la filosofía del derecho se retomaron las ideas desarrolladas por Ahrens desde el *Ideal de la humanidad* de Krause; y en segundo lugar se retomó el aspecto metodológico y epistemológico de Krause a partir de la obra sobre la *Lógica* de Tiberghien, alumno de Ahrens.

AHRENS

Heinrich Ahrens nace en Salzgitter, cerca de Hannover en 1808. Ahrens estudia en la Universidad de Gotinga, mismo lugar en el que conoce a su maestro Krause. En 1831 tiene que huir a Bruselas por sus ideas liberales, donde comenzará a dar clases años después. En Bruselas tendrá como alumno a Guillermo Tiberghien, figura clave para nuestro tema, como veremos más adelante.

Ahrens, fiel alumno de Krause, dedicó toda su vida a la difusión de la obra de su maestro, logrando contagiar del mismo entusiasmo a sus propios alumnos. Su obra se propuso hacer accesible el complejo sistema de Krause a partir de textos de divulgación, entre los cuales destacan: *Curso de filosofía* (1836) y *Curso de derecho natural* (1838). Los temas que trata se refieren principalmente a cuestiones de filosofía del derecho y filosofía política. A diferencia de la obra de Krause, la obra de Ahrens sí fue traducida al castellano. La primera traducción del *Curso de derecho natural* (originalmente escrita en francés) fue realizada por Navarro Zamorano en 1841 y podríamos decir que con esta obra se inaugura la entrada del krausismo en España.

Llama la atención el hecho de que la primera recepción española de esta doctrina se diera en el campo de la filosofía del derecho. Al parecer después de la independencia de las colonias españolas tras la entrada de Napoleón en España, la naciente burguesía necesitaba fundar su poder, ya no en la iglesia ni en la aristocracia feudal, sino precisamente en la razón (Abellán, 1971, pp. 163-165, en Jiménez García, A., 1986, p. 62). De ahí que surgiera la necesidad de buscar una nueva fundamentación del derecho. Otra cuestión digna de ser tomada en cuenta es por qué España se sirvió del pensamiento alemán y no del francés para llevar a cabo dicha tarea. Después de la revolución francesa Francia aparecía vulgar y popular a los ojos de España. Por otra parte, Alemania comenzaba su recuperación y se elevaba intelectualmente a través del renombre que adquirieron sus universidades; de esta manera Alemania simbolizaba para España lo desarrollado y lo racional. Con la derrota de Napoleón, España se cerró a la influencia cultural francesa y buscó un vínculo directo con Alemania, de ahí que procurara formar a sus intelectuales en las prestigiadas universidades alemanas.[2]

En América Latina había pasado algo similar. Los criollos que quedaron como dirigentes políticos después de las independencias latinoamericanas buscaban un pensamiento que les permitiera desarrollarse independientemente de la corona española. El krausismo de Ahrens se presentó como una oportunidad para fundar la construcción de los nuevos estados en la razón.

Veamos cómo empieza la difundida obra de Ahrens, el *Curso de derecho natural*:

> La Filosofía del derecho, o Derecho natural, es la ciencia que expone los principios cardinales del derecho, concebidos por la razón y fundados en la naturaleza del hombre, considerada en sí misma y en sus relaciones con el orden universal de las cosas (Ahrens, 1873, p. 1).

La obra de Ahrens intenta exponer sistemáticamente las ideas de Krause en lo que se refiere al tema de la filosofía del derecho, para ello comienza con una introducción histórica

[2] Éste va a ser el caso de Sanz del Río, quien fue enviado a Heidelberg durante dos años, para poder ocupar una plaza de docente en España.

en la que muestra las limitaciones y virtudes de los distintos sistemas filosóficos y concepciones del derecho anteriores a Krause. Desde esta reflexión nos sugiere la idea de que el destino moral del ser humano solamente puede realizarse socialmente en la historia cuando el individuo se asocia armónicamente en las distintas esferas de un mismo organismo social. En esta concepción tanto el interés colectivo como el individual tienen dignidad propia. En este sentido por medio del derecho se intentaría lograr la armonía entre uno y otro ámbito, garantizando el desarrollo de las distintas esferas:

[El Derecho] debe de garantizar, para ello: la autonomía o "*independencia relativa*" de cada esfera cultural, de forma "que sea respetada en su existencia y su actividad propia"; la "*coexistencia*" de todas ellas, de manera que ninguna transgreda "los limites trazados por la ley en interés de todos", ni interfiera "en la esfera de acción de ninguna otra"; debe además proporcionar "*asistencia*" a las esferas que lo requieran (Sánchez Cuervo, A.C., 2003, p. 53. Sánchez Cuervo cita fragmentos del *Curso de derecho natural* de Ahrens, párr. XIX).

En perfecta concordancia con la doctrina panenteísta, la figura del Estado de la que nos habla Ahrens es un instrumento práctico-político del derecho que "proporciona a cada esfera social las condiciones necesarias para su existencia y desarrollo, sin intervenir en su organización interna" (*ibid.*, pp. 53-54). Con lo anterior Ahrens habría pretendido ir más allá de Hegel, para quien el Estado absorbe dentro de sí las esferas sociales.

Antes de pasar al siguiente tema queremos poner de relieve que para Ahrens no obstante el derecho era el principio regulador y coordinador de la cultura humana, la política tenía un papel fundamental y nada secundario para la construcción del "Ideal de la humanidad", ya que era precisamente en la política donde teoría y praxis se encontraban con los medios propios para su realización.

[La política] puede ser definida, pues, como la doctrina de los principios y los medios de la reforma sucesiva del Estado (Ahrens, 1873, cap. II, p. 313, en Sánchez Cuervo, A.C., 2003, p. 55).

En este punto en particular el krausismo de Ahrens pareciera haber superado la filosofía hegeliana, ya que Hegel sólo vio en el derecho, y no en la política, el modo de llevar al ámbito de la efectividad la verdad del sistema.

Es posible que nuestros pensadores latinoamericanos receptores de las ideas krausistas hayan pasado por alto esta importante consideración de Ahrens. Pues en muchos casos se pensó ingenuamente que la mera implementación de las "constituciones modernas", ya fueran la francesa o norteamericana, bastaría para modernizar a nuestros países.

TIBERGHIEN

Guillermo Tiberghien (1819-1901), figura principal del krausismo belga, nace en Bruselas. Estudia filosofía en la Universidad Libre de su ciudad natal. Nos interesa este autor por la influencia que tuvo en América Latina. Entre sus obras más importantes se cuentan: *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos* (1844), *Lógica. La ciencia del conocimiento* (1865) e *Introducción a la filosofía y preparación a la metafísica* (1868).

Tiberghien fue no sólo un académico sino también un hombre de acción, dos veces rector de la Universidad, militó en el Partido Liberal y desempeñó diversos cargos públicos. La obra de Tiberghien se propone engrandecer la figura de Krause, intentando mostrar la superioridad de su sistema con respecto a los producidos en la historia:

Para nosotros, que hemos pasado revista hace veinte años a todos los sistemas antiguos y modernos, la doctrina de Krause no es solamente un progreso, sino una innovación (Tiberghien, en Jiménez García, A., 1986, p. 64).

Quizá la obra de Tiberghien más conocida y debatida en América Latina, especialmente en México, fue la llamada *Lógica. La ciencia del conocimiento*. Es necesario apuntar que la versión de la obra que circulaba en nuestro continente contenía la mitad de páginas que la original. El traductor simplemente amputó la obra, extrayendo partes aquí y allá y sustituyéndolas con sus propias interpretaciones del texto. Siendo así que lo que resultó fue un texto que, aunque mantenía la estructura original, había cambiado el contenido. Ésta es la triste constante en la historia de la filosofía en América Latina, pero creemos necesario de-

cirlo precisamente para comenzar a saldar cuentas con el pasado.

En la *Lógica* Tiberghien expone la metodología original de Krause que conjuga armónicamente la analítica y la sintética:

El método tiene dos partes esencialmente distintas y opuestas, porque el espíritu humano posee dos medios fundamentales de conocer la verdad: la intuición y la deducción; de los que proceden el análisis y la síntesis (Tiberghien en Sánchez Cuervo, A.C., 2004, p. 194).

Tiberghien afirma que con su método Krause habría superado tanto al criticismo kantiano que quedó encerrado en la subjetividad, como al idealismo absoluto hegeliano que desemboca en una justificación de la realidad.

Tiberghien también fue ampliamente conocido por sus críticas al positivismo, mismas de las que se sirvieron algunos autores latinoamericanos para contrarrestar la influencia positivista tan difundida en nuestro continente. Veamos un texto del autor a este respecto:

El positivismo es un tejido de contradicciones. Comte sólo admite lo positivo, y pretende un ideal social fuera de la historia: lo real, y formula una concepción estética fuera del realismo: lo relativo, y afirma la verdad absoluta de su doctrina, con exclusión de toda otra: lo sensible, y busca las leyes estáticas y dinámicas fuera de las sensaciones, los hechos o los fenómenos, y en todas partes se expresa bajo la forma de proposiciones universales y categóricas; lo útil, y funda una moral que subordina la utilidad al deber (Tiberghien en Sánchez Cuervo, A.C., 2004, p. 227).

KRAUSISMO EN AMÉRICA LATINA

La implantación de las ideas krausistas en nuestro continente se llevó a cabo con la pretensión de modernizar a la sociedad latinoamericana. El krausismo se presentaba como una oportunidad de instaurar la ilustración europea acuñando los valores de la modernidad en el nuevo mundo recién liberado del yugo español.

La importación del krausismo significaba "la aceptación de la racionalidad filosófica, independiente de la razón teológica; la afirmación de la autonomía del individuo, pero entendido como parte de la sociedad; una acentuación fuerte del talante ético, deducido de la emancipación de toda esclavitud y autoridad; y la búsqueda de una religiosidad conjugada correctamente con el uso de la razón: *Fides quaerens intellectum* (fe que busca entender)" (Beorlegui, C., 2004, p. 248).

Después de que las colonias lograron su independencia, los criollos secuestraron la dirección del proceso y comenzaron a establecer regímenes políticos conforme a los utilizados en las naciones europeas consideradas "más avanzadas". Lo anterior significó la exclusión de la mayor parte del pueblo en todo el continente.

Los regímenes recién formados, que prometían el cambio y mejores condiciones para la población, se tradujeron en una transferencia de privilegios de la corona española hacia la oligarquía criolla. La independencia perpetuó la miseria de los pueblos latinoamericanos y continuaron los levantamientos a todo lo largo del continente, mismos que produjeron muy pronto el fracaso de los intentos políticos de las élites.

El diagnóstico que hizo la oligarquía criolla sobre el fracaso y la desestabilización política concluyó que América Latina no podría desarrollarse hasta no erradicar la atrasada herencia española y producir en nuestro continente una copia de naciones como Francia o Inglaterra según el caso. De este modo se afianza la idea de que lo propio, lo nativo es mediocre e inferior por definición, y al contrario se exalta y sobrevalora lo europeo. Las naciones latinoamericanas dirigidas por las oligarquías criollas surgen a la vida independiente con conciencia colonial (Bautista, J.J., 2007, p. 201), por ello se buscó siempre importar modelos de pensamiento en lugar de producirlos. Cuando fracasaron los modelos franceses o ingleses, entonces se recurrieron a los norteamericanos, "en ambos casos se imitaron formas extrañas, mientras se cerraban los ojos a la realidad iberoamericana" (Gómez-Martínez, J.L. en Rodríguez de Lecea, T., 1989, p. 56). Pero a pesar de todos los esfuerzos de modernización, sólo se lograron pobres resultados; muy distantes de los esperados.

La primera reacción fue pensar que la realidad latinoamericana estaba mal por culpa del atraso intrínseco de los indios, no se les ocurrió que las teorías utilizadas eran insuficientes, erróneas o sólo aplicables para Europa. El velo consistía en pensar que lo europeo

era intrínsecamente universal. Sin embargo el desfase que existía entre la teoría y la realidad era tan acentuado que poco a poco comenzó a crecer la idea de que para lograr el desarrollo era necesario, ya no sólo aplicar el conocimiento extranjero de "avanzada", sino hacer una *adecuación* del mismo a las realidades concretas del continente. Fue así como surgieron las "relecturas" de los clásicos europeos aparentemente desde una nueva perspectiva. La oligarquía se dio cuenta de que había que invertir esfuerzos en la educación del pueblo según las ideas modernas, pues la simple aplicación de las constituciones modernas no modernizaba a los pueblos. Se pasó de la "evangelización" que rezaba la Iglesia católica en la Conquista a la "educación" que rezaba la modernidad en los nuevos países "independientes". Es este contexto en el que surgió el krausismo en América Latina.

En el siglo XIX las universidades latinoamericanas tenían, en el mejor de los casos tres facultades: Teología, Medicina y Derecho. La primera pierde importancia con la independencia, la segunda sólo cobrará prestigio a finales de siglo impulsada por el positivismo. La Facultad de Derecho constituía el centro reflexivo por excelencia. En ella se formaban los dirigentes intelectuales de la clase política latinoamericana (*idem*). Las principales teorías filosóficas que se manejaban —como en el caso del krausismo— llegaban de Europa a la Facultad de Derecho y desde ahí se difundían a otros ámbitos. Gómez-Martínez nos dice a este respecto:

> […] parece ser que las obras krausistas llegan primero a los países andinos (Perú), ya en la década de los cuarenta, y que su influencia se prolonga en algunos casos hasta la segunda o tercera década del siglo XX. Sin embargo, no se puede hablar de un krausismo iberoamericano ni siquiera de un periodo krausista como sucede en España (*ibid*., p. 56).

Esto último se debe precisamente a la falta de propuestas propias como desarrollo de las ideas de Krause. El primer impacto del krausismo fue a partir del *Curso de derecho natural* de Ahrens, posteriormente se habrían difundido también las obras de Tiberghien, sobre todo en países como México y Uruguay. Mientras que la obra de Ahrens se convirtió en un verdadero manual práctico en su versión de filosofía del derecho, la obra de Tiberghien pasó a ser el manual de la fundamentación teórica en su versión lógica. Otra vía de difusión del krausismo, aunque menos generalizada en nuestro continente, fue mediante las obras de los krausistas españoles Sanz del Río y Giner de los Ríos, estas últimas llegan a través de aquellos latinoamericanos "que estudiaron en España como Eugenio María de Hostos, Pedro Mascaró y Sosa, y José Martí" (*idem*).

A modo de mostrar un panorama global sobre los distintos cauces que tomaron las ideas krausistas en América Latina haremos una breve esquematización por países de los principales autores y difusores de estas ideas.

ARGENTINA

Para tratar el tema del krausismo argentino resulta obligado recurrir al texto de Roig, *Los Krausistas argentinos*, a continuación hemos retomado algunas de sus reflexiones.

El krausismo surge como una de las tantas formas del espiritualismo típico de la época y al lado del positivismo. En Argentina "el krausismo ocupó desde 1850 hasta 1875 el centro de la vida académica y luego de un breve periodo de ocaso resurge nuevamente vigoroso a partir de la fundación de la Institución Libre de Enseñanza en 1876 cuyo influjo decisivo dentro de la cultura española se prolongó hasta bien entrado el siglo XX" (Roig, A.A., 1969, párr. 16).

Veamos la periodización que nos presenta Roig:

1850-1870: Comienza su introducción y difusión con el uso de manuales dentro de las facultades de derecho.

1900: Se concreta la asimilación de las ideas krausistas. Su formulación lo aproxima al deísmo propio del "racionalismo", con el cual se confundía en muchos aspectos.

1900-1930: Desarrollo de la filosofía política y la pedagógica. En estos años el krausismo toma contacto con el positivismo dando lugar al nacimiento del "krauso-positivismo".

El krausismo argentino "fue obra de pedagogos y políticos que actuaron en forma más bien individual y aisladamente" (*idem*) los años de su desarrollo coinciden con los años del krausismo español. Al parecer el krausismo argentino fue un fenómeno generacional. Entre sus principales representantes se encuentran: Wenceslao Escalante (1852), Hipó-

lito Yrigoyen (1852-1933), Julián Barraquero (1856-1935) y Carlos Vergara (1857).

El krausismo argentino tuvo "la virtud de haberse adecuado a las necesidades intelectuales y sociales de la época y en particular a las exigencias de una burguesía liberal conservadora de carácter progresista" (*ibid.*, § 17). Se distinguió por asumir una posición racionalista moderada por lo que se constituyó como una formula de transacción y pacificación entre católicos y racionalistas. Veamos algunos de los empeños del krausismo en Argentina:

> En el terreno jurídico se intentó elaborar una "ciencia argentina" y se llevó a cabo la interpretación krausista de nuestra Constitución Nacional de 1852; en lo político se buscó con intensidad la realidad social e histórica originaria de la cual provenían nuestras instituciones y en lo pedagógico se afirmó con fuerza que la metodología krausista era escuela pedagógica nacional, no importada sino elaborada por nosotros mismos (*idem*).

URUGUAY

En Uruguay comienza a conocerse el krausismo mediante la obra de Ahrens y en directa conexión con las facultades de derecho. Su repercusión más importante se dio en el ámbito pedagógico.

Entre sus representantes más importantes están Prudencio Vázquez, Pedro Mascaró y J. Batlle y Ordóñez. Este último fue presidente tres ocasiones: primero como presidente interino en 1899 y después electo entre 1903-1907 y entre 1911-1915.

Arturo Ardao nos da cuenta de su clara inspiración krausista marcada por una profunda admiración a la obra de Ahrens, misma que aplicó durante sus puestos en el gobierno:

> Sabemos que hubo un libro que en este plano [ideológico] ejerció en Batlle una influencia fundamental. Ese libro fue el *Curso de derecho natural* del krausista Enrique Ahrens. Lo sabemos por el propio Batlle, quien en 1913, en plena segunda presidencia, configurada ya entera su personalidad de estadista, anotó un ejemplar de dicha obra nada menos que con estas palabras: "Este ejemplar de la obra de Ahrens me ha sido regalado por Areco. Es un obsequio que aprecio mucho, porque en esta gran obra he formado el criterio sobre el derecho y ella me ha servido de guía en mi vida pública. JBO-1913" (Gómez-Martínez, J.L. en Rodríguez de Lecea, T., 1989).

Esta cita nos muestra una de las notas fundamentales del krausismo en nuestro continente: más que haber un desarrollo de las ideas krausistas entre los receptores latinoamericanos, lo que predominó fue la aplicación de las ideas y el adoctrinamiento ideologizante de nuestra clase política.

BOLIVIA

En Bolivia el krausismo se introdujo primero con la obra de Ahrens *Curso de derecho natural* cuando Manuel Ignacio Salvatierra la utilizó para impartir un curso de filosofía del derecho en la Universidad de San Francisco Xavier y posteriormente con la obra del peruano José Santiesteban *Derecho natural o filosofía del derecho* (Beorlegui, C., 2004, p. 255).

Al parecer muchos católicos no veían ninguna contradicción entre las ideas de Ahrens y sus creencias religiosas. Por su parte los liberales tampoco vieron el krausismo contrario a su concepción por lo que poco a poco el krausismo se fue convirtiendo en un denominador común para las distintas posiciones que convivían en Bolivia (*idem*). Otro autor de gran influencia en Bolivia fue José R. Mas que publicó *Nociones elementales de derecho natural o filosofía del derecho* (1879). En esta obra el autor acomoda las ideas de Ahrens a sus propias posiciones. A este respecto y en referencia a obras como las de Laureano Paredes, *Extracto de la filosofía del derecho* (1864), Pablo Rodríguez Machicao, *Introducción al estudio del derecho* (1868), y Telmo Ichazo, *Extracto de derecho natural o de filosofía del derecho* (1871) Gómez-Martínez nos dice:

> A los estudiantes sólo les llegaba el krausismo a través del tamiz ideológico de sus profesores y en las versiones adaptadas a las circunstancias peculiares del momento nacional (Gómez-Martínez, J.L. en Rodríguez de Lecea, T., 1989, p. 59).

MÉXICO

Las primeras referencias sobre el krausismo en México, nos dice, Antolín C. Sánchez Cuervo, nos remiten a la hostilidad que esta corrien-

te encontró en el catolicismo tradicional (Sánchez Cuervo, A.C., 2003, p. 83).

De este primer momento sobresalen dos obras principalmente: *Refutación de la obra titulada "Curso de derecho natural o filosofía del derecho", formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania, por H. Ahrens*, y *La religión y la sociedad*, de Agustín de la Rosa (1824-1907). Sánchez Cuervo nos señala que la calidad filosófica de ambos es francamente escasa, ya que se limitan a contradecir y descalificar el curso krausista sin otro argumento que la autoridad de la fe (*ibid.*, p. 84).

La Facultad de Derecho fue uno de los escenarios más importantes del krausismo en México. Entre los autores que tomarán como inspiración la obra de Ahrens en un sentido positivo están los estudiosos de filosofía del derecho Víctor J. Martínez (1829-1891) y Longinos Cadena (1862-1933) (*ibid.*, p. 103).

En el contexto de la Escuela Nacional Preparatoria se libró una fuerte pugna entre krausistas y positivistas a propósito del texto básico de la clase de lógica. El texto de Tiberghien, *Lógica*, "traducido" por Castillo Velasco, fue al principio tema de discusión, pero finalmente fue suprimido del plan de estudios. Hay que señalar que la llamada "traducción" de esta obra es otro ejemplo de los recursos de la mal formada intelectualidad latinoamericana, ya que Castillo Velasco en lugar de traducir el texto lo resume a su buen entender (*idem*).

PUERTO RICO

En el caso de Puerto Rico el más importante exponente de las ideas krausistas es Eugenio María de Hostos (1839-1903). A diferencia de otros difusores del krausismo en América Latina, Eugenio María de Hostos tendrá un pensamiento propio desde los problemas que le planteaba su realidad. Es conocido por haber desarrollado su pensamiento en clara síntesis del positivismo y el krausismo, esto es, como krauso-positivismo. "Uno de los objetivos centrales de su vida fue la libertad de Puerto Rico, viajó por todo Hispanoamérica y conoció a la mayoría de los grandes intelectuales de su tiempo" (Beorlegui, C., 2004, p. 321). Es durante sus estudios en España donde conoce el krausismo, posteriormente a su regreso a América Latina accederá al positivismo. Entre sus obras más importantes están: *Tratado de lógica*, *Moral social* e *Historia y nociones de Pedagogía*.

BIBLIOGRAFÍA: Ahrens, 1873; Bautista, J.J., 2007; Beorlegui, C., 2004; Gómez-Martínez, J.L., 1989; Günter Mainhold, 1989; Jiménez García, A., 1986; Krause, K.C.F., 1996, 1996b, 1996c; Orden Jiménez, R.V., 1996; Rodríguez de Lecea, T., 1989; Roig, A.A., 1969; Sánchez Cuervo, A.C., 2003, 2004, 2004b; Stoetzer, O.C., 1998; Tiberghien, 2004, 2004b; Ureña, E.M., 1991, 1998, 2007.

19. EL POSITIVISMO

Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez*

Después de la escolástica, el positivismo fue la corriente filosófica más importante en Hispanoamérica. Las corrientes que entraron en América Latina fueron de gran importancia, tal es el caso del cartesianismo, el sensualismo, la ilustración, el eclecticismo, la ideología y el utilitarismo, pero ninguna con tanta importancia como lo fue el positivismo.

De esta filosofía positivista los países de América Latina se sirvieron para combatir los lastres del colonialismo y pretendió ser la doctrina filosófica que remplazaría la escolástica:

> La filosofía positivista trató de ser, en nuestra América independiente, lo que la escolástica había sido en la colonia: un instrumento de orden mental. Quienes enarbolaron esta doctrina trataron de realizar algo que no había sido posible hasta entonces a pesar de la emancipación mental. El problema de esta emancipación se planteó con mayor dramatismo en la América hispana que en la lusitana (Zea, L., 1976, p. 78).

Después de cierta anarquía política y social, los latinoamericanos vieron en el positivismo la doctrina salvadora y un instrumento para ponderar la emancipación mental y proponer un nuevo orden en el ámbito social y político. En cambio, el positivismo en Brasil se presentó como la doctrina más apta para enfocar las nuevas realidades que se ofrecían en su natural evolución social. Para los hispanoamericanos el positivismo fue visto como un instrumento para cambiar una determinada realidad; para los brasileños sólo fue un instrumento puesto al servicio de la realidad que se les ofrecía. Los primeros quisieron orientar la realidad, los segundos simplemente adaptarse a ella. Por lo que el positivismo en Hispanoamérica se convirtió en una nueva utopía y en Brasil fue un instrumento adecuado para una realidad determinada. Basta mencionar al filósofo católico Jackson de Figueiredo que veía con buenos ojos la doctrina ya que el positivismo sabía lo que quería en medio de la confusión política. El proceso social y político de Brasil fue diferente debido al accidente histórico de trasladar el reino de Portugal al Brasil por la expansión francesa que ya había tomad preso a Fernando VII en España y se dirigía a Portugal. Este acontecimiento dio un rumbo diferente a los procesos sociales que podrían gestarse como en el resto de la América Latina.

En el resto de Hispanoamérica el positivismo tomó diferentes matices pues las realidades nacionales eran diferentes en sus contextos políticos y sociales e incluso económicos, algunos países eran centrales para la producción de ciertos productos lo que los hacía más importantes económicamente, otros países sólo eran monoproductores como es el caso de Centroamérica, Zea al respecto nos dice:

> El positivismo se presentó a los formadores hispanoamericanos como el mejor de los instrumentos para lograr lo que era su mayor preocupación: la emancipación mental de Hispanoamérica. Esto es para cambiar el espíritu e índole de los hispanoamericanos, creyeron que era posible, mediante una educación adecuada, borrar el espíritu que había impuesto España a sus colonias. Una vez borrado este espíritu, pensaron, Hispanoamérica podrá ponerse a la altura de los grandes pueblos civilizados. En el norte veían cómo se alzaba cada vez más poderoso el modelo de lo que debían ser los pueblos de la América. Quisieron acabar con el espíritu que hacía posible la

---

* El presente capítulo ha sido elaborado con la colaboración de Lizette Martínez Pérez y María del Rocío Montiel Martínez.

anarquía y el despotismo. Trataron de poner punto final a una historia de la que se avergonzaban todos los hispanoamericanos (*ibid.*, p. 79).

En este contexto podemos hablar también de un positivismo hispanoamericano, pero también de un positivismo mexicano, argentino, uruguayo, chileno, peruano, boliviano, o cubano, cada uno con sus respectivos matices ideológicos y sus respectivas circunstancias nacionales. De ahí nace una latente interpretación desde las realidades concretas e históricas. Los países hispanoamericanos se sirvieron del positivismo de diferentes formas, de acuerdo con los problemas más urgentes a los cuales trataban de darle solución. Esto llevó a dar diferentes interpretaciones y a vislumbrar soluciones de acuerdo con las realidades históricas de cada país, de cada naciente nación. Podemos poner sólo como ejemplo a las interpretaciones del comtismo por parte de los brasileños y chilenos a diferencia de los que intentaban hacer un seguimiento integro del positivismo francés. En Chile los hermanos Enrique, Jorge y Luis Lagarrigue realizan grandes esfuerzos para que se aceptara la sociocracia comtiana, pero no encuentra la apertura que se esperaba. En Cuba es rechazado el comtismo por las implicaciones que podría traer para la revolución de independencia, por poner sólo dos ejemplos.

Por otra parte, en el sector educativo, la adopción del positivismo lo podemos ver como una aceptación uniforme para los países latinoamericanos. Es considerado como el mejor instrumento para formar un nuevo ser hispanoamericano, que no está lejos del modelo sajón, y además para ir arrancando los lastres de las posiciones del colonialismo. Por eso se llega a creer que el positivismo podría ir creando un hombre nuevo libre de todos los prejuicios de la colonia y construir un ser con sentido práctico, el mismo que se había hecho en Estados Unidos e Inglaterra.

BRASIL

La historia de Brasil se desarrolla de forma distinta a la de los demás países latinoamericanos, desde que consigue su independencia en 1822 sin necesidad de recurrir a una revolución. Estas diferencias en la historia de Brasil se siguen marcando durante la segunda mitad del siglo XIX, adoptando el discurso positivista de distinta manera a como se desarrolla en los demás países latinoamericanos.

Los principales filósofos brasileños positivistas son: Luis Pereira Barreto, Miguel Lemos (1854-1916) y Teixeira Mendes (1855-1927). Barreto fue el primero en interpretar la realidad brasileña desde bases positivistas. Uno de sus escritos más importantes es *Las tres filosofías*, publicado en 1874.[1]

Se formó un grupo filosófico llamado El Apostolado, en el que se tuvo por objetivo cumplir al pie de la letra la filosofía de Comte. Los positivistas brasileños más importantes, que hemos mencionado, formaron parte de este grupo. Consideraron con suma reverencia el pensamiento de Comte, al que llamaban maestro. Miguel Lemos, llega a escribir: “Sin ninguna duda, tenemos derecho a cuestionar, a cualquiera que sea, la pretensión a ser considerado como positivista, si no admite *la obra entera* de Augusto Comte”. Y más adelante expresa: “Las reglas descritas en el cuarto volumen de la Política son para nosotros rigurosamente científicas y, como tales, su aplicación debe ser continuada como acontece en un teorema de la geometría, *del cual se posee ya la demostración*, y cuya verdad en ningún momento se pone en duda” (cit. por Zea, L., 1980, pp. 178-179).

Respecto a la religión de la humanidad de Comte, que fue rechazada en general en el resto del positivismo latinoamericano, argumenta que

> el monoteísmo católico, que ya ultrapasó los límites de su función y que ha sobrevivido a su irreparable rutina, hoy puede expiar […] A él (le queda) la honra de habernos enseñado a poner la moral por encima de la política y el deber por encima del derecho […] A nosotros la misión de no ofrecer como proyecto para las aspiraciones del hombre otra cosa que una meta puramente

[1] En este ensayo, a partir de las distinciones comtianas entre los teólogos, metafísicos, y positivistas, Barreto interpreta su realidad brasileña clasificando como teólogos a aquellos que buscan no cambiar las tradiciones coloniales (conservadores); como metafísicos a aquellos que buscan cambiar el pasado colonial, pero sin tomar en cuenta las condiciones empíricas, positivas, verificables, reales, que Barreda los identifica con los liberales; por último, los positivistas serán aquellos que buscan, tomando en cuenta la realidad, cambiar las cosas, encaminarlas hacia su curso natural.

humana. A él el mérito de decir por boca de san Pablo: *ama a tu prójimo como a ti mismo*; a Comte, el precepto de *ama a tu prójimo más que a ti mismo*; a él el mandato de amar a Dios por sobre todas las cosas; a nosotros el de amar a la humanidad por encima de todo. A él la providencia ficticia; a nosotros, la providencia humana (Barreto, cit. por Zea, L., 1980, p. 308).

MÉXICO

Leopoldo Zea considera que el positivismo mexicano se presentó bajo dos fases: la educativa y la política. Durante la primera se formó educativamente a la clase burguesa naciente, a partir del pensamiento de Gabino Barreda (1818-1881). En la segunda fase, esta nueva clase social busca aplicar los principios de su formación en diversos campos sociales; entre ellos el político. Es en esta fase donde el positivismo tiene un papel activo en la política mexicana, representado por "los científicos" durante el gobierno de Porfirio Díaz.

En 1867 México se encontraba devastado después de haberle hecho frente primero en 1848 a Estados Unidos, después a una intervención francesa. El 16 de septiembre de 1867 Gabino Barreda pronunció en Guanajuato la *Oración Cívica*, donde interpreta la historia desde bases positivistas. La educación es para Barreda el fundamento de una sociedad que da al pueblo una base cultural única, que Barreda llamaba "fondo común de verdades", para organizar una sociedad libre y ordenada que se conduciría hacia el progreso. La educación entonces es para Barreda un actividad cuyos efectos se proyectan en el campo social, de manera que sólo podía construirse una sociedad con orden a partir de un acuerdo común, superando así los años de lucha civil por los que había atravesado el país. Barreda opinaba que la educación "no puede menos de ser a la vez un manantial inagotable de satisfacciones, el más seguro, preliminar de la paz y el orden social, porque él pondrá a todos los ciudadanos en actitud de apreciar todos los hechos de una manera semejante, y por lo mismo uniformará las opiniones hasta donde eso sea posible" (Zea, L., 1980, p. 321).

Leopoldo Zea considera que esta educación positivista impulsada por Gabino Barreda formará una nueva clase social, que crearán el Partido del Progreso, desligándose del Partido Liberal, en el cual hasta entonces se habían movido. Este partido difundió sus ideales positivistas a través de un periódico llamado *La libertad*, que se publicó hasta 1884. La razón de por qué este periódico dejaría de publicarse fue debido a que buena parte de sus autores dejaron la vida académica para ocuparse de la política, entrando directamente al gabinete de Porfirio Díaz, durante el periodo presidencial de 1885 a 1888. A estos intelectuales se les dio el nombre de "científicos", haciendo así alusión a la corriente filosófica a la que decían estar adheridos.

Entre los positivistas de esa época, que tuvieron más importancia, está Justo Sierra[2] (1848-1912), quien apoyó el gobierno de Díaz y argumentó, en más de una ocasión, a favor de su continua reelección. Justo Sierra, a diferencia Gabino Barreda, no fue influido por el positivismo de Comte, sino por el de Spencer. Para Sierra, el único principio social que había que seguir era el evolutivo, según el cual la vida social se desarrolla como en un campo de batalla. Sierra nos dice:

La libertad, la supresión de los grupos privilegiados y la equiparidad de derechos ante las urnas electorales es la democracia; que es la igualdad. No son obra de la naturaleza, son conquistas del hombre; son la civilización humana [...] No son principios, no son derechos naturales, son fines, son ideales que *la parte selecta de la humanidad* va realizando a medida que modifica el estado social que es obra de la naturaleza y de la historia (Sierra, J., en Rovira, M. del C., 1998, p. 475).

Se tendría la justificación para dominar a los estratos iletrados, a los indios en la época del "Progreso". Para no sufrir los costos de la "civilización" era necesario luchar para ganar los derechos exigidos. Por ello, esas masas no conformaban parte de los que podían votar y reclamar igualdad. Para Sierra las Leyes de Reforma, que habían tenido toda la aprobación de Barreda, no serían más que leyes inútiles que se basaban en ideales inalcanzables. Respecto de ellos, Sierra escribe:

[2] Ocupó importantes puestos políticos: Fue diputado al Congreso de la Unión, magistrado de la Suprema Corte de Justicia, subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes de 1905 a 1911. Entre sus obras más importantes están: *Evolución política del pueblo mexicano* y también *Historia de la antigüedad*.

Además, esos ideales (los de la reforma) componían por su carácter, por su altura [...] no sé qué conjunto misterioso, religioso, divino, con admirable instinto encontrado para poner frente a una bandera religiosa, otra [...] frente a la necesidad de las almas de buscar el cielo, conducidas por la luz de la Iglesia, la necesidad de los hombres de realizar el progreso y conquistar el porvenir (*idem*).

Esta oposición a las *Leyes de Reforma* por parte de Sierra, nos habla de las diferencias entre los gobiernos de Juárez y Díaz, ambos positivistas, pero uno comtiano y otro spenceriano. Uno que todavía se refiere a derechos válidos para todo ser humano, y otro que sólo reconoce derechos para quien así se los haya ganado.

ARGENTINA

Argentina después de haber adquirido su independencia, así como en otros países, se encontraba en conflictos internos entre las provincias y el puerto de Buenos Aires. Pues las primeras buscaban la estructura federalista para poder gozar de autonomía, mientras que la segunda intentaba conformar un Estado centralizado. Con el gobierno de Bartolomé Mitre (1862-1864) se estableció cierta prosperidad material en el país, siendo en el gobierno de Domingo Sarmiento (1868-1874) que se impulsa la educación y la inmigración.

El positivismo se hace presente con un grupo en el que destaca Pedro Scalabrini (1848-1916) y Alfredo J. Ferreira (1863-1938). Otro grupo es el de la Universidad de Buenos Aires, donde se combina el positivismo comtiano con el inglés, principalmente el de Spencer.

En Argentina la Escuela de Paraná[3] difunde formalmente el positivismo comtiano, siempre tomando en cuenta a la educación como instrumento del progreso y de la libertad.

José Ingenieros (1877-1925) también tiene un ideal educativo, y por ello juzga duramente a las mayorías que no logran un progreso cultural, y por el contrario causan el atraso del país. Es necesario formar una clase social que dirija a la nación; una clase debe estar bien educada, pues sólo ella podrá llevar a la nación al progreso. Afirmará, en su obra *Las fuerzas morales*, publicada en 1925, que "el progreso no resulta del querer de las masas, casi siempre conformistas, sino del esfuerzo de grupos ilustrados que las orientan" (Ingenieros, J., 1972, p. 133).

Nuestro pensador nace en Palermo, Italia, y muere en Buenos Aires. Es sociólogo ensayista y cofundador de la *Revista de Filosofía*. Estudió en el Colegio Nacional del Norte y en el Nacional de Buenos Aires. Obtuvo los títulos de médico y farmacéutico; se desempeñó como secretario del Partido Socialista. Su filosofía positivista resulta un poco tardía, al encontrarse ya en crisis. Buscará siempre relacionar la filosofía con las ciencias naturales por tener el mismo objeto, y por ello asegura que "la evolución humana es un esfuerzo continuo del hombre para adaptarse a la naturaleza, que evoluciona a su vez" (Ingenieros, 1961, p. 11). El hombre debe adaptarse a sus circunstancias, en el ámbito social, sólo así puede lograr su conservación y alguna evolución. Asimismo relaciona las ciencias del hombre entre sí, como por ejemplo la historia con la reciente sociología.

El pensamiento ético de Ingenieros se desarrolla en tres etapas: la crítica de la moralidad de su época, que se refleja en *El hombre mediocre* (1913); su teoría de la moralidad, que se halla en *Hacia una moral sin dogmas* (1917), y su deontología de la moralidad, expresada en *Las fuerzas morales*. Otras de sus obras son *La evolución de las ideas argentinas* (1918-1920) y la *Sociología argentina* (1913).

En su época Ingenieros tiene oportunidad de defender la revolución soviética porque representa un sistema justo, diferente al parlamentarismo de la burguesía, todo esto siendo secretario del Partido Socialista. Es por esto que él, y Juan Bautista Justo (1865-1928), "encontrarán en el positivismo el instrumental para defender, un socialismo *sui generis* frente a los spencerianos como Juan Agustín García, José Ramos Mejía y otros partidarios de la civilización" (Zea, L., 1980, p. XLVIII).

Critica la época colonial hispanoamericana como causa del retraso, y para lograr el progreso de la nación argentina, por lo que afirma que "mientras la mentalidad social no se purgue de residuos ancestrales no puede arraigar en ella las ideas nuevas que son su negación" (Ingenieros, J., 1972, p. 136). Busca el progreso de la nación a través de negar los

[3] Fundada por Domingo Faustino Sarmiento en 1870.

"residuos ancestrales", es decir, la mentalidad de la colonia. Lo que intenta inculcar a la juventud de su país es un ideal que impulse el cambio social, por ello será necesario afianzar la idea de una moralidad incorruptible, ya que cree firmemente que "un ideal no es una forma muerta, sino una hipótesis perfectible; para que sirva, debe ser concebido así, actuante en función de la vida social, que incesantemente deviene" (Ingenieros, J., 1961, p. 11).

CHILE

A mediados del siglo XIX los liberales y los conservadores van a coincidir, evitando así una guerra civil. Esto fortaleció a Chile en sus guerras contra la alianza de Perú y Bolivia. Chile tenía interés en los yacimientos de salitre que se hallaban en tierras peruanas (en Tarapacá) y bolivianas (Antofagasta), y además en el puerto de este mismo nombre. Así a finales del siglo XIX el salitre resultó ser de suma importancia para el crecimiento de la economía chilena. El positivismo comtiano tuvo gran importancia en Chile, porque permitió justificar un proyecto de progreso para el país.

En Chile el positivismo se cultivó y difundió a través de la Academia de Bellas Letras[4] y de la Sociedad de la Ilustración[5] donde estudiaron los hermanos Juan Enrique Lagarrigue (1852-1927), Jorge Lagarrigue (1854-1894), Luis Lagarrigue (1864-1956) y Valentín Letelier (1852-1919).

Los hermanos Lagarrigue adoptaron la religión de la humanidad al igual que en Brasil con excesivo fervor y dogmatismo. Una muestra de ello la tenemos en la conferencia titulada "Positivismo y Catolicismo" (1884), en la que Jorge Lagarrigue afirma, con respecto a la religión de la humanidad, que "ninguna religión, sino ésta, ha conseguido reglar la razón humana y darle, al mismo tiempo, entera satisfacción en sus aspiraciones a la realidad, desarrollar el espíritu y subordinarlo; es decir, conciliar plenamente el amor y la ciencia" (Zea, L., 1980, p. 410). Lo que la religión de antaño, el catolicismo, no ha logrado lo realiza el positivismo.

Lagarrigue opta por seguir el positivismo comtiano en su totalidad, considerándolo como una "misión religiosa"; ideal que surgió después de haber estudiado el positivismo francés en París con Littré, del cual posteriormente se deslinda Jorge Lagarrigue "por no seguir a Comte en la aceptación de la religión de la humanidad" (Beorlegui, C., 2004, p. 278).

También en su *Diario íntimo,* que recorre los años de 1874 a 1883, deja ver su desarrollo en el estudio del positivismo francés, así como en las cartas que manda a su hermano Juan Enrique en donde lo intenta convencer de alejarse de la doctrina de Littré. Jorge Lagarrique funda el Apostolado Positivista de Chile a su regreso de Francia, asociación que dirigirá hasta morir, y en el que dejará la dirección a su hermano Juan Enrique.

Luis Lagarrigue expresa el fervor que se ha engendrado en su pensamiento sobre el Dogma positivo creado por Comte escribiendo:

> A medida que se desarrolle el Culto altruista a la Familia, a la Patria y a la Humanidad, se aspira a conocer el Dogma positivo, que establece las leyes de las condiciones morales del Gran Ser y las condiciones sociales, vitales, químicas, físicas, astronómicas y matemáticas de su existencia, y podrá constituirse el régimen sociocrático en la Industria, en la Política y en la Educación, para perfeccionar al Mundo, a la Sociedad y a la Naturaleza humana (Lagarrigue, L., 1946, p. 10).

Posteriormente Luis Lagarrigue, en su conferencia "Sobre la celebración de la Patria",[6] acepta la sumisión de los pueblos, con fundamentos en un progreso cualitativo: "El coraje indómito y la perseverancia invencible de los ciudadanos se acompañó siempre con una digna sumisión, base de todo perfeccionamiento" (Zea, L., 1980, p. 352). El positivismo de estos hermanos chilenos ayudó a apoyar teóricamente el gobierno de Diego Portales, que se desarrolla después de un periodo de anarquía semejante al de la independencia.

Por otra parte, Valentín Letelier se ubica en un positivismo heterodoxo, en el cual se aceptan todas las ideas positivistas siempre que no interfieran con los principios liberales. Es con miras en este ideal que al final asumirá el positivismo inglés, por lo que podrá decir que "los chilenos consideraron al positivismo como un instrumento eficaz para convertir en

[4] Fundada por José Victorino Lastarria en 1873 y será cerrada en 1881.

[5] Fundada por Arnoldo Montt en 1872.

[6] Pronunciada el 18 de septiembre de 1894.

realidad los ideales del liberalismo" (Zea, L., 1976, p. 80). La herramienta principal del liberalismo es para Letelier el positivismo, en tanto que éste favorezca a la libertad se puede concebir el progreso de una nación moderna.

En su obra titulada *De la ciencia política en Chile y la necesidad de su enseñanza* (1886) intenta fundamentar la posibilidad de una ciencia política propiamente chilena, la que al final resulta ser una sociología, es decir, una ciencia adaptada a las circunstancias de su país, un análisis sociológico de la sociedad chilena. Letelier siendo un defensor de los ideales liberales "se oponía a la divisa de Comte, *orden y progreso*, sustituyéndola por la de *libertad y progreso*, coincidiendo con lo que Gabino Barreda había expresado pocos años antes" (Beorlegui, C., 2004, p. 280). El progreso resulta ser la justificación optimistas del futuro de toda humanidad, futuro que debe ser alcanzado.

Letelier da muestra de seguir al comtismo, pero sin dogmatismos, considerando que es una buena herramienta, pero no como un fin en sí mismo, sino solamente como un punto de partida que permite la investigación de la sociedad chilena. No está convencido de que de lo político se pueda elaborar una ciencia estricta, para ello recurrirá a Mill y a Alejandro Bain.

PERÚ

En 1879 Perú y Bolivia empiezan la guerra contra Chile, que se prolonga hasta 1884, siendo derrotados por el ejército chileno. A causa de esta guerra Perú pierde una parte de su territorio. Manuel Gonzales Prada, que puede considerarse como el primer pensador positivista del Perú, reflexiona sobre estos hechos y considera que ellos no son sino resultados de la ignorancia e incompetencia del Perú. Escribe: "La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne y machacó nuestros huesos; pero los verdaderos vencedores, las armas del enemigo, fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre".[7] Ante este suceso, se hacía evidente para Gonzales Prada la necesidad de superar al Perú que hasta ahora se había construido a partir de los intereses particulares y de la ignorancia, sin un verdadero espíritu de nación. Escribe así sobre la fuerza política de Perú:

> Nunca hubo un verdadero partido liberal ni un verdadero partido conservador, sino tres grandes divisiones: los gobiernistas, los conspiradores y los indiferentes por egoísmo, imbecilidad o desengaño. Por eso, en el momento supremo de la lucha, no fuimos contra el enemigo un coloso di bronce [...] sino una serie de individuos atraídos por el interés particular y repelidos entre sí [...] Indios de punas y serranías, mestizos de la costa, todos fuimos ignorantes y siervos; y no vencimos ni podíamos vencer.[8]

Gonzales Prada concebirá al progreso y a la civilización de manera peculiar. A diferencia de otros filósofos positivistas que hablaron de progreso, pensando siempre en el progreso de la élite criolla, o en el progreso de la población pero liderado por la burguesía, Gonzales Prada vuelca su mirada a los indios, a la población más numerosa en el Perú, quienes muchos, aún después de arrebatarles su dignidad los culpan de ser agente que produce el deterioro e impide el progreso de la sociedad. Hacia ellos (la élite criolla) Gonzales Prada, lanza una gran crítica, a partir de cuestionar su noción de progreso:

> Donde no hay justicia, misericordia ni benevolencia, no hay civilización [...] ¿Qué vale adquirir el saber de un Aristóteles cuando se guarda el corazón de un tigre? ¿Qué importa poseer el don artístico de un Miguel Ángel cuando se lleva el alma de un cerdo? Más que pasar por el mundo derramando la luz del arte o de la ciencia, vale ir destilando la miel de la bondad. Sociedades altamente civilizadas merecerían llamarse aquellas donde practicar el bien ha pasado de obligación a costumbre, donde el acto bondadoso se ha convertido en arranque instintivo. Los dominadores del Perú ¿han adquirido ese grado de moralización? ¿Tienen derecho de considerar al indio como un ser incapaz de civilizarse?[9]

---

[7] Manuel Gonzales Prada, *Discurso del Polifemo*, la versión en la que nos basamos está en <http://www.evergreen.loyola.edu/~tward/gp/libros/paginas/pajinas6.html>.

[8] Manuel Gonzales Prada, *Discurso del Polifemo*, citado.

[9] Manuel Gonzales Prada, *Nuestros indios*, en <http://www.evergreen.loyola.edu/~tward/GP/libros/horas/horas19.html>.

Para Prada la no civilización del indio no era motivo para que fuera considerado incapaz de tener tal civilización, sino más bien la muestra de que ésta, entonces, había sido presa de grandes vejaciones: "Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles".

Es importante señalar que para Prada el progreso del indio no era susceptible de lograrse a partir del liderazgo de la burguesía, o de cualquier otra clase social, precisamente porque no considera que alguna clase en especial estuviera ya desarrollada. El indio para Prada sólo puede ser redimido por sí mismo, a diferencia de otros positivistas del Perú, como Mario Cornejo (1866-1942),[10] Javier Prado (1871-1921) y Manuel Vicente Villarán (1889-1924)[11] para quienes la burguesía sería la única clase que pudiera asegurar el desarrollo. Prada nos dice:

Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida […] En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores.[12]

Por su parte, para Javier Prado y Vicente Villarán la educación es de esencial importancia para el progreso de una nación. Javier Prado escribe: "Un pueblo vale lo que vale su educación, y la misión más intensa de su estado es esencialmente educadora. Más que imponer debe formar una conciencia colectiva, orientar e impulsar el espíritu de las generaciones nuevas, organizar un país […] de ciudadanos de la verdadera democracia".[13] Para ambos positivistas, el poder de la educación no sólo se vincula con el desarrollo en especial de algún país, sino con el desarrollo en general de todos los países. Así, la educación se muestra como el ámbito que puede asegurar la paz entre los países, el amor a la humanidad, que como positivistas comtianos consideran posibles. Sobre esta paz que asegura la educación, Villarán escribe:

¿Qué paz ambicionáis? No es la que se origina en la medrosa impotencia de los débiles; no es tampoco la que se engendra en el recíproco temerse y aislarse de los fuertes; tampoco, la que nace débil y quebradiza de las pasajeras y variables concomitancias de los intereses. Es la paz segura, inalterable, indestructible, garantizada por aquel agente moral simple y avasallador como todas las fuerzas elementales de la naturaleza, que llamaremos con el lenguaje de la sociología *la solidaridad por las similitudes* […] Vosotros tenéis fe en que el destino de América le prepara esas similitudes unificadoras y pensáis que es obra grande y bella apurar la consumación de tan grande ensueño, uniformando la educación de aquella clases que más influye por su alta situación, el próspero o adverso destino de esta América (Villarán, M.V., en Zea, L., 1980, p. 103).

Villarán, como buena parte de los positivistas, considera que la clase social en donde podía desarrollarse una educación como ésta es la de la burguesía; es ella la clase que más influye en el destino de América, y por ello es a ella a quien hay que volcar para encontrar la esperanza del progreso.

BOLIVIA

Según Herbert S. Klein, el crecimiento en la industria minera y la derrota que Bolivia sufrió en la guerra del Golfo (en donde perdió su única salida al mar), contribuyeron a cuestionar el tipo de gobierno que hasta entonces se había presentado en Bolivia; el caudillismo (Klein, H.S., 1993, p. 27). A partir de los congresos convocados por el presidente Narciso Campero en 1882 y 1883, en donde se discutía el término o la continuación de la guerra con

[10] Importante orador, ocupó cargos y misiones diplomáticas, en 1912 actuó como ministro del interior y fue presidente del Consejo de Ministros.

[11] Se preocupó principalmente por el campo educativo. Entre sus obras más importantes están: "Las ciencias morales contemporáneas y su tendencia positiva", en *Revista Universitaria*, publicada en 1907; *El factor económico en la educación nacional*; *La educación nacional y la influencia extranjera*. Tesis para obtener el doctorado en ciencias políticas, en *Revista Universitaria*, 1908.

[12] Manuel Gonzales Prada, *Nuestros indios*, citado.

[13] Manuel Gonzales Prada, *Nuestros indios*, citado, p. 113.

Chile, se definieron dos partidos políticos: los liberales y los conservadores, que intentaban construir una historia de Bolivia ya no liderada por caudillos, sino por partidos. Ambos partidos se enfrentaron en luchas para conseguir gobernar a Bolivia, que culminará a principios de 1899 con la derrota del partido conservador (González Casanova, P., 1978, p. 76). Una vez que estuvo en el poder el Partido Liberal comenzó a hacer cambios en varios sectores, entre ellos, el educativo en donde la figura de Daniel Sánchez Bustamante, es una de las más relevantes.

Podríamos señalar, tal y como lo hace Herbert S. Klein, que esta historia de Bolivia, ocupada por un gobierno conservador o liberal, o por una reforma educativa, era completamente ajena al grupo mayoritario de la población, los indígenas, para quienes las reformas educativas no las integraban, y por ello no les interesaba en lo más mínimo. En el censo de 1900 había solamente 218 845 personas alfabetizadas en la república y más de un millón analfabetos (*ibid.*, p. 24). Esta población mayoritaria estaba conformada por los indígenas, para quienes las preocupaciones por un país del que sólo recibían opresión, les era algo totalmente ajeno. Herbert S. Klein escribe que "los aymaras y quechuas, política, cultural y económicamente formaban una doble sociedad, o subsociedad, y tenían poca acción recíproca con la minoría de la élite blanca occidental que a sí mismos se llamaban bolivianos" (Klein, H.S., 1993, p. 23).

Las decisiones políticas del país dependían de un grupo conformado por sólo 200 000 criollos o blancos. Los indígenas de habla aymara y quechua que sumaban 800 000, así como también los "cholos" (mestizos) cuya cifra llegaba a 100 000, eran excluidos de toda decisión y consideración política.

Dentro de este contexto, el positivismo fue tomado como la filosofía del partido liberal. Dos de los positivistas más importantes fueron: Ignacio Prudencio Bustillo y Alcides Arguedas (1879-1946),[14] quienes, entre otras cosas, denunciaron que la debilidad de Bolivia se debía ante todo a que ésta se pensaba todavía como un país colonial. Denunciaron la holgazanería de la clase criolla blanca en Bolivia, que sólo se preocupaba por sus intereses, por vivir de la explotación de los indios, a los que oprimían sin consideración. Estos últimos, según Arguedas, contribuían con casi 80% de las rentas totales que recibía el país anualmente. Sin embargo el indio, para Arguedas, no es capaz de asegurarle un progreso verdadero a Bolivia, ya que, escribe: "Pero el indio, *creado en la rutina* muere rutinario y el producto de su esfuerzo no hace avanzar al país porque es puramente mecánico, se quiere y falta en esa actividad la chispa de la *inteligencia cultivada, del esfuerzo consciente con fines de seguridad social*" (Arguedas, A., en Zea, L., 1980, p. 363).

Como vemos, se necesita, según Arguedas, para que Bolivia avance, no sólo el trabajo en bruto, sino saber trabajar. El indio para Arguedas no es capaz de asegurar el beneficio de Bolivia, porque no se le ha enseñado a actuar inteligentemente, sino de manera mecánica, en tanto que tan sólo recibe órdenes. Más adelante Arguedas escribe que de considerar el trabajo mecánico del indio y la holgazanería de la clase blanca en Bolivia, se explica que "entre el indio y el blanco no existe ninguna relación, ni afinidad. Son dos razas que, conviviendo, se ignoran profundamente. Nunca puso el blanco ningún esfuerzo en conocer a fondo al indio para saber, al final, *qué podría obtener de él* y hasta dónde podía contar con su *colaboración consciente.* El indio jamás vio en el blanco otra cosa que al enemigo hereditario y vive temiéndole y odiándole" (*ibid.*, p. 363).

Como vemos, la gran tarea por la que Arguedas se preocupa es cómo lograr una colaboración entre dos grupos que hasta ese momento en Bolivia habían tenido una relación tan sólo de dominado-dominador. Sólo tal colaboración, según Arguedas, es capaz de hacer efectivo un desarrollo en Bolivia. Para él, como para Gonzales Prada, el "desarrollo" va más allá del desarrollo de tal o cual clase social. La burguesía sólo tiene primacía en el sentido en que se le ve como un timón que puede conducir el progreso. Pero al final es una primacía pobre porque el país es miserable.

Por su parte, Bustillo también considera la necesidad de la participación de la burguesía, para asegurar el progreso de Bolivia y acabar así con aquel llamado "matón". Escribe:

El matón es el hijo del pueblo bajo y engreído que Belzu, con fecundo acierto para el mal, elevó al

[14] Fue también escritor e historiador. Ente sus obras más importantes están: *La fundación de la República*, *Pueblo enfermo* y *Vida criolla*.

gobierno. Ya tiene, por lo tanto, una tradición. Suele debilitarse momentáneamente su influjo cuando ejerce la presidencia un hombre que goza de popularidad […] pero luego aparece más poderoso, más engreído y torpe […] De ahí que, a nuestro parecer, no le daremos muerte sino cuando el adelanto cultural sea efectivo y cuando las clases burguesas, saliendo de su antipatriótica presidencia, tomen una participación activa en nuestra política (Bustillo, en Zea, L., 1980, p. 446).

URUGUAY

De 1839 a 1851 Uruguay se mantuvo en guerra con Argentina, sirviendo su capital de refugio a miembros de la Asociación de Mayo, que se oponían al gobierno de su país. Juan Bautista, Alberdi, Esteban Echeverría, Domingo Sarmiento, entre otros, combatirán la tiranía de Rosas, desde Uruguay. La presencia de estos hombres que buscaban emancipar mentalmente a su país del yugo colonial tendrá una fuerte influencia en uruguayos, como por ejemplo Andrés Lamas (1820-1891).[15]

En 1873 estudiantes universitarios, influidos por el pensamiento de Andrés Lamas, ocupan cargos en estructuras del gobierno, durante el mandato de José Ellauri, que se les conocen como los "girondinos del 73". Cuando se espera que por fin Uruguay pueda conseguir estabilidad y progreso liderado por jóvenes estudiantes, no se alcanza lo esperado y el nuevo gobierno es derrocado en 1875 por el coronel Lorenzo Latorre. La dictadura será el único tipo de gobierno que desde 1875 hasta 1887 se establece en Uruguay.

Este hecho hará a los uruguayos reflexionar la realidad desde un horizonte positivista. José Pedro Varela (1845-1979) y Martín C. Martínez (1859-1946)[16] entre otros, considerarán que el hecho de que el grupo de estudiantes fracasaran, se debía a la mala educación que habían recibido aquellos jóvenes. La cual les había inculcado a pensar todo desde una perspectiva metafísica, que nada tenía que ver con la realidad, dirigiendo al país tan sólo de palabra, cuando en realidad no hacían más que especular sobre él. Respecto al campo jurídico, Varela, escribe:

Se dictan las leyes para responder a estas o aquellas exigencias que se suponen deben existir, o más bien dicho, que se afirma que existen, aunque sin saberlo […] estamos por averiguar todavía […] cuáles son los recursos y los elementos de que podemos disponer […] (Varela, en Zea, L., 1980, p. 52).

José Pedro Varela formó parte de otro grupo intelectual creado en 1880, llamado el Ateneo del Uruguay, conformado por jóvenes entusiasmados nuevamente con el pensamiento de Andrés Lamas, y opuestos a la dictadura imperante en Uruguay. Varela es acusado por sus compañeros de traidor, cuando expresa que la dictadura es, hasta ese momento, la única forma de tener un orden en el gobierno, y decide hacer de esa dictadura un medio para conseguir la emancipación mental de los uruguayos, que pueda asegurarles en un futuro la plena libertad. El camino entonces, para la plena libertad, sólo es posible una vez que se eduque al pueblo, alejándolo de los dogmas heredados de la colonia.

Con este fin, Varela enviará al dictador Latorre su libro titulado *De la legislación escolar,* donde le propone una serie de cambios en el ámbito escolar, vinculado con el contenido de las materias que se impartían en los colegios, y describiendo las deficiencias. Latorre recibirá con gusto el libro de Varela, y con base en él decidirá las reformas en la educación.

Este hecho tendrá grandes repercusiones sociales, y producirá confrontaciones en el Ateneo uruguayo, que se fragmentará en dos grupos, los espiritualistas y los positivistas (Zea, L., 1976, p. 349). Los espiritualistas apoyados en el pensamiento de filósofos como Kant, Fichte, Spinoza o Descartes, criticarán al positivismo por considerar que reduce todo objeto de estudio al ámbito meramente material y no se preocupa por cuestiones que, aunque no podemos comprobar empíricamente, son muy importantes, como lo es la moral. Lo que se proponen los positivistas, considerará este primer grupo, son objetivos que sólo toman en cuenta lo material; están desprovistos de toda moral, de toda consideración al otro, están motivados y sustentados en el más grande

[15] Político e historiador uruguayo. Participó en la fundación del periódico *El Iniciador* (1838). Fue ministro de Hacienda en los gobiernos de Suárez (1844) y de Varela (1851). Nombrado embajador en Brasil en 1847.

[16] Entre sus obras están: *El sacerdote y la mujer en sus relaciones con la familia* (1869), *La educación del pueblo* (1874) y *La legislación escolar* (1876).

egoísmo. Los positivistas, por otro lado, juzgarán a los espiritualistas de metafísicos, quienes aparentan un supuesto saber intentando resolver problemas reales a partir de postulados teóricos que en nada corresponden con la situación real. Varela y Martín C. Martínez culparán a los espiritualistas de utópicos, y considerarán que su influencia en el campo político está ligada lógicamente a la influencia de grupos ignorantes en política, pues mientras ellos no legislen en concreto, dejan la tarea a otros, que pueden hacer lo que desean inescrupulosamente. Varela escribe:

> La unión de los elementos de campaña ("los grupos ignorantes y egoístas en la política") y los elementos universitarios que hacemos notar, no resulta de convenios expresos, que se realicen, sino que fluye natural y lógicamente del espíritu que anima a los dos grupos. Son ambos contrarios, como clase a la organización que nos rige aparentemente y de ahí que reúnan en sus esfuerzos para conservar un poder que les arrebataría un régimen de verdadera democracia [...] En las palabras suele haber, pues, antagonismo; pero en la realidad existe la unión estrecha de dos errores y de dos tendencias extraviadas: el error de la ignorancia y el error del saber aparente y presuntuoso; la tendencia autocrática del jefe de campaña y la tendencia de una clase que se cree superior (Varela, en Zea, L., 1980, p. 53).

CARIBE HISPANO

En el Caribe Hispano[17] quedan ciertas regiones que permanecen aún bajo el yugo colonial, como lo son Cuba y Puerto Rico. Éstas, todavía colonias a finales del siglo XIX, utilizarán al positivismo como medio de emancipación política y como instrumento para *organizar* a esas naciones que apenas obtenían su independencia.

En el Caribe hispano se dio la aceptación del positivismo en sus diversas expresiones: desde el comtismo, el evolucionismo de Spencer, el utilitarismo de Bentham, hasta el materialismo de Littré, por ejemplo.

CUBA

En esta isla del Caribe se conformaron a mediados del siglo XIX dos partidos políticos: el Partido Liberal y el de la Unión Constitucional. El primero exigía la autonomía. Este partido fue preparando la independencia definitiva. El segundo demandaba la anexión a España. Cabe recordar que la intervención de Estados Unidos en la guerra de independencia en Cuba determinó la derrota de España en 1898. Estados Unidos obligó a España a firmar la paz cuando destruyó su flota, de manera que "por este tratado España renunció a sus derechos sobre Cuba, Puerto Rico y las Islas Filipinas" (Rodríguez Lapuente, M., 1978, p. 584), lo que dejó a las islas bajo el dominio de Estados Unidos.

Es en este ambiente político de batallas en el que surge un pensamiento más bien ecléctico, y es por ello que se afirma que en Cuba no predominó solamente el pensamiento positivista —aunque sí tuvo gran influencia—, sino también otras tradiciones con fines de emancipación mental, para después lograr la emancipación política. Algunos adoptarán el positivismo spenceriano para justificar la independencia de España, pero estuvieron también presentes el empirismo, el eclecticismo de Cousin, y el darwinismo. La preocupación modernizadora la inicia Agustín Caballero.

Uno de sus máximos representantes de ese positivismo será Enrique José Varona (1849-1933) que nace en Puerto Príncipe[18] y muere en La Habana. Se caracteriza por haber sido un escritor y político, primero autonomista para luego ser independentista. Ocupó el cargo de vicepresidente de la república durante el periodo de 1913 a 1917. También fue secretario de Instrucción Pública, lo que le permite tener influencia directa sobre la educación que se impartía en la isla.

Con influencia de la doctrina empirista escribe diferentes ensayos como las *Conferencias* (1880-1888) y textos políticos como *Los cubanos en Cuba*,[19] *El bandolerismo, reacción necesaria*,[20] de la misma forma también escribió poesía.

[17] Se recomienda el libro de Carlos Rojas (citado en la bibliografía) para un mayor estudio del positivismo, así como del utilitarismo, en el Caribe hispano.

[18] Ahora Camagüey, Cuba.

[19] Conferencia pronunciada el 6 de agosto de 1888.

[20] Publicado en *Revista Cubana* el 30 de junio de 1888.

En el pensamiento de Varona se muestran cuatro periodos: el liberal, el periodo psicológico y evolucionista, el utilitarista y economista, y, por último, el periodo del escepticismo. Cada periodo con influencias de Lastarria, de Spencer, de Stuart Mill y de Montaigne respectivamente.

Respecto de la influencia spenceriana no está de acuerdo con la cosmología desarrollada en esa posición, en tanto que rechaza drásticamente al comtismo porque justifica el despotismo; por el contrario, opta por el evolucionismo de Spencer.

Varona busca primero educar al pueblo oprimido mentalmente por la escolástica, y solamente así será capaz de dirigir la nueva nación que se ha de emancipar políticamente, por ello en su texto "El fracaso colonial de España",[21] afirma que "propender a la educación política es propender a que se enriquezca la inteligencia del pueblo con los datos y nociones que le sirvan para dirigir su nación a la consecución de los fines sociales. Es propender a que esté en aptitud de dirigirse a sí mismo" (Zea, L., 1980, p. 377).

A diferencia de Ingenieros, Varona busca la educación de un pueblo y no sólo de un sector de la sociedad, no busca crear un grupo burgués, sino que busca la educación de cada ciudadano de Cuba para que con la unión de éstos se pueda guiar en plenitud la nación. Con esta idea de educación, a finales del siglo XIX y principios del XX, defiende la educación liberal expresando en un discurso[22] estas palabras: "La enseñanza universitaria ha de ser por tanto eminentemente liberal; es decir, que debe fecundar cada espíritu, para que éste vuele con sus propias alas" (Varona, J.E., 1961, pp. 183-184).

Así, también busca la unión del pueblo cubano, la solidaridad, a través de un método que dirija. Con esta finalidad, en su texto *Los cubanos en Cuba,* expresará que "políticamente la desunión esteriliza en todos los buenos deseos, y entrega sin contraste el elemento del país a la dominación plena del elemento colonizador". (Varona, 1968, p. 18). La unión cubana representará la fuerza de la nación misma en contra del dominio español que ha saqueado los recursos cubanos durante largo tiempo, pero también del dominio de Estados Unidos. En su texto sobre *El bandolerismo* afirma que "siendo la cooperación para los fines normales el objeto de una sociedad bien constituida, y en vías de progreso, si no en estado perfecto, la cooperación para fines normales, es por lo menos un caso de regresión, y siempre una caso patológico" (Varona, J.E., 1961, p. 37).

La evolución de un pueblo depende de él mismo y de sus capacidades para lograr su desarrollo. Varona está convencido de que existe una dicotomía en la sociedad, pero que se puede transformar, y por ello afirmará que "la vida social se polariza entre estas dos cualidades contrapuestas y opuestas: fanatismo y tolerancia" (Varona, J.E., 1961, p. 143). Con esos dos extremos la vida social de una nación debe lidiar.

PUERTO RICO

Puerto Rico siguió en general los rumbos de Cuba, aunque no se presentaron tantos movimientos revolucionarios independentistas, pues muchos optaban por aliarse a Estados Unidos. La guerra entre España y Estados Unidos obligó a la primera, al ser vencida, a renunciar a Puerto Rico. Así Estados Unidos obtuvo los derechos sobre ésta. Sin embargo, varios brotes de movimientos independentistas no dejaron de presentarse durante el siglo XX, a pesar de que siempre intentaban ser oprimidos por las autoridades.

Dentro de este contexto de las Antillas se desarrolla el pensamiento de Eugenio María de Hostos (1839-1903), liberal, escritor y pedagogo portorriqueño. Nace en Mayagüez y muere en Santo Domingo. Él mismo se considera parte de toda la región de las Antillas, en tanto que debe luchar por la libertad de las mismas, en sus palabras: "Pero si mi patria política era la isla infortunada en que nací, mi patria geográfica estaba en todas las Antillas, sus hermanas ante la geología y la desgracia, y estaba también en la libertad, su redentora" (Hostos, H.M. de, 1988, p. 615). Será muy reconocido tanto en su región como en diferentes zonas del Caribe. Sus estudios los realizó en España, en Bilbao y en Madrid.

A pesar de ser un autor positivista también tiene influencias del krausismo español, cuando estudiaba en esta nación en su juventud.

[21] Conferencia pronunciada en Steinway Hall el 12 de noviembre y el 30 de diciembre de 1896.

[22] "Discurso leído en la Universidad de La Habana en la apertura del curso académico de 1903 a 1904."

Pero no sólo de esas corrientes se ve influido su pensamiento; también del evolucionismo, del kantismo, el racionalismo y el naturalismo. Articula su pensamiento con todas estas corrientes filosóficas en el afán de liberar a las Antillas del yugo tanto español como de Estados Unidos.

Para Hostos, así como para los demás positivistas, la educación es de primordial importancia y sus bases radican en educar a la razón misma a través de las ciencias, pero fundada esta educación en principios morales: "La educación tiene que servir a un fin social, así como a la formación y al desarrollo de la nacionalidad" (Beorlegui, C., 2004, p. 323).

El proyecto educativo resulta también, en esta región de Latinoamérica, fundamental para el desarrollo de la nación así como para su progreso, ya que ve que las sociedades latinoamericanas están fragmentadas, herencia del gobierno colonial. Pues

> éste no dejó sociedades, dejó grupos humanos, que carecían totalmente de la noción de personalidad; dejó una población heterogénea, esparcida en enormes distancias […] disociada por preocupaciones de raza, de casta y de privilegios […] medio civilizada por la escolástica, [e] incapaz de elevarse al principio de autoridad verdadera (Hostos, H.M. de, 1988, p. 176).

Entre sus obras más importantes se encuentra la novela *La peregrinación de Bayoán* (1863) y la *Moral social* (1888). Retomando el positivismo inglés defendió la independencia y la unidad antillana, a causa de este ideal "Se opondrá a los antillanos, que creen que la solución es la anexión de estas tierras al nuevo colonialismo, a Estados Unidos […] La independencia de las Antillas españolas ha de ser total" (en Zea, L., 1980, p. 44). Es inadmisible para Hostos que las Antillas pasen de manos de la corona española a la del gobierno de Estados Unidos; pasar de un yugo, que significa retroceso, a otro no es independencia, a pesar de que el segundo se le considere como una nación próspera, democrática y liberal.

Hostos será implacable contra Estados Unidos[23] que, por intereses políticos y económicos principalmente, pretenden anexar Puerto Rico y el resto de las Antillas a su nación. De esta forma escribe Hostos acerca de este tema: "Los Estados Unidos tienen la creencia infantil de que el archipiélago de las Antillas, empezando por Cuba, y sobre todo Cuba, tendrá el destino que ellos quieran" (Hostos, H.M. de, 1982, p. 38). A pesar de estas denuncias y de muchas otras, Norteamérica logrará extender su imperio en el Caribe.

CONCLUSIÓN

Si bien Auguste Comte, James Stuart Mill o Herbert Spencer iniciaron la doctrina positivista no sólo ellos la desarrollaron. Los positivistas latinoamericanos acrecentaron esa tendencia, política y filosóficamente, siguiendo sus lineamientos desde sus perspectivas propias, siempre partiendo de las *diferentes realidades concretas* que cohabitan en América Latina y con fines propios de emancipación e independencia. Por ello, el positivismo latinoamericano resulta ser la síntesis de una *selección adaptativa*.

El positivismo en Latinoamérica a pesar de que es distinto en cada uno de los países en los que se desarrolló, se perfiló en todos como una doctrina que buscaba acabar con todos los males sociales a los que se enfrentaban los países latinoamericanos, por medio de educar a la población e impulsar la industria, ocuparse de lo que llamaron positivo, útil, real. El positivismo se adopta como un sistema formal, como método cientificista, ya que las condiciones sociales, políticas y económicas no permiten la adopción del positivismo en su estricto sentido.

Hemos visto cómo el discurso positivista busca el progreso, la libertad y la solidaridad, pero se utilizó en los países latinoamericanos muchas veces de manera encubridora e ingenua. Por un lado, a través de este discurso se ligó la realidad a los intereses de la burguesía. Por otro lado, este discurso se enmarcó dentro de un profundo eurocentrismo; su ideal de liberarse de lo que se llamaban "colonial", llevaba a un nuevo encadenamiento hacia lo que definían como "moderno". Seguirían así siendo consideradas, al igual que durante la colonia, las grandes potencias portadoras de una raza superior, que hay que procurar traer a Latinoamérica, para mudar así, como lo diría Alberdi y Sarmiento, de espíritu.

[23] La ocupación norteamericana se llevará a cabo en 1898 y en 1899. El Tratado de Paz de París estableció la cesión de Puerto Rico a Estados Unidos.

En toda Latinoamérica el positivismo se concibe como la doctrina que puede proponer un nuevo *orden social* que ayude a *progresar* al Estado y con él al pueblo mismo. El ejemplo a seguir será Estados Unidos, de tal forma que

el *positivismo* significó una crítica a las oligarquías conservadoras, y en esto acertó; pero, al mismo tiempo, fue la filosofía e ideología articulada con el proceso de la organización de la dependencia que pesa en el presente. Su admiración por lo anglosajón [...] fue una puerta abierta a la dependencia depredadora (Dussel, E., 2007, p. 435).

No todos los positivistas tuvieron un discurso encubridor e ingenuo, Manuel Gonzales Prada, Arguedas, entre otros, como hemos visto, verán al problema del progreso como un problema más complejo que no se soluciona trayendo extranjeros o permitiendo inversión extranjera para construir infraestructura.

Cabe señalar, por último, que pensar en torno al progreso de una nación, es sin duda un tema fructífero y necesario; pero la dificultad estriba en los sentidos que el progreso pueda tener, de ahí el carácter encubridor que pueda adquirir este mito. El positivismo se funda, sin lugar a dudas, en ese mito de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA: Ardao, A., 1950; Beorlegui, C., 2004; Cruz Costa, J., 1957; Díaz de Ovando, 1972; Dussel, E., 2007; González Casanova, P., 1978; Hale, C.A., 1991; Jiménez García, 1986; Klein, H.S., 1993; Hostos, E.M., 1982, 1988; Ingenieros, J., 1961, 1972; Lagarrigue, L., 1946; Rodríguez Lapuente, M., 1978; López Morrilas, 1956: Menéndez y Pelayo, 1945; Roig, A., 1969; Rojas Osorio, C., 1997; Rovira, M. del C., 1997, 1998, 2006; Soler, R., 1979; Varona, E.J., 1961,1968; Viotti da Costa, E., 1995; Zea, L., 1944, 1975, 1976, 1980.

20. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL CARIBE EN EL SIGLO XIX

20.1. EL CARIBE HISPANO

Adriana Arpini

Pensamiento filosófico y realidad histórica caribeña

El siglo XIX no presentó desarrollos sociohistóricos uniformes en todas las regiones de América Latina. El caso del Caribe hispano es uno de los más peculiares. Al intentar una caracterización de los aspectos más relevantes del proceso de las ideas en la región durante ese periodo, lo consideramos como "siglo cultural"; esto es, que no coincide necesariamente con sus límites cronológicos. Podemos decir que se inicia culturalmente con las primeras manifestaciones de la Ilustración, anteriores al 1800, que incidieron en el pensamiento del proceso independentista haitiano, y se prolonga hasta la finalización del dominio español en la región. El año 1898 marca, como lo señala Roberto Fernández Retamar, el fin de un ciclo y el comienzo de otro (véase Fernández Retamar, R., 1978). Dicha caracterización tiene que ver con la constitución de los sujetos inmersos en relaciones sociales y políticas conflictivas, que participan de hábitos, prácticas culturales y creencias variados.

El Caribe fue "cabeza de puente para la conquista del continente" y más tarde, como lo definiera Juan Bosch, "frontera imperial" (Boch, J., 1970). En el siglo XIX, la lucha por la hegemonía tuvo lugar en una sociedad multiforme, con marcadas fronteras sociales, culturales, raciales e incluso lingüísticas. Sociedad que carga con la pesada organización jurídico-política española, donde los esfuerzos por lograr la independencia de la metrópolis y la constitución de los estados nacionales se hallan profundamente condicionados por el pasaje de la situación de colonia hispánica a la de dominio imperial estadunidense. Tal multiformidad social produce una visión del mundo en la que se mezclan y combinan las marcas impresas por el conquistador ibérico, reformuladas y/o modificadas por los herederos criollos, con las prefiguraciones de las "burguesías" emergentes y las pautas introducidas por los partidarios del nuevo imperio. De modo que el desarrollo de las ideas filosóficas presenta una pluralidad de conexiones a partir de las relaciones económicas, de los objetivos políticos y sociales y de las posiciones adoptadas frente a la invasión imperialista. El cultivo de la filosofía no constituyó un fin en sí mismo, sino que estuvo fuertemente ligado a objetivos prácticos. Así, por ejemplo, los esfuerzos de Eugenio María de Hostos (1839-1903) por elaborar obras sistemáticas en torno a la sociología, la moral y el derecho constitucional obedecieron a la necesidad de renovar las prácticas sociales, los principios de la organización jurídica y las estructuras políticas de pueblos largamente sometidos al yugo colonial, en los que la dominación duplicaba sus formas: "Esclavos azotadores de esclavos, todo, absolutamente todo cuanto constituye la dignidad del ser humano lo perdimos en la tarea secular de vengar en la espalda de nuestro siervo los latigazos con que nuestro amo nos mortificaba el alma" (Hostos, E.M. de, 1939, vol. 9/15, p. 216; 1989, vol. 7, t. 1; López, J.C., 1995; Arpini, A., 2002, 2007, 2007b).

En los pensadores del Caribe puede apreciarse con toda claridad que la reflexión filosófica forma parte de un programa vasto de transformación de sí mismos y de la sociedad en sentido emancipatorio, apelando para ello a todas las formas del ejercicio de la palabra a través de la educación, la prensa, la arenga política, la propaganda, la poesía, el teatro, la novela, la literatura infantil. Considérese, a título

de ejemplo, *La Edad de Oro*, periódico elaborado por José Martí (1853-1895) destinado a los niños y las niñas de América "para llenar nuestras tierras de hombres originales, criados para ser felices en la tierra en que viven, y vivir conforme a ella, sin divorciarse de ella, ni vivir infecundamente en ella", como lo declara en "Carta a Manuel Mercado", del 3 de agosto de 1889 (Martí, J., 1975, vol. 20, p. 147).

Por otra parte, resultaría incompleta una consideración de las ideas filosóficas que actuaron en el Caribe hispánico durante el siglo XIX sin tener en cuenta el proceso histórico de emancipación que se inicia en la última década del siglo XVIII, con la revolución haitiana (1791-1804) y que, si bien no puede considerarse concluido, tiene un momento importante de inflexión en las últimas décadas del siglo XIX, con los acontecimientos que se suceden en Puerto Rico y Cuba. Nos referimos, por una parte, al proceso que en Puerto Rico dio lugar al Grito de Lares (23 de septiembre de 1868) y que tuvo entre sus principales actores a Ramón Emeterio Betances (1827-1898) y Segundo Ruiz Belvis (1828-1867), y por otra parte, a los sucesos que van desde la primera guerra de independencia cubana gestada por Carlos Manuel de Céspedes (1819-1874) con el Grito de Yara (10 de octubre de 1868), proseguido por José Martí, con la fundación del Partido Revolucionario Cubano en 1892, en Nueva York, donde preparó la segunda guerra de independencia, iniciada en 1895, con el apoyo de los generales Antonio Maceo (1845-1896) y Máximo Gómez (1836-1905), los tres firmantes del Manifiesto de Montecristi (25 de marzo de 1895). El desenlace de esta guerra significó el fin del dominio español sobre el continente, pero al mismo tiempo el comienzo de una forma no encubierta y agresiva de expansión neocolonial, ejercida por Estados Unidos, que no buscó necesariamente el dominio territorial, sino el control de las economías y los mercados.

En los siglos precedentes, España, más preocupada por la conquista del continente, descuidó el valor estratégico de las Antillas. El archipiélago se convirtió rápidamente en sosegada retaguardia imperial y fue objeto de la codicia de las nuevas potencias en pleno proceso de expansión: Holanda, Francia, Inglaterra. Potencias que, junto con la penetración progresiva de las islas, introducen la economía de plantación (Halperin Donghi, T., 1985). La plantación colonial constituyó un sistema de explotación agrícola, destinado principalmente a la producción de azúcar y café, y basado en un régimen de explotación de mano de obra barata, como era la esclavitud. Su eficacia como sistema de producción se extiende aproximadamente, en las Antillas, desde 1750 hasta 1860. Se trata de lo que Manuel Moreno Fraginals llama "plantación con base de trabajo esclavo", donde los esclavos trabajan indistintamente en el cultivo de la caña y en el sector de procesamiento (habitualmente un ingenio semimecanizado de tracción animal, que produce azúcar mascabado). Así, la trata de negros y la esclavitud coadyuvaron a la acumulación de bienes del capitalismo naciente.

> Toda la historia futura del Caribe quedó marcada por esta ignominiosa práctica de explotación del hombre por el hombre [...] las explosiones anticolonialistas que empezaron a producirse desde el siglo XVIII bajo la forma de insurrecciones, movimientos mesiánicos y cimarronaje de larga tradición, tuvieron desde siempre un doble carácter de confrontación racial (negros contra blancos) y de enfrentamiento económico (esclavos contra amos). La gran revolución haitiana (1791-1804), que estalló en la más próspera colonia azucarera antillana, además de dar lugar a la primera república en América Latina, representó la culminación de esta resistencia contra la esclavitud racial y colonial (Pierre-Charles, G.,1985, p. 13).

La revolución haitiana constituye el primer proyecto independentista, anticolonialista y nacional que se da en el Caribe y en el conjunto del subcontinente. Las corrientes de pensamiento que la acompañaron evolucionaron desde expresiones separatistas defendidas por la burguesía blanca local hasta las demandas igualitarias de los libertos y las reivindicaciones antiesclavistas, anticolonialistas y antirracistas de las masas populares. Toussaint Louverture (1743-1805), esclavo doméstico y uno de los principales líderes de la revolución haitiana, conocía la obra de los enciclopedistas franceses, en particular la obra del abate Raynal, teórico antiesclavista de ideas liberales y humanistas, titulada *Histoire philosophique et historique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*. Sin embargo Louverture, aun después de la Constitución de

1801, por la que se abolía para siempre la esclavitud en el territorio de Saint Domingue, no logró atraer a las masas de los antiguos esclavos por su autoritarismo, su defensa a ultranza de los grandes propietarios y el contenido elitista de su régimen. Vencido y arrestado por el general Leclerc, enviado de Napoleón para restablecer el poder colonial, es deportado a Francia y encerrado en Fort de Joux, donde muere en 1804. El proceso revolucionario no se detuvo. Los campesinos libres de las montañas inician la nueva etapa de la liberación del dominio francés mediante una guerra de guerrillas. Jean-Jacques Dessalines (1758-1806), Henry Christophe (1767-1820) y Alexandre Pétion (1770-1818) continúan la lucha y en noviembre de 1803 los franceses capitularon. El 1 de enero de 1804 fue proclamada la independencia del país, convirtiéndose en la primera república afro del mundo con el nombre indígena de Haití. La ideología de la revolución haitiana y el surgimiento del primer estado de negros constituía un hecho altamente irritante, contra el que reaccionaron los colonialistas y esclavistas de la región. En Cuba, la oligarquía azucarera esclavista estableció todo un sistema de pensamiento racista y antihaitiano, al que se sumaron los esclavistas del sur de Estados Unidos, cubriendo la totalidad del siglo XIX, extendiéndose hasta el siglo XX. Fue la causa de que Haití quedara excluida de la Conferencia de Panamá convocada por Bolívar, en 1815. Pero Haití no permaneció aislada: sus principios influyeron directa o indirectamente en todos los países del Nuevo Mundo. Francisco Miranda (1750-1816) visitó Haití en 1805 y Dessalines le proporcionó ayuda para una expedición libertadora en pro de la independencia de Venezuela, y también le ofreció algunas lecciones que se desprenden del proceso haitiano. También Simón Bolívar (1783-1830) se dirigió a Haití en 1815, solicitando apoyo revolucionario. Pétion ofreció el apoyo, exigiendo como contrapartida que la esclavitud quedase abolida en las tierras liberadas.

En las Antillas españolas, sólo a partir de 1860 se aceleran las transformaciones de la secular estructura azucarera, de modo que hacia 1890 se pueden diferenciar, sobre todo en Cuba, la "moderna plantación azucarera", destinada a producir la caña, del "central", establecimiento industrial tecnificado, que supone inversión de capital y produce azúcar crudo estándar. La transición operada a lo largo de esos treinta años conlleva la desintegración del sistema esclavista. Sistema que, por otra parte, habría sido un obstáculo importante para el impulso independentista en la región (Moreno Fraginals, M., 1964, 1983). En efecto, el fenómeno de la esclavitud fue una constante en el Caribe durante toda la etapa de la colonia y se prolonga "sin condena del trono ni de la iglesia" hasta finales del siglo XIX (Ortiz, F., 1978, pp. 188-313).

Con frecuencia, la reivindicación de la identidad cultural y racial se integró, en la región, al proceso de confrontación con la dominación blanca, al movimiento de emancipación nacional y a la construcción del estado-nación. René Depestre (1926-), poeta haitiano radicado en Cuba, utiliza el término *negritud* para hacer referencia a la operación por medio de la cual los hombres de piel negra de América toman conciencia de la validez de la herencia africana, del valor estético de la raza negra, de la especificidad de la alienación sufrida y de la necesidad de alcanzar, en forma solidaria con los oprimidos de otras razas, una sociedad nacional liberada (véase Depestre, R., 1978). Eric Williams, por su parte, ha señalado que "la esclavitud en el Caribe se identificó muy estrechamente con el negro. De este modo se dio un giro racial al fenómeno económico de la explotación del hombre por el hombre. La esclavitud no nació del racismo; por el contrario, el racismo fue la consecuencia de la esclavitud" (Williams, E., 1975). Todo ello decantó en un *cimarronaje* cultural, ideológico y lingüístico que permitió a los hombres y mujeres del Caribe dar cuenta de heroica creatividad en la reelaboración de los modos de sentir, pensar y actuar, generando una *contracultura* como instrumento de autodefensa y perpetuación.

La plantación esclavista colonial no alcanzó un desarrollo homogéneo en todas las islas: en Puerto Rico crece a ritmo muy moderado, mientras que en Cuba llega a producir transformaciones importantes en el corto plazo; Haití se convirtió, aunque sólo por un tiempo y en medio de agitaciones sociopolíticas, en la mayor colonia de plantación del Nuevo Mundo, extendiendo su influencia sobre Santo Domingo. El sistema de producción agrícola basado en la plantación se halla, sin embargo, fuertemente marcado por las modalidades de comercialización impuestas por las metrópolis, que procuran fortalecer el vínculo colonial dominante. Desde el punto de vista del comer-

cio internacional, Estados Unidos ejercía la hegemonía desde mucho antes de la Sugar Act de 1871. Éste fue —así lo constata Moreno Fraginals— el primer instrumento legislativo de dominación neocolonialista forjado en Estados Unidos con la finalidad específica de dominar económicamente a Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo. En el decenio 1880-1890 las tres islas vendían su producción de azúcar a Estados Unidos y comercializaban con una sola empresa en el mercado la American Sugar Refining Company.

La transición de las formas coloniales a las neocoloniales, es decir, a la situación de capitalismo periférico, presentó en la región antillana características muy peculiares, ya que fue tardía y se encontró profundamente condicionada por la ocupación norteamericana. A título de ejemplo, recordemos que Puerto Rico pasa sin interrupción de una situación colonial a otra, por el Tratado de París (1898), en virtud del cual España cede la isla a Estados Unidos. La exportación de azúcar alcanzará mayor auge después de la anexión, por la extensión del monocultivo bajo patrones netamente capitalistas que permitieron el control de la mayor parte de las tierras aptas para el cultivo por parte de unas pocas corporaciones norteamericanas. La evolución dominicana se encuentra envuelta en múltiples vicisitudes, entre las cuales no son excepción los intentos de anexión promovidos en vistas de los intereses, aparentemente en pugna, de distintos grupos dentro de la "clase" terrateniente —Pedro Santana solicita, en 1861, la anexión a España, y, en 1868, Buenaventura Báez gestiona la anexión a Estados Unidos— hasta la definitiva implantación del monocultivo durante la dictadura de Ulises Heureaux (1879-1899). Los efectos de ocupación norteamericana en la zona, que se prolongan hasta la actualidad, redundaron en la modificación de la administración y las finanzas públicas, la implementación de ventajas para inversiones extranjeras, la formación de cuerpos militares destinados a mantener el orden interno y a funcionar como base de sustentación de poder político. La tonalidad general dada por la transición, tardía pero abrupta, del vínculo colonial hacia la situación de capitalismo periférico, se manifestó, en el ámbito de las representaciones simbólicas, a través de formas discursivas capaces de expresar las tensiones sociales del momento. Tal es el caso del *ensayo*. A través de la producción ensayística de autores como Ramón Emeterio Betances (1827-1898), Eugenio María de Hostos, José Martí, es posible acceder a la problemática que caracterizó al siglo XIX en el Caribe de lengua española: la preocupación puesta en la búsqueda de la identidad sociocultural, los esfuerzos por lograr la constitución formal de los estados nacionales mediante la instauración de prácticas republicanas, la temprana conciencia de los peligros del expansionismo estadunidense, la propuesta de un ideal utópico expresado como programa de integración antillana y continental.

Gérard Pierre-Charles sostiene que la secular balcanización del Caribe no ha favorecido el conocimiento mutuo entre los pueblos de la región. Sin embargo los hombres que vivieron, lucharon y crearon en esta parte del continente durante el siglo XIX hicieron:

aportaciones connotadas sin las cuales la historia del continente no sería lo que es [...] la producción intelectual ha enriquecido el patrimonio cultural continental, reflejando la inventiva de estos pueblos nuevos nacidos del Sol y del mar, del tumultuoso encuentro entre hombres y mujeres procedentes de cuatro continentes y, al fin, de la resistencia a la opresión [...] Basta recordar que en estas tierras, *tan alejadas de Dios*, empezaron a darse fenómenos significativos para la historia de América como fueron la conquista, la colonización, la encomienda, el racismo, la esclavitud, el dominio imperialista, la ocupación de los *marines*, y otros como la independencia, la república y el socialismo (Pierre-Charles, G., 1985, pp. 7-8).

Antillanismo y construcción de la nación

Los nombres de los puertorriqueños Ramón Emeterio Betances, Segundo Ruiz Belvis, Eugenio María de Hostos; de los dominicanos Federico (1859-1935) y Francisco Henríquez y Carvajal (1848?-1952), Gregorio Luperón (1838-1897), Américo Lugo (1870-1952), Pedro Bonó (1828-1906); del haitiano Anténor Firmin (1850-1911); de los cubanos Francisco Vicente Aguilera (1821-1877), Antonio Maceo, Máximo Gómez y José Martí, entre otros, pertenecen a una etapa peculiar en la historia latinoamericana, que abarca la segunda mitad del siglo XIX y que suele ser caracterizada como el ciclo de la independencia tardía. La divisa utilizada por Betances,

"las Antillas para los antillanos", sintetiza el sentir de estos pensadores y hombres de acción, cuyo nacionalismo se expresa como rechazo de la presencia colonial y afirmación de la antillanidad proyectada hacia un esquema federativo. Sus pensamientos y acciones, aun con marcadas diferencias, tienen un denominador común: están orientados por un conjunto de ideales tales como el afán por la independencia de las Antillas, el ideal de la Confederación Antillana, el legado bolivariano de la unidad latinoamericana, las convicciones republicanas y federativas de organización política, la construcción de una identidad común respetuosa de las diferencias, los proyectos sociales vinculados al abolicionismo, a la educación común, a la justicia social. Todos estos ideales, expresados en formas diversas, quedan sintetizados en el término *antillanismo*. En referencia a los grandes revolucionarios antillanos del siglo XIX, Manuel Maldonado Denis ha dicho que "a todos les une una preocupación singular: la liquidación definitiva del colonialismo español con toda su secuela de males". Pero al mismo tiempo advierte, anticipando futuros acontecimientos, el peligro que el expansionismo norteamericano representaría para la constitución y consolidación de las nuevas naciones, así como para las naciones latinoamericanas ya constituidas. Insiste en que "[…] el desideratum que se impone por la fuerza misma de la realidad social antillana y latinoamericana debe emanar de la entraña de la vida de nuestras sociedades y no de la mimesis de los modelos europeos o norteamericanos" (Maldonado Denis, M., 1992, p. 61). Tanto la descripción de tan compleja problemática como los proyectos enderezados a solucionarla, abrevaron en variadas fuentes ideológicas, desde los matices ilustrados del pensamiento betancino hasta el krausopositivismo de Hostos y la singular visión del humanismo martiano. Por lo tanto, el *antillanismo* se muestra como una realidad teórico-práctica sumamente compleja, que compendia los procesos histórico-sociales y los análisis que de ellos se hacen desde diversas posiciones teóricas. Sin embargo, ellos están atravesados por una misma voluntad política y social que permite comprenderlos como una red orgánica de pensamiento y acción. Es factible, pues, hablar de *antillanismo* como un conjunto orgánico de ideas políticas, sociales, jurídicas, pedagógicas y filosóficas estrechamente vinculadas al proceso independentista antillano y la necesidad de fortalecer la unión de las islas ante el peligro del expansionismo de Estados Unidos (véase De Armas, R., 1984, pp. 140-173; Dufour, A., 2000, pp. 81-92). En relación con esto sostiene Ricaurte Soler que el Grito de Lares (1868), conducido por Betances en Puerto Rico, aunque fue rápidamente sofocado, tuvo una importancia fundamental, ya que anuncia las características de la gesta que culminará con Martí en la última década del siglo. De este modo, será posible trazar entre Betances y Martí una línea sin cortes en el desarrollo del pensamiento político y social, y de su fundamentación filosófica. "No se trata —afirma Soler— de acudir aquí a la categoría de 'influencia'. Se trata sí de descubrir la importancia y definición social de pensamientos avanzados, homólogos precisamente por las urgencias del contexto histórico y analogías de su matriz social" (Soler, R., 1980, p. 191).

La incorporación de elementos teóricos positivistas comienza, a semejanza del resto de América Latina, en el último tercio del siglo XIX y se prolonga hasta aproximadamente la tercera década del XX. Sin embargo, no se produce una simple asimilación; al contrario, se incorporan críticamente ciertas tesis inspiradas ya sea en la concepción progresiva del espíritu humano de Augusto Comte o en el evolucionismo de Herbert Spencer. La selección temática estuvo motivada principalmente por razones de orden político, pues se trataba de construir la nación dentro de parámetros modernos. Ello implicaba: completar la independencia, organizar el derecho y las instituciones de la vida pública, superar el atraso mediante la modernización de la producción, la industria y el comercio, llevar adelante la crítica del conservadurismo religioso, difundir el conocimiento científico y las prácticas republicanas mediante la reforma de la educación.

Los intereses y aspiraciones de los diferentes grupos sociales del Caribe se plasmaron en corrientes de pensamiento sociopolítico contradictorias: republicanismo y constitucionalismo como filosofía política que sirve de base normativa para la vida ciudadana; el militarismo como concepción y práctica autoritaria que se desprende de las estructuras oligárquicas; el entreguismo de ciertos sectores que se pronunciaron por la continuidad, la reanudación o el reforzamiento de

la dependencia, pugnando en ocasiones abiertamente a favor del anexionismo hacia la potencia dominante.

La cuestión nacional se vincula directamente con la problemática de la organización y constitución de los estados nacionales bajo la forma republicana que se inscribe dentro del ideario político de la Ilustración. El republicanismo y la doctrina constitucionalista nacieron en el Caribe con la constitución haitiana de 1801, promulgada por Toussaint Louverture. Documento inspirado por el impulso emancipador de la isla y por las ideas de la revolución francesa, expresa la tensión entre el sentido revolucionario del proceso de formación del estado-nación, y el conservadurismo de la clase dominante que busca reconciliarse con los intereses coloniales franceses. Consagra la autonomía de la isla y la abolición de la esclavitud, pero también proclama la autoridad absoluta de Louverture, nombrado gobernador vitalicio con derecho a designar a su sucesor. En el caso de Haití, la brecha entre normas liberales y prácticas políticas se fue ensanchando de modo inconmensurable, haciendo sumamente frágil el orden constitucional.

En Santo Domingo, el proyecto independentista empieza a gestarse en forma desarticulada en 1817 con Núñez de Cáceres (1772?-1846). El movimiento obtuvo su madurez en 1843 con Juan Pablo Duarte (1813-1876), quien promovió la gesta independentista y sentó las bases del estado republicano. Fundó la sociedad secreta La Trinitaria, con el objetivo de lograr "una nación libre e independiente de toda dominación, protectorado, intervención e injerencia extranjera, jurando liberar a la patria o morir en su demanda". Con el triunfo de la insurrección en 1844, Duarte busca asegurar la soberanía e independencia nacional; redacta un proyecto de constitución con vocación nacionalista y democrática. Pero el proyecto independiente con bases socioeconómicas más sólidas e inspirado en el ideario nacionalista, sólo llegó a cuajarse en los años sesenta con Gregorio Luperón. Una de las figuras del entreguismo en República Dominicana es Pedro Santana, quien siendo presidente con poderes absolutos solicita, mediante misiva del 27 de abril de 1860 dirigida a Su Majestad la Reina Isabel II, la anexión del país a España. Por su parte, Buenaventura Báez, en 1870, quiso ceder el país al presidente Grant de Estados Unidos. Todavía a finales del siglo XIX, la vertiente anexionista se manifiesta en el intento de Heureaux de ceder la península y la bahía de Samaná al presidente norteamericano Benjamin Harrison. La amalgama de ideas y prejuicios en que se sustenta el entreguismo comprende: la afirmación de que los valores que caracterizan al dominicano tienen raíces raciales y étnicas españolas; la negación del componente africano en la constitución cultural dominicana; el desprecio hacia los pueblos criollos y cierto complejo de inferioridad de las clases dominantes que llevan a pensar que la civilización, la cultura y, en última instancia, la salvación sólo podían proceder de una potencia dominante. Frente a ellos surge la figura de Luperón como representante de la voluntad popular y de los sectores democráticos que le dieron vida a la Trinitaria de Duarte, así como de la voluntad conjunta de los pueblos del Caribe que salen en defensa de su soberanía, rechazando el anexionismo. Su proyecto democrático recoge las concepciones de la democracia que estaban desarrollando pensadores como Betances y Hostos. Se proponía constituir "municipios libres en un pueblo libre, provincias autónomas en una nación autónoma, hombres de su derecho en una sociedad que vive por su propio derecho" (Rodríguez Demorizi, E., 1939; Tollentino Dipp, H., 1977, 1977b). Fue relevante la labor educativa de Hostos en la República Dominicana, especialmente a partir de 1879, cuando retorna bajo la presidencia de Luperón para crear y dirigir la Escuela Normal, que comenzó sus actividades en 1880. Durante esta etapa el puertorriqueño desarrolló su faceta de pedagogo y filósofo de la educación; además, redactó sus escritos sistemáticos más importantes, como el *Tratado de moral*. Combatió el dogmatismo escolástico y los prejuicios patriarcales mediante la implementación de modernas técnicas pedagógicas, del método científico de educación positiva y de la defensa de la educación integral de la mujer. Predicó a favor de la educación como punto de partida del ejercicio democrático y del respeto de los derechos de los ciudadanos, mostrando las ventajas de los principios del gobierno civil. Estructuró su pensamiento educativo sobre los siguientes principios: educar la razón según las leyes de la razón, apelando a métodos y contenidos científicos; animar de principios morales la educación, cuyo fin es el pleno desarrollo de la personalidad humana; además, la educación

debe servir a un propósito social y a un fin patriótico; formar y desarrollar la personalidad (Rojas Osorio, C., 1997, p. 452). Discípulos y continuadores de su obra en Santo Domingo son los hermanos Francisco y Federico Henríquez y Carvajal, el primero médico y político; el segundo, profesor universitario, escritor y periodista, estrecho colaborador en la tarea pedagógica de Hostos; Américo Lugo, ensayista, historiador, jurista de espíritu nacionalista, cuya obra y magisterio ilumina el primer tercio del siglo XX. Todos ellos participan de la vocación antillanista, aunque de maneras y en grados diferentes. Entre quienes sostienen posiciones francamente positivistas, aunque con variantes según se orienten las preferencias hacia Spencer o hacia Comte, se encuentran José Ramón López (1866-1922) y Federico García Godoy (1857-1924) (Rojas Osorio, C., 1997; Pimentel, M., 1985).

En Cuba, si bien la condición colonial se mantuvo hasta finales del siglo XIX, el pensamiento independentista germina contra las tendencias de la oligarquía, que persistía en mantener los lazos con España, y de los sectores de la burguesía, que querían entregar el país a Estados Unidos. José Antonio Saco (1797-1879), representante de los sectores reformistas de las clases dominantes, abogaba por rectificaciones en la política de España hacia sus colonias: abolición de la trata y mayor autonomía local, oponiéndose, por otra parte, a la vinculación con Estados Unidos. A mediados del siglo Cuba experimenta un importante desarrollo de sus fuerzas productivas con base en la esclavitud, un creciente proceso de tecnificación e incorporación al mercado mundial. En ese contexto, una fracción de los hacendados encabezados por Carlos Manuel de Céspedes comienzan a plantearse hacia 1868 la cuestión de la independencia. Otro sector aboga por convertir la isla en un estado de la Unión. Sectores más conservadores, los autonomistas, buscan una fórmula que pueda neutralizar el movimiento popular y nacional, elevando a la isla a la condición de "provincia ultramarina" de España. Creían en la misión divina de la raza blanca y exigían que se promoviera la inmigración con el fin de mantener la supremacía de los blancos sobre los negros, considerados como raza inferior incapacitada para gobernarse a sí misma. Aunque no tuvieron una presencia significativa en la gesta independentista, su ideología constituyó el trasfondo del posterior avance de los intereses norteamericanos en Cuba.

Quien mejor pudo captar el desarrollo de las ideas libertarias, tanto en la dimensión política como en la social y cultural, y concretarlas en el plano histórico fue José Martí. Su texto *Nuestra América*, que puede considerarse un clásico del pensamiento latinoamericano, fue publicado por primera vez el 30 de enero de 1891, en *El Partido Liberal*, de México. Recurriendo a diversas figuras, el cubano ejerce la sospecha sobre la realidad tal como se presenta, y presiona sobre los límites de lo dado, mostrando la contingencia del presente y la posibilidad de una construcción alternativa. Tanto el "aldeano vanidoso", satisfecho en la contemplación de su propia fortuna, como "los sietemesinos", que han perdido la fe en sí mismos seducidos por la ilusión de experimentar una vida que no les pertenece, están desorientados, enajenados, sin poder hacer pie en su propia realidad. Frente a ello, dice Martí que "lo que quede de aldea en América Latina debe despertar [...] Trincheras de ideas pueden más que trincheras de piedra [...] Es la hora del recuento, de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de Los Andes" (Martí, J., 1975, vol. 6, p. 14). Dos aspectos surgen de las palabras de Martí que sientan las bases de un nuevo paradigma de pensamiento y acción. Por una parte, significantes como "despertar", "trincheras de ideas", hacen referencia a un proceso cognitivo, reflexivo y crítico que posibilita la construcción de unas mediaciones más adecuadas para el conocimiento de nuestra propia realidad. Por otra parte, las imágenes de "recuento", "marcha unida" y "andar en cuadro apretado", aluden a una determinada manera de encarar la acción, uno *junto* a otro. Es una incitación a deponer intereses particulares ante la necesidad de unirse frente al enemigo común y poderoso. Pero, además de su carácter defensivo, estas imágenes tienen peso propio cuando se trata de afirmar el valor y los derechos de los hombres en orden a la emancipación. En efecto, Martí señala la urgencia de superar los hábitos enquistados durante la colonia, que negaron el derecho del hombre al ejercicio de su propia razón. "La razón de todos en las cosas de todos" (*ibid*., p. 19). Martí no está pensando desde el marco estrecho de una razón meramente reguladora, ordenadora del caos de la diversidad. Se trata,

por el contrario del recuento de lo diverso en cuanto tal, es decir, del reconocimiento de la existencia de experiencias vitales diferentes y de formas diferentes de organización racional de la vida. Unir no es sinónimo de uniformar. La frase alude a la participación directa de todos y cada uno a partir de sus diferencias, en las decisiones que afectan a todos. La ceguera epistemológica y axiológica frente a las diferencias es para el cubano una "incapacidad" aun cuando se oculte bajo gruesas capas de erudición. No se trata de copiar, sino de crear. Frente a las figuras enajenadas del "aldeano vanidoso" y de "los sietemesinos", Martí propone la del "hombre natural", que es el sujeto que sabe de sí a partir de su propia experiencia, que afirma su propia historicidad en el mismo gesto de ponerse como valioso para sí. Este acto de autoafirmación cognitiva y axiológica constituye el punto de partida para el diálogo y la unión de las Antillas.

[…] las tres islas que, en lo esencial de su independencia y en la aspiración del porvenir, se tienden los brazos por sobre los mares, y se estrechan ante el mundo, como tres tajos de un mismo corazón sangriento, como tres guardianes de la América cordial y verdadera, que sobrepujará al fin a la América codiciosa […] (Martí, 1975, vol. 4, p. 405).

En 1894, al iniciarse el tercer año del Partido Revolucionario Cubano, Martí se refiere al deber de Cuba en América con las siguientes palabras que, aunque centenarias, no han perdido vigencia:

En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder […] y si libres […] serían en el continente la garantía del equilibrio, la de la independencia para la América española aún amenazada y la del honor para la gran república del norte, que en el desarrollo de su territorio […] hallará más segura grandeza que en la innoble conquista de sus vecinos menores, y en la pelea inhumana que con la posesión de ellas abriría contra las potencias del orbe por el predominio del mundo. No a mano ligera, sino como con conciencia de siglos, se ha de componer la vida nueva de las Antillas redimidas. Con augusto temor se ha de entrar en esa grande responsabilidad humana. Se llegará muy alto por la nobleza del fin; o se caerá muy bajo, por no haber sabido comprenderlo. Es un mundo lo que estamos equilibrando: no son sólo dos islas las que vamos a libertar (Martí, 1975, vol. 3, p. 142).

El positivismo tuvo en Cuba amplio y significativo desarrollo en el marco de un afán modernizador y de renovación de la filosofía que condujo a discusiones y polémicas con representantes de otras orientaciones de pensamiento, especialmente con el escolasticismo, traspasando los ámbitos académicos. José Agustín Caballero (1762-1835), uno de los más importantes representantes de la Ilustración reformista criolla desde finales del siglo XVIII y principios del XIX, inició un movimiento ideológico que dio comienzo a la reforma de los estudios de la filosofía en Cuba, introduciendo en sus lecciones de filosofía las doctrinas de Locke y Condillac, así como distintos aspectos de la física de Issac Newton. Por todo ello es considerado como principal responsable del comienzo de la transformación cultural e ideológica en la isla. Su extensa obra literaria abarca desde temas sociales variados hasta críticas literarias. También fue un traductor importante, que llevó al español distintas obras en latín, inglés y francés. Impulsó reformas a la educación de nivel medio y realizó esfuerzos por lograr una enseñanza primaria gratuita. Entre sus discípulos destacan Félix Varela, José Antonio Saco y su sobrino José de la Luz y Caballero. Sus obras más destacadas son: *Philosophia electiva* (1797), *Discurso sobre la física* (1791), *Discurso filosófico* (1798), *Las ideas y la filosofía en Cuba* (1790).

Félix Varela (1788-1853) fue sacerdote, maestro, escritor, filósofo y político. Es considerado uno de los forjadores de la nación cubana, destacándose por su clara visión acerca de la necesidad de unir ciencia y conciencia, razón por la cual se ha dicho que la reflexión fue su trinchera. El padre Varela formó a los más destacados hombres de su época, tales como José Antonio Saco, Domingo del Monte, José de la Luz y Caballero; sin embargo, su extensa labor no se limitó a la enseñanza, también fundó la primera Sociedad Filarmónica de La Habana, formó parte y trabajó para la Sociedad Económica de Amigos del País, y escribió obras de teatro y de filosofía. Su labor política no fue menos meritoria: se le eligió diputado ante las cortes españolas, en repre-

sentación de Cuba, y partió para España con 34 años, para jamás regresar a su amada isla. En la metrópoli comienza una ardua labor parlamentaria organizando un grupo con los demás representantes de las provincias españolas de ultramar: Cuba, Puerto Rico y Filipinas, con el fin de mejorar la defensa de los derechos comunes. Forma parte también de varias delegaciones con el objetivo de presentarle al rey iniciativas para mejorar la instrucción pública en las provincias de ultramar, redacta un proyecto de ley para abolir la esclavitud, a la cual se oponía y consideraba opuesta a los valores cristianos. Propone el reconocimiento de la independencia de algunas naciones americanas ya liberadas y lanza un nuevo proyecto de ley para un gobierno autónomo en las provincias de ultramar. Sin embargo, sólo un año pasaría en las cortes representando a Cuba, ya que cuando Napoleón invade España, Varela vota en contra del rey por entregar el poder al invasor extranjero. Por esta razón es condenado a la pena de muerte junto con otros diputados que mantuvieron la misma actitud. Escapa de España y parte hacia Estados Unidos, convencido de que no hay mejor salida para Cuba que la independencia de una metrópoli cuyo rey abandona su pueblo y que mucho menos vela por sus provincias de ultramar. Desde la nación americana comienza a organizar y luego a presidir un movimiento independentista. Funda el primer periódico independentista llamado *El Habanero* (1824-1826), donde escribe: "Desearía ver a Cuba tan isla en lo político como lo es en la naturaleza […] Cuba no debe esperar ya nada de España […] ni de nadie, debe liberarse por si sola". Durante más de treinta años de vida en el exilio funda escuelas, edifica iglesias, evangeliza a los más pobres. El 25 de febrero de 1853 muere en la ciudad de San Agustín, en Florida. Sus restos descansan hoy en el Aula Magna de la Universidad de La Habana. Entre sus principales obras se cuentan: *Instituciones de filosofía ecléctica para el uso de la juventud estudiosa* (1813), *Lecciones de filosofía* (1818), *Miscelánea filosófica* (1819), *Cartas a Elpidio —sobre la impiedad, la superstición y el fanatismo en sus relaciones con la sociedad* (1835).

José de la Luz y Caballero (1800-1862), fue iniciado en los estudios por su tío José Agustín. Tuvo formación eclesiástica e hizo la carrera de leyes, pero se dedicó especialmente a la educación. Desde muy joven se compromete con la modernización de la filosofía en Cuba, a la que concibe como disciplina que se ocupa del entendimiento, pero también del corazón; del universo natural, pero también de los problemas sociales. Fue crítico del eclecticismo de Víctor Cousin por considerarlo políticamente conservador y legitimador del orden presente. Sostiene que "para que la filosofía llene cumplidamente sus altos fines entre nosotros, fuerza es que ante todo la apliquemos como un remedio a nuestras presentes necesidades" (*Elencos,* 1940, núm. 43). Defiende el método inductivo, basado en la observación y la experimentación, pues en rigor, la razón humana no puede proceder *a priori*, y rechaza el argumento de autoridad. Fue enemigo de la esclavitud y abogó por la independencia de su patria. "Antes quisiera ver yo desplomadas, no digo las instituciones de los hombres, sino las estrellas todas del firmamento, que ver caer del pecho humano el sentimiento de la justicia, ese sol del mundo moral."

Enrique José Varona (1849-1933). Después de fracasada su gestión como diputado en las cortes de España, rompe con el Partido Autonomista por desacuerdos profundos acerca de la abolición de la esclavitud y del tipo de leyes que debían regir en Cuba. Desde 1886 dirige la prestigiosa *Revista Cubana*, y desde 1895, a solicitud de José Martí, asume la redacción del periódico *Patria*, órgano del Partido Revolucionario Cubano. Se desempeña como secretario de Guerra y, después, de Educación durante la intervención norteamericana en la guerra de Cuba contra España de 1898. Su pensamiento filosófico sufrió modificaciones al ritmo de las cambiantes condiciones históricas que signaron el paso del siglo XIX al XX. En la primera etapa mantiene una posición positivista *sui generis* (véase Guadarrama, P., 2001, 2003) bajo la influencia de Spencer, con ideas filantrópicas de estimulación de la solidaridad entre los hombres: "la ley de afinidad —dice— existe para los glóbulos hombres, como la ley de afinidad para los glóbulos sangre […] el hombre es un ser incompleto, para sentirse completo necesita del hombre" (Varona, E.J., 1970, p. 85). La actitud de solidaridad se mantendrá a lo largo de su vida, manifestándose especialmente en su labor pedagógica. Ya en el siglo XX, durante el periodo de la primera guerra mundial y ante la corrupción imperante en la naciente república cubana, da

muestras de evidente pesimismo, escepticismo y nihilismo, incorporando motivos nietzscheanos: "[…] la generalidad de los hombres son unos autómatas que se imitan unos a otros, lo mismo cuando obran que cuando piensan" (Varona, E.J., 1914, p. 129). Recupera cierta confianza en las posibilidades del perfeccionamiento humano en la última etapa de su vida, identificándose con las luchas de la juventud y apoyando el movimiento de la reforma universitaria (véase Guadarrama, P., 1987; Monegal, I., 2002; Rojas Osorio, C., 1997, pp. 183-226).

En Puerto Rico, después de las asonadas de 1835 y 1838, ambas duramente reprimidas, se impuso un régimen militar que resultó eficaz para impedir todo intento separatista y frenar el avance de los autonomistas, manteniendo la institución de la esclavitud y la rentabilidad del sistema económico basado en la plantación tradicional. La más ligera protesta inspirada en ideales de libertad y democracia fue motivo para la persecución y la deportación por causas políticas, de la cual fueron víctimas, entre otros, Segundo Ruiz Belvis y Emeterio Betances. Este último fundó, en Santo Domingo, el Comité Revolucionario de Puerto Rico en 1867, generando así un movimiento francamente independentista que culminó en la sublevación de Lares de 1868, cruentamente reprimido. Mientras los conservadores extremaron su posición de incondicionalidad a España, los liberales, fortalecidos por los logros obtenidos en la cortes del 72/73 —entre ellos el triunfo de la tesis abolicionista— y por la incorporación de jóvenes progresistas defensores de la teoría del autogobierno, evolucionaron hasta producir en su propio seno una escisión. Una minoría intelectualizada y progresista radicalizó su posición reclamando a la España republicana la libertad completa de las Antillas.

Un testimonio de esto ha quedado plasmado en las páginas del *Diario* de Eugenio María de Hostos, en las que da cuenta del discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid la noche del 20 de diciembre de 1868, en el que se pronuncia a favor de la república como forma de gobierno y reclama para las Antillas la misma libertad que los republicanos han conquistado para España. Dado que el reclamo chocó con los intereses españoles, la alternativa fue, para Hostos, la de poner a cada habitante de las Antillas, y en particular del suelo borinqueño, en condiciones de luchar por su libertad, de vivir democráticamente y laborar por el progreso de las islas. A este fin obedece su esfuerzo de sistematizar y fundamentar un programa de acción para la independencia.

Los escritos hostosianos, considerados en su carácter mediador, contienen una interpretación y una valoración de la situación histórica y a la vez ofrecen una anticipación del futuro posible, dando lugar a la formulación de pautas orientadoras del obrar. La tensión entre descripción y proyecto, entre ser y deber ser, da lugar a la formulación de una eticidad antillana y latinoamericana. El Programa de los Independientes, que apareció en *La Voz de la Patria*, semanario de la emigración cubana editado en Nueva York en siete artículos sucesivos entre el 14 de octubre y el 24 de noviembre de 1876, además de evidenciar un impulso enérgicamente orientado a la modificación de la realidad, ofrece los contenidos constitutivos del núcleo filosófico fundamentador del pensamiento hostosiano, particularmente de su filosofía política, y permite reconocer la dimensión utópica de su propuesta, que horadando los condicionamientos del presente, se juega como anticipación de lo históricamente posible. El contenido del Programa está formalmente organizado como formulación y fundamentación de seis principios, los cuales, considerados en conjunto, pueden ser vistos como un verdadero proyecto de constitución nacional, basado en la democracia representativa y la defensa de los derechos humanos. Esos principios son: de libertad, de autoridad, de igualdad, de separación de poderes, de nacionalidad y de expansión. En política, aclara Hostos, los principios han de ser formulados atendiendo tanto a la vida histórica de la humanidad como a la naturaleza propia del hombre y la sociedad. Si se atiende sólo a lo primero, surgen "una porción de errores sobre los que se fabrican artificios tan antihumanos como la monarquía, la dictadura, la democracia privilegiada. Por ello, los principios de un programa tienen que ser deducidos de la naturaleza humana y de las condiciones naturales de la vida social. En este caso, "la deducción es tan fecunda que da luz a la verdadera democracia, que engendra la libertad ordenadora, que produce una política científica" (Hostos, E.M. de, 1939, vol. 2, pp. 224-225). Al señalar el fundamento de los principios, Hostos alude tanto a la naturaleza

humana, como a las condiciones naturales de la vida social. Esta doble referencia se encuentra íntimamente vinculada a su concepción de la antropogénesis social del hombre. Si bien Hostos habla de "individuo", éste se concibe, sólo en relación con la sociedad, como "célula social" o como "hombre social"; al mismo tiempo que la sociedad surge de la necesidad que los hombres tienen unos de otros para el logro de los fines de la vida. En su *Tratado de sociología* —texto cuya publicación en 1904 marca el momento fundacional de la sociología latinoamericana—, el puertorriqueño sostiene que la ley constitutiva de la sociedad es la ley de sociabilidad, consistente en "la sujeción natural del individuo a la sociedad". La sociabilidad está "en razón positiva de la fuerza del instinto de conservación". Tal instinto constituye la energía posibilitante de la vida social. En otras palabras, el hombre, como ser carenciado, necesita de sus congéneres para satisfacer los fines de la vida. De ahí que la primera necesidad propiamente humana es la necesidad del otro. Ella libera el impulso constitutivo de la sociedad. De esta manera la vida social se funda en un automatismo natural y extrahistórico: el instinto de conservación. Sin embargo, no se trata de colocar lo social fuera del ámbito de lo histórico. Antes bien, se trata de no olvidar el primer nivel orgánico constitutivo de la sociedad, por encima del cual se construye otro nivel racional, cultural, histórico, en el cual la conservación consiste en "la subsistencia de los bienes una vez adquiridos" (Hostos, E.M. de, 1989, vol. 7, t. 1). La vida social se juega, pues, en dos niveles, según una dinámica que va de lo individual a lo colectivo y de lo orgánico/natural a lo racional/cultural. El punto de partida es el instinto de conservación, que entraña una afirmación de sí mismo como ente vivo, posibilitante del complejo proceso de humanización. Pero tal proceso es factible sólo en la medida en que los hombres interactúan socialmente. Ello implica el desarrollo de diferentes formas de organización social tendientes a equilibrar la actividad humana en el orden económico, jurídico, moral, político y social. Se trata, en otras palabras, de asegurar racionalmente la adecuación de los medios funcionales a los fines de la vida, de modo que la forma de eticidad resultante garantice al mismo tiempo la libertad de cada uno y el progreso de la sociedad. Los seis principios en torno a los cuales se organiza el *catecismo democrático* —denominación usada por Martí para referirse al *Programa* hostosiano en un comentario publicado en *El Federal* de México el 5 de diciembre de 1876— se hallan articulados sobre el eje de la doble dinámica mencionada. Así, "Cuando se afirma el principio de libertad —continúa Hostos— se afirman con él todas las libertades de que el individuo ha menester para realizar los objetos de su vida, y las que necesita la sociedad para ejercer sus funciones y satisfacer sus necesidades" (Hostos, E.M. de, 1939, vol. 2, p. 227). El sujeto aludido en los cuatro primeros principios es tanto el individuo como la sociedad, relacionados en virtud de una dialéctica de la armonía que, a la manera de los krausistas, impide el avasallamiento de los derechos de los unos y de la otra; en los dos últimos principios, los de nacionalidad y expansión, el sujeto es "la raza antillana". El mismo está determinado de acuerdo con un criterio diferente, que atiende a la peculiaridad del proceso histórico de las Antillas. No presenta las connotaciones de la ideología racialista, antes bien aspira a lograr una síntesis a la vez histórica y social, en la medida en que busca poner en armonía el desarrollo de las fuerzas interiores de cada una de las islas, de modo que concurran a un mismo fin: "de unidad, paz y nacionalidad en las Antillas", en vistas de alcanzar una organización confederada. La idea de *confederación* aparece reiteradamente en los escritos hostosianos. En un artículo sobre *La Confederación Colombiana*, de 1870, sostiene que ésta "es un medio de poder internacional [...] que completa la fuerza de los pueblos, pues si la unidad de acción no puede conseguirse en una fuerza aislada, se consigue ligando artificialmente las fuerzas dispersas; éste es el ideal. La confederación lo realiza por medio de la unión" (Hostos, E.M. de, 1954, vol. 21, pp. 329-347). Pero ello sólo es posible sobre la base del reconocimiento de la autonomía de los pueblos confederados. De ahí que el principio de nacionalidad afirme "la unidad en la variedad". Los escritos hostosianos sobre la realidad sociopolítica testimonian un original reordenamiento del saber social, ético y político de su época, que estriba más que nada en el hecho de que —como Hostos mismo nos lo dice— "las ideas surgen del choque con alguna realidad". Esas ideas son expresadas en categorías que pueden ser morfológicamente las mismas

que la filosofía clásica ha utilizado, pero que resultan redefinidas, es decir, cargadas de nuevos contenidos semánticos de acuerdo con las necesidades para las que se busca respuesta, en relación con las cuales se postula la configuración de una nueva objetividad.

A semejanza de Martí, el núcleo filosófico político del pensamiento antillanista de Hostos está constituido por el reconocimiento de la importancia que la independencia de las Antillas tiene para el equilibrio del continente y del mundo. En 1896, Hostos le expresa en este sentido a Francisco Sellén: "Estados Unidos, por su fuerza y su potencia, forman un miembro natural de la oligarquía de naciones. Nacer bajo su égida es nacer bajo su dependencia: a Cuba, a las Antillas, a América, al porvenir de la civilización no conviene que Cuba y las Antillas pasen del lado del poder más positivo que habrá pronto en el mundo. A todos y a todo conviene que el noble archipiélago, haciéndose digno de su destino, sea el fiel de la balanza: ni norte ni sudamericanos, *antillanos*: ésa nuestra divisa, y sea ése el propósito de nuestra lucha, tanto de la de hoy por la independencia, cuanto la de mañana por la libertad" (Hostos, E.M. de, 1939, vol. 4, p. 172). "El principio de organización natural a que convendrá la nacionalidad en las Antillas —dice Hostos en el *Programa*—, es el principio de la unidad en la variedad. La fuerza espontánea de civilización que completará es la paz. El pacto de razón en que exclusivamente puede fundarse es la confederación. El fin positivo a que coadyuvará es el progreso comercial de las tres islas. El fin histórico de raza que contribuirá a realizar es la unión moral e intelectual de la raza latina en el nuevo continente" (Hostos, E. M. de, 1939, vol. 2, p. 253).

Además de los elementos positivistas manifiestos en la obra de Hostos, esta orientación del pensamiento está presente en Puerto Rico entre quienes cultivaron otras disciplinas. Así, en la historia y la sociología de Salvador Brau (1842-1912), en la teoría política evolucionista de Román Baldorioty de Castro (1822-1889), en algunas páginas de José de Diego (1866-1918) y también en la crítica de arte (Rojas Osorio, C., 1997, pp. 429-446). Baldorioty, si bien desarrolló un estilo racional-positivista de enfocar los problemas y estudiar el mundo, participó de un vitalismo moral de base romántica, que le llevó a interpretar la justicia como una afección del alma humana, de modo que el derecho natural carecería de realidad si no estuviera afirmado en el corazón humano. Confiaba en la capacidad del conocimiento científico como motor del progreso y la modernización de la agricultura y la industria. Políticamente fue partidario del autonomismo, al que se podría llegar mediante la evolución y aglutinamiento de las fuerzas naturales e históricas del país. Salvador Brau, por su parte, se interesa por el estudio de la realidad social y, en el marco del evolucionismo spenceriano, elabora una sociología empírico-descriptiva, destacando la importancia que tiene el ambiente social en la formación del carácter individual. Señala la necesidad de realizar un análisis histórico de la sociedad, contándose entre los primeros en utilizar el término "historia social". También fue políticamente partidario de la autonomía.

La idea de que las Antillas constituyen el fiel de la balanza y que de ellas depende el equilibrio del continente, en vistas de la integración de América —especialmente de la América Latina—, se presenta reiteradamente entre los pensadores que tuvieron más decidida actuación en la empresa independentista, tal como puede apreciarse a través de la correspondencia que mantuvieron. En 1895, en carta dirigida por Luperón a Hostos, se lee:

> […] Yo creo que debemos trabajar por una confederación política de todas las repúblicas latinas Americanas […] (Luperón, en Quiles Calderín, V., 1994, p. 16).

Para ello es necesario recuperar y revitalizar el ideal bolivariano de integración latinoamericana. En este sentido le escribe Betances a A.H. Rochefort, quien desde Francia apoyaba la unión latina, en carta del 9 de marzo de 1896:

> La lucha de Gómez y de Maceo en Cuba no es más que la continuación de la gran guerra de liberación de la América Latina sostenida por Hidalgo y Morelos, por Bolívar y Santander, por Sucre, Flores, San Martín, O'Higgins y tantos otros desde México hasta Chile. El Aquiles venezolano, el general Páez, me decía un día (1868) que ya hacia 1820 Bolívar le había puesto a la cabeza de 12 000 hombres para invadir Cuba y Puerto Rico y "echar a los españoles al mar" [*sic*] (Betances, R.E., 1975, p. 167).

Pero, la unión de Repúblicas Latinas Americanas —como gustaba llamarlas Luperón— dependía también del ejercicio de autoafirmación de todos los pueblos latinoamericanos. Y dado que la guerra entre países hermanos es una forma de autonegación del ideal bolivariano, el prócer dominicano, en carta a Hostos del 12 de noviembre de 1895, le recomendaba:

> Dígale usted a los chilenos y a los argentinos que ahoguen para siempre en un abismo profundo todo espíritu de guerra, porque una guerra entre aquellas dos repúblicas sería un retroceso fatal para la soberanía de las Repúblicas Latinas Americanas y una victoria para los filibusteros yankees y los piratas ingleses (Luperón, en Quiles Calderín, V., 1994, p. 16).

Podemos, en síntesis, caracterizar el *antillanismo* como un conjunto de ideas entrelazadas, cuyo hilo conductor es la idea reguladora de las Antillas como *fiel de la balanza*, es decir, el reconocimiento de la importancia que tienen las islas en el equilibrio del continente. Importancia que radica no sólo en su geografía, sino en su situación política, social, cultural, pues de todo ello resulta el equilibrio buscado y querido. De ahí la voluntad de autoafirmación, independentista y antiimperialista, que permite trazar una línea desde Betances hasta Martí, sustentada en la posibilidad de la Confederación Antillana. Por otra parte, esa voluntad de autoafirmación propone la organización republicana de los estados, que haga efectiva la unidad en la variedad. Ello implica, además, recuperar y revitalizar el ideal bolivariano de unidad latinoamericana. Desde el punto de vista social se perfila como proyecto superador de la situación colonial y de toda forma de dominación social, económica, cultural; es decir, superador de la *barbarie* de la esclavitud y de las formas de vida que oprimen al *hombre natural* e impiden el *progreso material, intelectual y moral*. Si es posible encontrar un conjunto de ideas que, aun discurriendo por carriles diferentes, prestan unidad al desarrollo de la filosofía en el Caribe hispano del siglo XIX, podemos afirmar que esas ideas entretejen —no sin tensiones— la trama del *antillanismo* impulsadas por las urgencias de la hora y el proyecto de construcción de las naciones hispanas del Caribe.

BIBLIOGRAFÍA: Arpini, A., 2002, 2007, 2007b; Betances, R.E., 1975; Bosch, J., 1970; De Armas, R., 1984; Depestre, R., 1978; Dufour, A., 2000; Fernández Retamar, R., 1978; Ferrer Canales, J., 1973, 1990; Gordon, L.R., 1987; Guadarrama, P., 1987, 2001, 2003; Halperin Donghi, T., 1985; Hostos, E.M. de, 1939, 1954, 1988, 1989, 2000b; López, J.C., 1995, 1996; Maldonado Denis, M., 1992; Martí, J., 1975; Monegal, I., 2002; Moreno Fraginals, M., 1964, 1977, 1983; Ortiz, F., 1978; Pérez Marchand, M., 1959; Pierre-Charles, G., 1985; Pimentel, M., 1981, 1985; Quiles Calderin, V., 1994, 2001; Reynal, V., 1988; Rodríguez Demorizi, E., 1939; Rojas Osorio, C., 1997, 2002b; Soler, R., 1980; Tollentino Dipp, H., 1977, 1977b; Varona, E.J., 1914, 1970; Vitier, M., 1970; Williams, E., 1975.

20.2. BLYDEN Y FIRMIN. LA FILOSOFÍA AFROCARIBEÑA INGLESA*

Paget Henry

Así como en el siglo XVIII la filosofía afrocaribeña estuvo dominada por los textos de Cugoano y Equiano, también el siglo XIX lo estuvo por los trabajos de Edward Blyden (1832-1912) y Antenor Firmin (1850-1911). Blyden nació en la entonces colonia danesa de San Tomas, mientras que Firmin nació en la recién independizada Haití. El trabajo más importante de Blyden se tituló *Cristianismo, islam y la raza negra* (1887), mientras que el de Firmin fue *La igualdad de las razas* (1885). En este apartado me enfocaré principalmente a Blyden y después haré un breve comentario sobre Firmin.

Como continuidad del antiguo patrón del compromiso dialógico con los partidarios europeos de la inequidad racial, el texto de Firmin es una respuesta directa al de Arthur Gobineau, titulado *La desigualdad de las razas*, y al mismo tiempo la principal declaración de la filosofía del nacionalismo negro. Entre los filósofos afrocaribeños, este texto es recordado por dos contribuciones principales: 1] es una crítica audaz y rigurosa de la literatura antropológica europea, sobre la cual Gobineau y otros basaron sus argumentos sobre la desigualdad racial, y 2] por su visión exhaustiva del nacionalismo negro, basado en experiencias y prospectos para Haití como nación. Como resultado de lo anterior, Firmin es conocido como uno de los padres del nacionalismo negro.

Así como Firmin, Blyden es reconocido como uno de los padres del nacionalismo negro, porque su texto más importante no es solamente una exploración comparativa y dominante del impacto racial del cristianismo y del islam sobre las identidades africanas, sino también una declaración sustancial de la filosofía del nacionalismo negro. A la joven edad de 17 años, Blyden dejó San Tomas para entrar a un seminario en Nueva Jersey; sin embargo, le fue negada la entrada por cuestiones racistas. Poco después, el joven Blyden abordó un barco hacia Liberia, la colonia americana en África que había sido establecida por la Sociedad Americana Colonizadora (ACS por sus siglas en inglés), que ganó su independencia en 1847. Allí, Blyden completó sus estudios teológicos y se convirtió en profesor de la Universidad de Liberia.

Aunque hay una inquietante ambivalencia en Blyden que recuerda a Equiano, ésta surge del hecho de que sus introducciones tanto al cristianismo como a Liberia fueron facilitadas por blancos con terminantes perspectivas colonizadoras (Mudimbe, V.Y., 1988). Blyden se dio cuenta claramente del impacto servil de esta perspectiva colonizante de la cristianización de los africanos, pero no fue capaz de percibir el impacto en el trabajo del nacionalismo liberiano. En la primera parte de *Cristianismo, islam y la raza negra*, Blyden somete las dimensiones raciales de la cristianización europea de los africanos a una crítica sutil e incisiva que anticipa muchos de los temas de la teoría de DuBois sobre el hecho de que la racialización produce una doble conciencia.

Como Firmin y DuBois, la principal preocupación de Blyden reside en la deformación racial y deshumanización de los sujetos africanos, que pasaron de ser integrantes de tribus como la hausa, la yoruba, la fulani o la akan, a ser *negroes* o, peor aún, *niggers*. En particular, Blyden se preocupaba por el papel que el cristianismo europeo había desempeñado para producir la caricatura del sujeto africano, a pesar de haber sido —según él— el principal discurso. A pesar de la universalidad del cristianismo, Blyden notaba frecuentemente que después de 1 800 años de su promulgación, sólo había enraizado entre los europeos. Este contenido etnonacional del cristianismo debía romperse para que el mensaje universal pudiera establecerse en África y otros lugares.

Para Blyden, el motivo más importante de por qué el cristianismo había fallado y no había podido enraizar en África, estaba relacionado con el hecho de que la cristianización se había convertido en un elemento inseparable de la racialización. Cristianizar a los africanos ayudaba a la producción del "negro". Para Blyden, esto significaba la creación de un nuevo sujeto negro que "exhibía un espíritu servil y rastrero" (Blyden, E., 1994, p. 22). Blyden contrastó este nuevo sujeto con el producido por la dinámica racial de la conversión al islamismo de los africanos. La diferencia, para Blyden, es muy clara: "no hay nada en la literatura islámica que corresponda al "negro o nigger [...] de los caricaturistas cristianos"

* Traducción de Marcela Guerrero.

(*ibid.*, p. 20). En poco tiempo, Blyden se dio cuenta de que el cristianismo europeo contribuyó necesariamente a la producción de los estereotipos raciales, lo cual explicaba por qué no había arraigado en África, mientras que el Islam, la religión número dos según Blyden, lo había hecho muy bien.

Las reacciones defensivas de Blyden respecto de la dinámica racial del nacionalismo liberiano y africano del ACS (American Colonization Society) contrastaban con sus audaces puntos de vista sobre la dinámica racial del cristianismo europeo. Para muchos miembros de la ACS, el regreso de los africanos a África representaba una manera de proteger el esclavismo y la supremacía de los blancos en el hemisferio occidental, políticas que contribuían claramente a la producción del "negro". La defensa de Blyden respecto a las políticas de repatriación de la sociedad viene de sus experiencias positivas en Liberia y del hecho de que en la superficie coinciden con su filosofía del nacionalismo africano. Esta filosofía nacía de la creencia de que incluso después del final de la esclavitud, el sujeto africano no sería capaz todavía de ser él mismo, a causa de la intensa necesidad del blanco de "ennegrecer" su identidad. Como resultado de lo anterior, el africano en Estados Unidos o el Caribe no podría gozar de una emancipación completa, la cual sólo podría ser posible "en su tierra natal, en donde la puerta más prometedora era Liberia" (*ibid*., p. 45). Sin embargo, a pesar de la similitud de su dinámica racial con la del cristianismo, Blyden fue mucho menos crítico sobre las actividades nacionales de la ACS entre los africanos.

A pesar de sus críticas sobre el cristianismo, Blyden tomó de él la noción de la providencia, en la cual cimentó su creencia respecto a que el destino de los africanos occidentales, cultos y cristianizados era regresar a África para modernizarla a través de la construcción de naciones fuertes en su territorio. Esta idea fue el núcleo de la solución a los problemas de la colonización europea y el ennegrecimiento de los pueblos africanos. Esta combinación de nacionalismo africano y cristianismo causó una versión de historicismo providencial afrocaribeño que era muy distinta de la de Equiano o Cugoano.

BIBLIOGRAFÍA: Blyden, E., 1994; Firmin, A., 2000; Gordon, L.R., 2007; Mudimbe, V.Y., 1988.

21. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO BRASILEÑO EN EL SIGLO XIX*

Euclides Mance

INTRODUCCIÓN

Durante el periodo colonial floreció en tierras brasileñas el saber de salvación, cimentando el proyecto hegemónico portugués celebrado en la unión del trono y el altar. Se adopta la expresión saber de salvación para "[…] caracterizar aquellos pensadores de formación escolástica o de tendencia mística, o ambas, cuya especulación filosófica o teológica se encuentra dentro de los dogmas católicos, siendo la filosofía simplemente una *ancilla theologiae*. Naturalmente, se trata de una escolástica barroca, jesuita, contrarreformista y militante […]" (Vita, L.W., 1968, p. 17).

Asociado a la crisis del proyecto colonial se desarrolla en el Brasil del siglo XIX el saber de ilustración caracterizado, en líneas generales, "[…] por su optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad a base de principios racionales. Lo que importa ahora es este mundo y no otro, numinoso, sustituyéndose, en mayor o menor grado, las creencias religiosas por anhelos de progreso material, ocurriendo así el remplazo de los valores feudales por los valores burgueses" (*ibid*., p. 39). El pensamiento se trata, ahora, como un instrumento para resolver problemas de interés humano o social, y el conocimiento y dominio de la naturaleza se afirman como tareas humanas fundamentales.

En ese horizonte, podemos dividir la historia de las ideas filosóficas en Brasil en el siglo XIX en tres periodos: reacción a la escolástica, con la difusión del empirismo mitigado y del pensamiento ilustrado, de finales del siglo XVIII a 1830; el eclecticismo, de 1830 a 1870, y el llamado brote de ideas nuevas, de 1870 a principios del siglo XX. En ese periodo, se tiene la concomitancia de diversas corrientes especulativas que hegemónicamente se relevan sin que las demás sean superadas o borradas. Como esas corrientes no eran totalmente puras, puesto que se encontraban elementos oriundos de otras vertientes en sus propias posiciones, se podría decir, con Vita (*ibid*., p. 87), que "[…] toda la filosofía del siglo XIX en Brasil es ecléctica, con énfasis religioso en la primera mitad, y cientificista en la segunda […]".

REACCIÓN ANTIESCOLÁSTICA, EMPIRISMO MITIGADO Y SABER DE ILUSTRACIÓN

El periodo pombalino. La reacción antiescolástica en Brasil está asociada a la crisis del sistema colonial, que comienza a mediados del siglo XVIII. La revolución industrial, iniciada en Inglaterra, articulada a las "revoluciones burguesas" ocurridas en la Europa de aquel siglo, lleva a la crisis del antiguo régimen y conduce al capitalismo a una nueva formación, de carácter industrial y liberal. El progreso económico y tecnológico de Inglaterra incrementa su expansión colonialista. La búsqueda de áreas para la comercialización de productos industrializados acicatea los conflictos entre las grandes potencias. A su vez, la independencia de Estados Unidos y la revolución francesa, influidas por el iluminismo, fomentan anhelos de libertad e igualdad. En ese contexto, contribuyen a la crisis del sistema colonial portugués el debilitamiento de las bases de su mercantilismo, el anhelo creciente de libertad en las colonias lusitanas y su retraso en el desarrollo tecnológico industrial. En el reinado de D. José I se busca una vía para enfrentar esa situación, y el marqués de Pombal, Sebas-

* Traducción de Sonia Radaelli.

tião José de Carvalho e Melo (1699-1782), secretario de Estado del Reino, implantará una política con sustantivas trasformaciones comprendidas en el horizonte del despotismo esclarecido, con miras a la “modernización” de Portugal, a la centralización del poder y a mantener la unidad del reino. Esto va a impactar en el campo de la cultura, de la educación y del pensamiento filosófico, y a iniciar la difusión del empirismo mitigado.

Empirismo mitigado. Según Ricardo Vélez Rodríguez:

> […] en la segunda mitad del siglo XVIII, se consolidó en Portugal la corriente del empirismo mitigado, que se caracterizaba por una fuerte crítica a la Segunda Escolástica y al papel monopolizador que ejercían los jesuitas en la enseñanza, así como por el intento de formular una noción de filosofía que se redujera a la ciencia aplicada. Dos obras sirvieron de base para esa nueva corriente: *Instituições lógicas*, del italiano Antonio Genovesi (1713-1796), y el *Verdadeiro método de estudar*, del sacerdote oratoriano portugués Luís Antônio Verney (1713-1792). El empirismo mitigado fue formulado y se desarrolló en el contexto más amplio de las reformas educacionales del marqués de Pombal […] que pretendían incorporar la ciencia aplicada al esfuerzo de modernización déspota del estado portugués. Con todo, al contestar a una problemática formulada a partir de las necesidades del estado patrimonial y no a partir de una perspectiva que tuviese como centro al hombre, el empirismo mitigado no logró dar una respuesta satisfactoria a los problemas de la conciencia y de la libertad (Vélez Rodríguez, R., 1993, p. 1).

De acuerdo con Antonio Paim, retomando a Joaquim de Carvalho, las tesis alrededor de las cuales se estructuró esta orientación filosófica fueron las siguientes:

> […] I] la verdadera filosofía se reduce a la ciencia, siendo ilegítima la metafísica enseñada en Portugal hasta las reformas pombalinas; II] el conocimiento se origina en las sensaciones, aunque se pueda aprehender en nuestra mente la presencia de ciertas ideas cuya procedencia no se puede establecer con precisión; III] en materia de filosofía natural, la verdad está con los modernos, y IV] en el terreno moral, aunque algunas tesis modernas sean legítimas, hay que seguir la tradición (Paim, A., 1984, p. 235).

Aulas regias. En 1759, al mismo tiempo en que Pombal suprimía las escuelas jesuíticas de Portugal y de sus colonias, se instituían las aulas regias, constituidas por disciplinas aisladas (primeras letras, gramática, latín, griego, retórica y filosofía) que integraban el curso de humanidades. Como la estructura educativa jesuítica en Brasil fue desmontada, pero no sustituida, se generó una laguna con el debilitamiento de la hegemonía cultural en el proyecto colonial lusitano. Con gran retraso, la primera aula regia de filosofía en Brasil data de 1774, en Río de Janeiro, tres años antes del fin de la era Pombal, en 1777. En lo que se refiere al debilitamiento de la hegemonía metropolitana, las reformas pombalinas que impactaron en la instrucción pública —que deseaban básicamente una apertura a las nuevas ideas de la ciencia y la tecnología, excluyéndose ideas filosóficas o políticas liberales— acabaron abriendo brechas exploradas por comprensiones diversas del liberalismo o con ellas injertadas. De acuerdo con Paim (*ibid*., p. 233), “los cargos del ente sustituto o titular del aula regia de filosofía serían ocupados por personalidades que vendrían a alcanzar notoriedad en el proceso de la independencia” —tales como el padre Januário da Cunha Barbosa (1780-1846), en Río de Janeiro, diputado para la Asamblea General; João Quirino Gomes (1793-1859), en Bahía, que participó en las luchas de independencia; Salustiano José Pedroza (finales del siglo XVIII-1858), que introducirá el eclecticismo espiritualista en los años treinta y cuarenta. “Es en las aulas regias de São Paulo en donde se inicia la difusión del kantismo, al inicio a través de Antônio Ildefonso Ferreira y, posteriormente, del padre Francisco de Paula y Oliveira” (*ibid*., p. 234). Como destaca João Cruz Costa (1956, p. 71), “en las aulas regias de filosofía racional y moral, unos seguían los viejos compendios; otros, los modernos […]”. Y comentando a Antônio Joaquim das Mercês (1786-1854), quien instauró el aula regia en Paraíba, afirma Paim (*ibid*., p. 243): “los que adhieren a las ideas revolucionarias provenientes de Francia, simplemente las adicionan al andamiaje básico proporcionado por el empirismo mitigado”.

El saber de Ilustración. En efecto, en las últimas décadas del siglo XVIII, la sociedad colonial brasileña constaba de tres millones de habitantes, situados, en su mayoría, en la faja del litoral, y su economía se sustentaba en el

cultivo de la caña y en la producción de azúcar. El aislamiento al que Brasil estaba sometido, obliterando su desarrollo cultural y el progreso científico, comienza a romperse a finales del siglo XVIII. Entre los estudiantes brasileños formados en Coimbra, algunos se interesaban no sólo por las ciencias naturales sino también por las ideas políticas y sociales de los enciclopedistas, y viajaron por otros países de Europa, después de lo cual comenzaron a cuestionar la visión de mundo portuguesa. Cabe destacar que brasileños formados en la metrópoli en ciencias naturales empiezan a mirar a Brasil con otros ojos; a valorar sus riquezas minerales, su fauna, su flora, etc., y a desear su independencia como condición para su desarrollo. El incremento de ese nivel cultural fue el "elemento fundamental en el movimiento que proponía el cambio del orden político y social en Brasil" (Azzi, R., 1991, p. 241). Con el apogeo del ciclo del oro a mediados de aquel siglo, se tiene la expansión de la vida urbana, y el surgimiento de una clase media no vinculada al latifundio esclavócrata. Miembros de esa clase media urbana viajaban al extranjero y absorbían ideas liberales, como el derecho a la propiedad y a la libre iniciativa económica, la libertad comercial, la igualdad de todos frente a la ley y las ventajas de un régimen de gobierno proveniente del pacto social. Además, el descrédito de Portugal frente a los progresos sociales y económicos que se verificaban en otros países, la cobranza de impuestos por el gobierno del marqués de Pombal, cada vez mayores, compensando la declinación de la producción aurífera en la segunda mitad del siglo, y el poder cada vez más centralizado en los gobiernos generales —con la pérdida de la autonomía de las cámaras municipales y menor participación política de la clase señorial— profundiza los cuestionamientos sobre el modelo de colonización y desarrollo portugués. Hay que destacar que la expulsión de los jesuitas, que fueron los principales artífices y sustentadores de la cristiandad colonial, dejó el proyecto colonial huérfano de un valioso apoyo ideológico-cultural, aumentando las dificultades para enfrentar los movimientos nativistas que se multiplicaban en varias regiones de la colonia. Aún más, cabe mencionar que un expresivo grupo de clérigos comienza entonces a asumir y a propagar el pensamiento liberal. Finalmente, los señores de los ingenios y hacendados, presionados económicamente y marginalizados políticamente, se rebelan en contra del gobierno de la metrópoli.

La propagación del saber de la Ilustración es en esa época un fenómeno complejo con implicaciones culturales en el campo político y religioso. Si, por un lado, los iluministas portugueses defendían el absolutismo ilustrado de la corona, por otro lado los "intelectuales brasileños pasaron del amor a la tierra al compromiso político con la lucha por su independencia" (*ibid*., p. 63). En el Brasil de aquel periodo, la ilustración cultural, más allá del empirismo mitigado, caminaba de la mano con el liberalismo político —como se observa en la Inconfidência Mineira de 1789 y en la revolución pernambucana de 1817—, movimientos que contaron con la participación de intelectuales ilustrados, científicos que estudiaron en la metrópoli y viajaron por otros países, y una parte del clero que rompe con la tradición conservadora del pensamiento católico y que, con las armas en mano, abandona la posición de soporte del orden colonial. De acuerdo con Riolando Azzi, dentro de la iglesia católica, en tierras brasileñas, aparece la figura del párroco iluminista, que, aprovechando sus andanzas pastorales por el sertón, haría un levantamiento de la fauna, de la flora y las riquezas minerales, y enseñaría a los fieles determinadas técnicas de cómo explotarlas mejor. Por otro lado, aparece, igualmente, la figura de un clero liberal y revolucionario, marcado por el pensamiento francés, por la independencia de Estados Unidos y por el sentimiento nativista.

El pensamiento piberal y las revoluciones políticas. El proyecto pombalino tendrá fin con la muerte de D. José I, rey de Portugal, en 1777. D. Maria I, hereda el trono, dando inicio a la viradeira, que combatió la política de Pombal. Sus problemas mentales, mientras tanto, llevan a su hijo, D. João, a asumir la regencia en 1792. En noviembre de 1807, el ejército francés invade Portugal y la corte lusitana se retira a Brasil. La ex colonia se convierte en la sede de la monarquía, y se generan importantes cambios al hacerse efectivo el nuevo estatus: se abren los puertos al comercio con las naciones amigas; se revoca la prohibición de manufacturas en Brasil y se libera la actividad industrial; se asegura la autonomía administrativa; se permite la existencia de la prensa; se crean aparatos institucionales de comercio y justicia —la Intendencia General de

la Policía, la Impresión Regia, la Real Junta de Comercio, Agricultura, Fábricas y Navegación, la Academia de Bellas Artes y el Banco de Brasil, entre otros—, con ello Brasil es elevado a reino unido a Portugal y Algarves, concediéndosele, pacíficamente, casi todas las características y estructuras básicas de una nación soberana. Con la muerte de la reina, en 1816, se corona en Río de Janeiro, en 1818, a D. João VI, como su sucesor. De hecho, Brasil deja de ser una colonia para transformarse en la sede del Reino Unido.

Con la publicación de textos en la prensa y la llegada de inmigrantes de diversos países, ocurre una efervescencia cultural. Sin embargo, de acuerdo con varios investigadores, el empirismo mitigado es, en gran medida, el horizonte de la formación filosófica de la *intelligentsia* brasileña, en las primeras dos décadas del siglo XIX, puesto que la formación cientificista, de corte pombalino estaba en la base intelectual de los hombres públicos que organizan las primeras instituciones superiores de enseñanza en Brasil. Aunque la ciencia comenzaba a destacar, solamente algunos profesores de filosofía se interesaban en ella. Poco a poco, la enseñanza filosófica se disocia de la enseñanza científica. Surge la Real Academia Militar en 1810, y posteriormente la Escuela Politécnica. Se evidencia en ella el interés por la formación teórica asociada a la formación profesional de los alumnos, destacándose el carácter operativo de la ciencia. Sucede lo mismo en las escuelas de medicina que se organizan en ese periodo.

Las diferentes interpretaciones del liberalismo van ganando espacios cada vez mayores en Portugal y en Brasil. Por esa época, los portugueses de la metrópoli sufrían perjuicios económicos y políticos con la pérdida del monopolio comercial con Brasil y con otras concesiones que se les hacían. Con el aumento de la insatisfacción, surge, en 1820, una revuelta en la ciudad de Porto, exigiéndose el regreso de D. João VI, la convocatoria de una Asamblea Constituyente y el fin de la monarquía absoluta. En este periodo, que precede la independencia de Brasil, tres fuerzas se movilizaban en la colonia, entonces sede del Reino Unido: el Partido Portugués, formado por comerciantes que deseaban la vuelta de D. João VI a Portugal y el regreso al régimen colonial, a fin de retomar sus actividades con los anteriores privilegios; el Partido Brasileño, compuesto por la clase señorial, productora de productos tropicales para la exportación y de sectores del comercio que se reforzaron con la liberación del estatuto monopolista del comercio y con la ampliación de su poder político, con la elevación de Brasil a sede del reino; y el Partido Liberal Radical, compuesto por clases medias urbanas, pequeños comerciantes, una minoría de propietarios rurales del nordeste y fuerzas populares, es decir, periodistas, padres, mestizos, esclavos y negros libres que defendían la implantación de una república democrática y esperaban que, con la independencia, se alcanzaría la libertad y la igualdad entre todos.

Tras el regreso de D. João VI a Portugal en 1820, gana fuerza el movimiento contra la recolonización. El fortalecimiento de las fuerzas republicanas ponía en riesgo la permanencia de la monarquía y del trabajo esclavo. Los partidos Brasileño y Portugués se unen, y, temiendo una revolución como la de los esclavos negros en Haití o guerras de independencia como en las colonias hispánicas, llevan a D. Pedro a proclamar la independencia en 1822, asegurando la continuación de la monarquía y del orden esclavista. De acuerdo con João Cruz Costa (1956, p. 74), "en esa transición pacífica de la colonia hacia la independencia, los choques —que los hubo entre las ideologías [...]— fueron atenuados. Del mismo modo que la independencia fue una 'simple transferencia pacífica de los poderes de la metrópoli hacia el nuevo gobierno brasileño' —gracias a la gran habilidad de José Bonifácio, el espíritu de aventura de D. Pedro I y los intereses de Inglaterra—, así también, poca o casi ninguna es la oposición entre los doctrinarios de las diferentes corrientes en Brasil. Solamente cuando la necesidad de organizar la nueva nación —en la Constituyente y en las luchas políticas que se mantienen hasta 1840— comienza a surgir, es cuando las ideas filosóficas vienen nuevamente a manifestarse con mayor intensidad y a traducir diferentes matices de la lucha ideológica [...]". En efecto, en el periodo previo a la independencia y en el que la sucede, en medio a una crisis de hegemonía, el liberalismo tendrá en Brasil diversos sentidos, para servir como ideología o utopía a facciones políticas y movimientos sociales, divergentes y contradictorios.

De hecho, proclamada la independencia, D. Pedro I se transforma en portavoz de los intereses nacionalistas de la clase señorial:

Frente a la ausencia de participación del pueblo en ese movimiento, la clase que asumió el poder continuó siendo la de los ricos propietarios de tierras y de ingenios, la heredera de los letrados del siglo XVII. Son esas clases superiores, constituidas por bachilleres eruditos y ricos propietarios de ingenio [los] que conducirán a Brasil en la fase imperial (*ibid*., p. 79).

Debido a la fuerte tendencia absolutista, D. Pedro I disuelve la Asamblea Constituyente que estaba en pleno funcionamiento, y dicta una constitución, en 1824, de características liberales inspiradas en la doctrina constitucionalista del francés Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830), incluyendo la vigencia del poder moderador atribuido al monarca. Éste, en nombre de la moderación política, podía, en diferentes situaciones, intervenir sobre los otros poderes. Así, "Brasil, a través de sus clases dominantes, se ponía [...] de acuerdo con el ritmo de las ideas europeas de la época. Sería una monarquía constitucional y no pasaría por las luchas por las cuales pasaron las demás repúblicas sudamericanas" (*ibid*., p. 75).

En el proceso de la independencia facciones políticas ligadas tanto a las clases medias urbanas como a segmentos de la clase señorial defendían el liberalismo en su enfrentamiento con el colonialismo portugués. Con la independencia, el liberalismo se volvió la expresión de diversas aristocracias regionales, especialmente de los señores de los ingenios del norte y nordeste, así como de los criadores de ganado del centro y extremo sur. Se contraponía al conservadurismo de los comerciantes portugueses, que actuaban en el comercio portuario y en el comercio de menudeo. No en balde el anteproyecto de la Constitución de 1824 quedó conocido como "Constitución de la Yuca", pues los pequeños campesinos, trabajadores y artesanos estaban impedidos de votar por no poseer "bienes de raíz". Tampoco votaban los esclavos, las mujeres, los indios, los asalariados ni los menores de 25 años. Igualmente, se descartaba a sectores de comerciantes, favorables a la reanudación del estatus colonial, los cuales, al no ser propietarios rurales, no poseían bienes de raíz. En la nueva constitución se mantuvieron ciertas características del anteproyecto, tales como el voto censitario, calculado, entonces, en cien mil reales, en vez de costales de harina de yuca, asegurándose así la presencia de los comerciantes portugueses en el juego político-institucional.

Por otro lado, el liberalismo también sirvió de utopía a los movimientos sociales como la revolución pernambucana de 1817 y a la Confederación de Ecuador de 1824, siendo este último un movimiento que articuló cinco estados del nordeste, con miras a transformar a Brasil en una república soberana. Tales movimientos tuvieron un carácter fuertemente democrático, orientados a la emancipación popular. No sin contradicciones, participaron en ellos el clero progresista, propietarios rurales, campesinos, artesanos, esclavos, negros liberados, intelectuales, periodistas, hombres y mujeres que afirmaban la soberanía del pueblo como base de la nueva organización social que se pretendía constituir. La democracia defendida por las corrientes hegemónicas de tales movimientos tenía un contenido sustantivo: repartición de tierras, promoción de la liberación de los esclavos y derecho de voto universal. En el proceso de resistencia al arbitrio del emperador, que disolvió la Asamblea Constituyente, las deliberaciones de la Confederación de Ecuador eran tomadas en asambleas, en grandes reuniones públicas. Fue así como se deliberó en Recife la resistencia al imperio a través de la lucha armada y se estableció la República, que sólo duró algunas semanas.

Joaquim do Amor Divino Rabelo (1779-1825) —que asumió el nombre de fray Caneca al ser ordenado, en homenaje a su padre, que era latonero— fue uno de los líderes de ambos movimientos —la revolución pernambucana y la Confederación de Ecuador. Pudo ser tomado como un símbolo de ese liberalismo utópico que defendía la soberanía popular, la regulación constitucional de los poderes y el pacto social en el horizonte de una democracia sustantiva, en su carácter de emancipación popular, además de lo que formalmente proponía el liberalismo europeo y americano. Nacido en el año de la revolución francesa y del fracaso de la Inconfidência Mineira, Caneca poseía raíces negras e indígenas, de las cuales se enorgullecía. Ordenado a los 22 años, se convertirá, en 1803, en profesor de filosofía, retórica y geometría, siendo ya, en ese entonces, un estudioso de las ideas liberales que circulaban en la Academia del Paraíso y en otras sociedades secretas de la época, en Pernambuco. En 1817, comandando un grupo de soldados, par-

ticipa en la revolución pernambucana, liderada por el padre João Ribeiro Pessoa de Melo Montenegro (1766-1817) —en la cual participan más de cuarenta sacerdotes, por lo que se conoce como la Revolución de los Padres. Los revolucionarios deponen al gobernador, capitán general Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1748-1827), instaurándose el gobierno republicano con Domingo José Martins (1781-1817) como presidente, y lanzándose las bases de un pacto social hasta la elaboración democrática de la constitución. Se afirman los derechos naturales, civiles y políticos del hombre, destacándose entre ellos la libertad, la igualdad, la seguridad, la propiedad y la resistencia a la opresión. Este último es el derecho del pueblo de reaccionar contra toda acción que viole los derechos naturales, civiles y políticos. Tal soberanía, en esas bases, "reside esencialmente en el pueblo entero, y cada ciudadano tiene igual derecho de concurrir para su ejercicio" (Carvalho, G.V. de, 1986, p. 43). El proyecto de ley del gobierno provisional incluía la convocatoria para una Asamblea Constituyente libre y soberana, previa elección del pueblo de cada poblado y ciudad, de los jueces ordinarios, cuyas funciones jurídicas no serían remuneradas. Sólo los miembros del Colegio Supremo de Justicia alcanzarán una remuneración. Pero la república es derrotada. Varios revolucionarios son fusilados y ahorcados —como el ex padre Roma (José Inácio Ribeiro de Abreu e Lima, 1768-1817), delatado y preso en su intento de extender la revolución a Bahía. Su hijo, José Inácio de Abreu e Lima (1794-1869), que también había sido preso, escapa de la cárcel y a partir de 1818, luchará al lado de Simón Bolívar en las guerras de independencia de la América española; publicará el *Compêndio de história do Brasil* en 1843 y *O socialismo* en 1855, inspirado en el socialismo utópico. Fue éste, posiblemente, el primer libro publicado sobre el tema en Brasil. A su vez, fray Caneca y Antônio Carlos de Andrade, hermano de José Bonifacio, son conducidos a la cárcel en Bahía, donde permanecerán durante cuatro años. Organizan una escuela en la cárcel, en la que cada preso enseña su especialidad a los demás; muchos aprenden el francés y el inglés. Se hacían discusiones en el campo de la filosofía política. Con la victoria de la revolución constitucionalista en Portugal en 1820 y con el regreso de la familia real a la metrópoli el año siguiente, todos los presos políticos son amnistiados y liberados. Fray Caneca retorna, entonces, a Recife.

Combatiendo el autoritarismo de D. Pedro I, escribe en el periódico *Typhis Pernambucano*, que él mismo editaba:

Es principio reconocido por las luces del presente siglo, e incluso confesado por Su Majestad, que la soberanía, es decir, aquel poder sobre el cual no hay otro, reside esencialmente en la nación. Y de este principio nace, como primera consecuencia, que la misma nación es quien se constituye, es decir, quien elige la forma de gobierno, quien distribuye esa máxima autoridad en las partes que le parece, y con las relaciones que juzga más adecuadas a su aumento, seguridad de su libertad política y su felicidad. Luego, es incuestionable que sea la misma Nación o persona de su comisión quien deba esbozar su Constitución, purificarla de las imperfecciones y, al final, estatuirla.

Concluye en otra parte que, "residiendo la soberanía en la nación, y siendo únicamente la nación la que se debe constituir, sólo ella usa de derecho suyo, intransferible, en la elección de las materias que sean objeto del pacto social: o inmediatamente o por la mediación de sus legítimos representantes en las cortes. O, si se ha encargado a alguien esbozar el proyecto de su constitución, éste siempre debe ser discutido y aprobado en cortes constituyentes, pues solamente ahí es en donde hay representación nacional" (*ibid*., p. 15). En el *Typhis Pernambucano*, núm. 24, afirma fray Caneca: "Que Su Majestad recuerde que el título de emperador le fue conferido por la gracia, no de Dios, y sí de la soberana y generosa nación brasileña". Para el fraile carmelita, todo poder viene de Dios, pero no es conferido inmediatamente a los gobernantes; reside en los pueblos. Así, "el poder soberano es indivisible, está en todo, esencialmente en la nación y, por comisión o delegación (mediatamente), en las cortes soberanas". De esta forma, en vigencia de la Asamblea Democrática Constituyente, el poder residía en primer lugar en el pueblo, en segundo en la Asamblea que definiría las atribuciones del emperador, y en tercer lugar, en la figura del emperador. Éste, al disolver la Asamblea, no respetó la soberanía popular, así que justo era que se sublevara el pueblo en defensa de su legítimo derecho.

Sobre la cuestión militar, afirma Caneca:

Para que el poder ejecutivo no oprima a la nación, es necesario que las tropas que se le confían sean el pueblo y tengan el espíritu del pueblo; es necesario, o que el ejército no sea permanente, o que aquellos que se emplean en el ejército tengan bienes para responder por su conducta a los demás ciudadanos, y no sirvan por más de un año; o, siendo permanente, muy principalmente en aquellos lugares en que los soldados son de la ínfima clase de la nación, es necesario que el poder legislativo los pueda dimitir cuando juzgue a propósito; es necesario que habiten con los otros ciudadanos, que no tengan campo aparte, ni cuarteles, ni plaza de guerra. Fuera de esas circunstancias la Fuerza Armada siempre fue el instrumento de la tiranía (*idem*).

Tras la derrota de la Confederación de Ecuador, fray Caneca es fusilado debido a que ningún verdugo aceptó cumplir la sentencia original de ahorcamiento. Sus *Obras completas* fueron publicadas en 1875 y, salvo equivocación, reeditadas una sola vez, en 1979.

Al ser presionado por los comerciantes portugueses para que se les regresaran sus antiguos privilegios, aun a costa de la recolonización de Brasil, D. Pedro I se va alejando de las aspiraciones de los brasileños de la clase señorial, y sufre también presiones de las bases populares, enfrentando movimientos de resistencia y oposición. Al ensayar un regreso al absolutismo, es alejado del poder por un movimiento liberal de oligarquías señoriales, es obligado a abdicar en 1831. D. Pedro II, su hijo, es proclamado emperador de Brasil. Sin embargo, como tenía tan sólo cinco años y no podía gobernar, se da inicio a un periodo de regencia en el que representantes de liberales, conservadores y militares conforman el poder. A nombre de la "unidad nacional", el imperio se afirma a través de la represión a los movimientos de emancipación regional, republicanista, federalista, liberal democrático o abolicionista. La Revuelta de los Malês (1835), la Sabinada (1838) y la Cabanagem (1835-1840), entre otros, desafiaron el poder central. Pero éste, al derrotarlos, seguía consolidando el estado nacional.

A su vez, en la Guerra de los Desharrapados (revolución farroupilha, 1835-1845), que fundó en Rio Grande do Sul la República Riograndense, también se afirmaba una ideología liberal a favor de los intereses de la oligarquía de los hacendados del sur del país. Cuando D. Pedro II asume el trono, en 1840, con los liberales moderados detentando la hegemonía en el gobierno, en la defensa de la unidad y del orden público, los hacendados liberales gauchos no llegaron a un acuerdo con los liberales moderados y continuaron su revolución, defendiendo el republicanismo, el nacionalismo y el federalismo, lo que significaba mayor autonomía de los poderes locales.

En 1837 se llevó a cabo, en Río de Janeiro, la constitución del Colegio Pedro II, donde se reunieron varios maestros en un mismo establecimiento. El curso de nivel secundario, además de estudios literarios, abarcaba latín, griego, francés, inglés y retórica, así como contenidos elementales de geografía, historia, filosofía, zoología, mineralogía, álgebra, geometría y astronomía. Los titulados recibían el diploma de bachiller en letras y el acceso garantizado para cursar la enseñanza superior en las instituciones del imperio. La misión del colegio era enseñar a la élite nacional, con miras a formar cuadros intelectuales y políticos con capacidad para asumir la alta administración. Servía, igualmente, de referencia para otras instituciones educativas del país. Junto con el Instituto Histórico y Geográfico Brasileño y el Archivo Público del Imperio, conformaba el núcleo central del "proyecto civilizatorio imperial". Con la formación de los liceos provinciales a partir de 1835, se crearon nuevos focos de irradiación cultural. Existían varios cursos aislados de filosofía que, posteriormente, se agruparon en el sistema oficial bajo el liderazgo del Colegio D. Pedro II, asumiéndose el eclecticismo como matriz filosófica. Por otra parte, existían igualmente los cursos de filosofía administrados por las órdenes religiosas, como las de los benedictinos, los carmelitas y los franciscanos. Entre los profesores de esos cursos se destacan el franciscano Monte Alverne (1784-1858) y el benedictino Rodrigo José Silva Pereira (1789-1853), que enseñaban filosofía en Río de Janeiro; Antonio Joaquim das Mercês (1786-1854), profesor en Bahía y en otras provincias del nordeste, que participó en la revolución pernambucana; el padre Luiz Vieira da Silva (1735-1809), conocido como canónigo Vieira, profesor de filosofía en Minas Gerais, quien —al lado del poeta Tomás Antônio Gonzaga (1744-1819), entre otros— lideró la conspiración republica-

na conocida como la Inconfidência Mineira (1785-1789).

Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) impartió cátedra de filosofía racional y moral, en el Colegio de Artes de Coimbra. Vivió siete años en Alemania, en donde asistió a conferencias de Fichte y Schelling. Permanecerá en Brasil de 1809 a 1821. De acuerdo con Paim, Pinheiro Ferreira "reinterpreta a Aristóteles según cánones empiristas y ubica a Locke y a Condillac como su desdoblamiento natural. Pretende armonizarlos en un sistema que tenga la grandiosidad de la escolástica, preserve las conquistas de Verney y les asegure un desarrollo coherente en el plano ético" (Paim, A., *op. cit.*, p. 255). Vélez Rodríguez (*op. cit.*, p. 1) destaca la contribución de Pinheiro Ferreira para la superación del empirismo mitigado, habiendo formulado "[…] un amplio sistema que abarcaba tres partes: la teoría del discurso y del lenguaje, el saber del hombre y el sistema del mundo […] Su propuesta teórica fue sistematizada principalmente en las *Preleções filosóficas* […] y en la formulación del liberalismo político y de las bases del sistema representativo, en el *Manual do cidadão num governo representativo* […]". Antonio Paim sintetiza lo que serían "los aspectos esenciales de las concepciones filosóficas de Silvestre Pinheiro Ferreira" en los siguientes enunciados, explicitados o implícitos en las *Preleções*: "1] Los fundamentos últimos de todas las ciencias reposan en la experiencia sensible; 2] Aunque extremadamente complejo, lento y perfectible, el proceso de elaboración y sistematización de los conocimientos empíricos tiene su unidad garantizada: a] por la identidad de la razón humana, y b] por la correspondencia que existe entre lenguaje y realidad; 3] La filosofía es la disciplina que comanda y asegura el éxito del aludido proceso" (Paim, A., *op. cit.*, p. 257). Concluirá (*op. cit.*, p. 1) con la mención del pensamiento político de Pinheiro Ferreira, diciendo que "gracias a su valiosa contribución teórica, el imperio brasileño logró superar los problemas del liberalismo radical y sentó las bases para la práctica parlamentaria". Cabe destacar, todavía, que Pinheiro Ferreira ya había sido Consejero de D. João VI y, a pedido de éste, escribió, en 1813, *Memórias políticas sobre os abusos gerais e o modo de os reformar e prevenir a Revolução Popular*. Mientras tanto, en el *Manual do cidadão*, explicitando su doctrina liberal, afirma que, en los textos y documentos que elaboró anteriormente, buscaba una fórmula para la "transición del gobierno absoluto, debajo del cual habíamos implorado, durante tantos siglos cuantos la monarquía tiene de existencia, por un sistema verdaderamente representativo" (Paim, A., *op. cit.*, p. 287). En 1838 publica, en París, *Noções elementares de philosofia geral*. De acuerdo con Paim, la concepción de estado liberal de Pinheiro Ferreira no fue seguida por los conservadores brasileños, que elaboraron y llevaron a cabo otra formulación en el segundo reinado. Sin embargo, destaca que "es la gran figura que les formó el espíritu, entre otras cosas, por haber abierto el camino al eclecticismo, en el plano estrictamente filosófico" (*ibid.*, 279).

ECLECTICISMO

El eclecticismo tendrá vigencia especialmente entre las décadas de 1830 y 1870, tornándose, de acuerdo con varios historiadores, el primer movimiento filosófico plenamente estructurado en Brasil. La élite nacional encontró en el eclecticismo un soporte para la conciencia conservadora, que buscaba unir, en un solo bloque las diferentes doctrinas con sus aspectos contradictorios, mismas que ya estaban incorporadas al bagaje cultural de la nación, pero alimentaban conflictos de orden político y social. Su novedad era la afirmación de una flexibilidad mental que posibilitaba practicar la conciliación en casi todas las esferas culturales, equilibrando, así, los diferentes sistemas y armonizando los diversos conflictos. De ese modo, frente a las luchas y revueltas regionales, el eclecticismo gana expresión junto a la *intelligentsia* política nacional, buscando conciliar el ansia de modernidad con las peculiaridades de la realidad brasileña: conciliar el empirismo y la experimentación científica para el desarrollo de la industria con la metafísica para cimentar éticamente el poder constituido; conciliar el liberalismo económico con el trabajo esclavo; el liberalismo político con el derecho natural a los moldes escolásticos, con los vínculos que perduraban entre iglesia y estado y con la unidad nacional. El eclecticismo parecía dar soporte a una tarea urgente para la nación, que consistía en establecer una estructura jurídico-administrativa en el país que apenas había conquistado la independencia.

Se adoptará como filosofía oficial en el Colegio D. Pedro II, volviéndose contenido obligatorio en diversos liceos y en cursos anexos de las facultades. En el campo de la organización social —de mucho interés para el imperio— el eclecticismo esclarecido poseía dos reglas básicas, según Paulino José Soares de Souza (1807-1866), conocido como el vizconde de Uruguay: 1] “Para copiar las instituciones de un país y aplicarlas a otro, en su totalidad o en parte, es preciso, antes que todo, conocer su totalidad y su juego perfecta y completamente”, y 2] “[…] no copiarlo servilmente, como lo hemos copiado, muchas veces mal, sino acomodarlo con criterio, como conviene al país” (*Ensaio sobre o direito administrativo*, 1862).

Roberto Gomes destaca que el eclecticismo permanece vivo en el mito del espíritu de la imparcialidad peculiar de la cultura brasileña:

> […] producto directo de la indiferenciación intelectual brasileña, que a su vez es producto de la dependencia cultural que perdura hasta hoy, creo que en el eclecticismo hemos revelado mucho más de lo que realmente se supone. Es la manifestación de algunos rasgos básicos de nuestro carácter intelectual y de nuestra condición política, y continúa vivo, fácil de ser encontrado todavía, apreciado y vigente entre nosotros […] en el eclecticismo, retratamos nuestra vacilación en asumir un punto de vista que nos permitiese una síntesis original. Finalmente, reflejo de la dependencia cultural que desde siempre nos acompaña (Gomes, R., 1990, pp. 34-35).

Fases y vertientes. La escuela ecléctica en Brasil pasa por tres fases. La primera es la formación de la escuela (1833-1845). Aquí se tiene preferencia por las cuestiones relativas al conocimiento. Se busca incorporar la ciencia a partir de la psicología como disciplina autónoma. El objetivo del método psicológico, tomado de Víctor de Cousin (1792-1867), era superar la polaridad entre racionalismo y empirismo. La segunda fase, el apogeo (1846-1870), está marcada por varias publicaciones: Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882) —*Fatos do espírito humano* (1858) y *A alma e o cérebro* (1876)—; vizconde de Uruguay (*Ensaio sobre o direito administrativo*, 1862) y Eduardo Ferreria França (1809-1857), (*Investigações de psicologia*, 1854). La cuestión principal era la integración de la libertad a la dinámica institucional, incorporando el liberalismo en un sistema empirista coherente. La tercera fase sería la del declive a partir de 1870, con “el brote de ideas nuevas”, caracterizado por la entrada en el ambiente académico de filosofías contrarias al eclecticismo. Así, ocurre el enfrentamiento entre esas dos corrientes de pensamiento. La crisis se profundiza con la fundación del Partido Republicano. El eclecticismo pasa, entonces, a ser ampliamente combatido por sostenerse en él, políticamente, la monarquía. No habiendo sido superado filosóficamente, pero negado políticamente, el eclecticismo terminará reapareciendo posteriormente con otros ropajes en diversas áreas de la cultura brasileña, acostumbrada a encontrarle un modo a todo e intentar conciliar lo inconciliable.

Gonçalves de Magalhães afirmaba que en la filosofía había solamente dos grandes sistemas: el sensualismo y el espiritualismo. Ambos, legítimamente, buscan la verdad por medios naturales, recurren a los hechos y a la experiencia. Cada uno de ellos tiene sus defectos. Pero los errores de uno son corregidos por el otro y ambos habrán de fundirse en una única doctrina. El fundamento de la divergencia entre ambos reside en la admisión de categorías innatas. La solución a este problema sería fundar las categorías a partir de la psicología. Afirma Gonçalves de Magalhães que se destacan para la psique las categorías de tiempo, espacio y causa, que siempre permanecen invariables con relación a las diversas percepciones sensibles. La caracterización de las categorías es esfera autónoma del espíritu, que se realiza por la intuición, vinculada a la capacidad innata de saber, propia del espíritu humano. Mientras tanto, no todo lo que se sabe necesariamente ha de ser percibido por los sentidos. El espíritu sabe que Dios existe, sin necesidad de percibirlo por los sentidos; “sabiendo que es infinito, eterno, perfecto en todo, no necesita percibirlo”. Afirmándose la existencia de Dios y el valor de esa intuición, se preserva la doctrina de la moral tradicional, apuntándose hacia la existencia de la buena voluntad. El fin moral, guiado por la inteligencia, es perfeccionarse conjuntamente al género humano.

Antonio Pedro de Figueiredo (1814-1859) tradujo al portugués el *Curso de historia de la filosofía moderna* de Cousin. Fue editor de la revista *O Progresso* entre 1846 y 1848, en Re-

cife, ciudad donde estudió (Convento do Carmo). Posteriormente, se hizo maestro en la secundaria en Pernambuco, de donde fue alejado en 1846, debido a la publicación de *O Progreso*. Para él, el fundamento último de la realidad histórica es una tensión bipolar que no acaba en la destrucción de los contrarios para la afirmación de una síntesis superior. Al contrario, es el equilibrio de esas tensiones lo que posibilita el progreso de la sociedad; la economía política, que formula parte de la conquista del placer, de la satisfacción del deseo como objetivo de la actividad humana. Sin embargo, para alcanzar dicho objetivo existen algunas condiciones básicas como la existencia del objeto deseado, su disponibilidad al alcance del individuo que lo desea y que dicho objeto sea empleado con miras al placer. Así, su economía política trata de la tensión, deseo y satisfacción en el ámbito personal y social. Las tres condiciones según la economía política para la realización de los deseos son: la existencia de la riqueza, su distribución y el consumo. Comentando a Figueiredo, afirma Paim que "si las riquezas existiesen naturalmente en la proporción del deseo, y si siempre estuviesen al alcance de los hombres, toda la cuestión se resumiría al consumo. Debido a la insuficiencia de la riqueza surge el fenómeno de la producción" (*op. cit.*, p. 314). En la actividad productiva ocurre la primera tensión que se establece entre el trabajo y la materia del trabajo. Influido por el socialismo francés, Figueiredo afirma que el trabajo como facultad no es suficiente para la sobrevivencia humana, es necesaria para el hombre la posesión de alguna materia sobre la cual pueda ejercer su acción útil. Solamente siendo apropiada por el hombre, la materia puede ser transformada en riqueza. En la búsqueda de la riqueza para satisfacer sus deseos, los hombres luchan entre sí. El equilibrio de la tensión social, por lo tanto, es indispensable como condición del progreso. En la sociedad, el hombre se enfrenta con otros sujetos con intereses análogos. Si debido a la apropiación de las riquezas naturales surge una situación de guerra, ella también lleva a la comunidad de intereses y solidaridad, estableciendo vínculos sociales, es decir, una convención que garantiza a cada persona cierta libertad de producción, distribución y consumo, enmarcando, por otro lado, límites al desarrollo individual. En ese sentido, la tarea primordial en el campo de la política es la investigación de las leyes de organización de las sociedades en la búsqueda del progreso y de la felicidad de los pueblos. La sociedad equilibrada debe tener al progreso como objetivo ideal a ser alcanzado, una vez que es organizada en función del perfeccionamiento de los hombres y de su convivencia. Así, la piedra de toque consiste en el equilibrio entre libertad y orden. Al ser, a su manera, un cristiano abierto a la modernidad, Figueiredo es un libre pensador, y no ahorra críticas hacia los errores del clero: "Nada de lo que es realmente bueno, verdadero y humano en las conquistas de la humanidad, puede ir en contra del verdadero cristianismo. Antes bien, el cristianismo está en la misma raíz de lo 'moderno', en aquello que tiene de válido" (*ibid.*, pp. 318-319).

EL BROTE DE LAS IDEAS NUEVAS: LA ILUSTRACIÓN Y LA REACCIÓN ILUMINADA

De 1870 a 1914 se tiene, en el decir de Roque Spencer Maciel de Barros (1927-1999) y de Luís Washington Vita (1921-1968), la Ilustración brasileña (de corte iluminista y cientificista), que se desdobla ideológicamente en el movimiento republicano. Se inicia con la fundación del Partido Republicano, con la reacción científica al pensamiento metafísico y con el crecimiento del positivismo heterodoxo. El periodo terminaría con la primera guerra mundial. Para Vita (*op. cit.*, 1968, p. 197), ese periodo se reviste de una clara unidad, una vez que "[…] el ideario de los 'ilustrados' brasileños, bajo el influjo de los pensadores 'populares' del siglo XIX, representó un movimiento que recuerda el iluminismo europeo del siglo XVIII, tomando de éste la creencia absoluta en el poder de las ideas, la total confianza en la ciencia y la certeza de que la educación intelectual era el único camino legítimo para mejorar a los hombres, dándoles, incluso, un destino moral […]". En ese periodo, el pensamiento filosófico en Brasil puede ser agrupado, *grosso modo*, en seis campos: eclecticismo, krausismo, tomismo, positivismo, criticismo-culturalista y espiritualismo. En esa fase, la monarquía —oscilando entre el liberalismo y el conservadurismo autoritario, que lindaba en el despotismo—, después de algunos periodos de equilibrio, empieza a naufragar. El liberalismo va tornándose republicano, principalmente en São Paulo y Minas Gerais,

conquistando la adhesión del ejército, que lleva al mariscal Deodoro da Fonseca al golpe del 15 de noviembre de 1889, dando origen a la república, con el apoyo de los positivistas en alianza tácita con los liberales.

KRAUSISMO

Buscando una posición contemporánea alternativa al pensamiento francés que alcanzara proyección en Brasil, se tiene un recorrido que del cristianismo kantiano pasa por el romanticismo y el krausismo. La recepción de Immanuel Kant (1724-1804) en Brasil está asociada a la afirmación filosófica del pensamiento liberal y a la reflexión sobre la cultura. En la Facultad de Derecho de São Paulo, el pensamiento de Kant está asociado al krausismo, con una filosofía social, siendo Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) un intérprete de la democracia liberal en contra de las tendencias autoritarias vigentes en su época. A su vez, en la Facultad de Derecho de Recife, el concepto neokantiano de filosofía será abanderado por Tobias Barreto (1839-1889), pues entendía que la filosofía crítica era lo que más se necesitaba para tratar en forma conveniente la cultura nacional. A su vez, Sílvio Romero (1851-1914) defenderá un evolucionismo crítico, buscando unir el pensamiento de Spencer al pensamiento de Kant. En ambas facultades, ganará expresión el romanticismo, en un intento de afirmar los valores brasileños. Superándose el concepto kantiano de razón finita, que posee limitaciones que no puede trascender, se afirma —con base en Fichte, Schelling y Hegel— la razón como una fuerza infinita, o capaz de alcanzar el infinito, que habita el mundo y lo domina, siendo ella misma la sustancia del mundo. Frente a esa infinitud de la conciencia, se abrieron dos vertientes: una que afirma que esa razón infinita sufre un movimiento en el que necesariamente es determinada en un devenir continuo, y otra que entiende la infinitud de la conciencia como una actividad libre, disforme, privada de determinaciones rigurosas, afirmándose, más allá de cualquier determinación, como un sentimiento. El romanticismo encontrará espacio en Brasil, especialmente entre los académicos de derecho en São Paulo, en una asociación denominada "ensayo filosófico", de la cual Manuel Antônio Álvares Azevedo (1831-1852) es uno de sus promotores. Al decir que prefiere embeberse en el pensamiento trascendental e idealista alemán de Kant, Fichte y Hegel, afirmará, en un discurso realizado en 1850, que la filosofía y la poesía son grandes caminos en los que se lee el progreso de las naciones, destacando la necesidad de una "filosofía brasileña del siglo XIX" como la "síntesis de un pueblo" y "no una ciencia fragmentaria y parásita del pasado, pálida copia de lo que fue, como la entendió el eclecticismo de Cousin" (Vita, L.W., *op. cit.*, 1969, p. 55).

En esa perspectiva romántica, tendrá gran receptividad el pensamiento de Krause, que habría realizado una "síntesis armónica", desarrollando y coronando las doctrinas del idealismo alemán, como se afirmó en aquella época en la capital paulista. El krausismo penetró y echó raíces con mucha facilidad en la península ibérica y en Brasil porque se coadunaba a la tradición escolástica y católica y, en el caso de Brasil, llenaba satisfactoriamente un espacio de meditación sobre el derecho que necesitaba la élite, con miras a armonizar el país.

POSITIVISMO

El positivismo en Brasil, cuya trayectoria inicia con la obra *As três filosofias* (1874), de Luís Pereira Barreto (1840-1923), tendrá viva conexión con el pensamiento republicano en el periodo, tanto en la proclamación como en la institucionalización inicial de la república. Algunas de las principales posiciones del positivismo ortodoxo brasileño fueron: una nueva interpretación de la historia del país con base en la física social de Augusto Comte; oposición a la esclavitud, que se materializó en luchas abolicionistas; republicanismo, con miras a organizar un régimen pacífico industrial, reparando el crimen de la esclavitud contra negros e indígenas y promoviendo el respeto a las libertades civiles, separación del poder temporal y autoridad espiritual, libertad industrial, régimen federativo y política externa pacifista; valorización del orden; religiosidad filosófica (con la propagación de la religión de la humanidad preconizada por Comte); valorización del proletariado y aseguramiento de sus derechos.

Ricardo Vélez Rodriguez (1943-) destaca que el positivismo tuvo cuatro orientaciones diferentes en Brasil. La ortodoxa, representa-

da por Miguel Lemos (1854-1917) y Teixeira Mendes (1855-1927), responsable de la fundación de la iglesia positivista brasileña, con miras a difundir la "religión de la humanidad" peculiar al *Catecismo positivista* de Augusto Comte. La vertiente ilustrada, representada por Luís Pereira Barreto (1840-1923), Alberto Sales (1857-1904), Pedro Lessa (1859-1921), Paulo Egydio (1842-1905) e Ivan Lins (1904-1975), consideraba el positivismo como la "[…] última etapa (científica) en la evolución del espíritu humano, que ya pasó por las etapas teológica y metafísica y que debe ser educada en la ciencia positiva, a fin de que surja, a partir de ese esfuerzo pedagógico, el verdadero orden social, alterado por las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII" (Vélez Rodriguez, R., *op. cit.*, p. 1). A su vez, la vertiente política tiene como su mayor representante a Júlio de Castilhos (1860-1903), quien redactó la Constitución del Estado de Rio Grande do Sul, vigente a partir de 1891, con la transferencia de funciones legislativas al poder ejecutivo, al considerar que cabría al estado fuerte imponer el orden social y político, formando e ilustrando, posteriormente, a los ciudadanos con base en la ciencia positiva. Esta comprensión de un estado fuerte y tecnocrático hará eco en la historia del siglo XX brasileño, con Getúlio Dornelles Vargas (1882-1954) y con la dictadura de 1964-1985. Por último, la vertiente militar positivista es representada por Benjamin Constant (1836-1891), que fue profesor de la Academia Militar y uno de los líderes de la proclamación de la república, en 1889. Internamente, el positivismo será criticado por Otto de Alencar (1874-1912) y Amoroso Costa (1885-1928), precursores del neopositivismo en Brasil —argumentándose que el comtismo, por su carácter dogmático, no podía ser tomado como una auténtica filosofía de la ciencia. El trabajo de ambos contribuyó para la creación de la Academia Brasileña de Ciencias, en 1916. En la perspectiva neopositivista se alistan, posteriormente, Pontes de Miranda (1892-1979) y Leônidas Hegenberg (1925-).

Según Geraldo Pinheiro Machado (1976, p. 42), "ciertas formas de sensibilidad y de visión popular brasileña alcanzarán una relativa racionalización en algunas categorías positivistas, que pasaron a servirles de vehículo: la tendencia pacifista y la aversión a la violencia, el respeto por la corporación militar y el deseo de que garantice la paz, más que la guerra, la desconfianza relativa a la acción del Estado […] motivada por una exagerada expectativa en la eficacia de la acción gubernamental; la oposición verbal al gobierno constituido, contrarrestada por la cautela en la acción efectiva, por amor al orden y a la seguridad colectiva, el deseo de progreso nacional y otros innumerables brasileirismos".

Escuela de Recife. El positivismo y el eclecticismo serán criticados por la Escuela de Recife" —en el campo de la Ilustración brasileña—, en la que se aglutinaron Tobias Barreto (1839-1889), Sílvio Romero (1851-1914), Clóvis Beviláqua (1859-1944), Artur Orlando (1858-1916), Martins Júnior (1860-1909), Faelante da Câmara (1862-1904), Fausto Cardoso (1864-1906), Tito Livio de Castro (1864-1890) y Graça Aranha (1868-1931). Según estudiosos, la Escuela de Recife, que surge a finales de la década de 1870, pasó por cuatro etapas distintas: 1] la simple participación de las nuevas ideas, alrededor de 1875; 2] la búsqueda de una posición propia, que marcaría la etapa creativa del grupo a partir de, aproximadamente, 1855; 3] el apogeo, con repercusiones sociales, que tiene su ápice en 1900, y 4] la fase de declive, desde la primera década hasta 1914. Las ideas nuevas provenían de lecturas de personas que se transforman, en Brasil, en una "vanguardia" tratando los nuevos debates que corrían por Europa, particularmente en el pensamiento germánico. En relación con los fundamentos de la Escuela, existen divergencias entre los investigadores. Luís Washington Vita (1969, p. 86) designó la doctrina de la Escuela como la "sumatoria del evolucionismo y del monismo". Otros, como Nelson Saldanha (1978, p. 104), afirman que "la 'fuerza' de la escuela se fundaba en el 'desligamiento de cualquier corriente filosófica existente en el extranjero'". Sin embargo, cita entre los fundadores de la Escuela, el monismo, el evolucionismo, el cientificismo y el naturalismo. En rigor, no se puede apuntar hacia un determinado "ismo" como específico y lapidar a todo el grupo. Se puede, entre tanto, destacar algunas características y desdoblamientos a partir de influencias que los miembros sufrieron de autores inspiradores, entre ellos, Noiré, Haeckel, Schopenhauer, Hartman, Darwin e Ilhering. Otras características, también mencionadas, en relación con la Escuela de Recife, son el polemismo, el germanismo, el iluminismo, el progresismo y la preocupación por cues-

tiones sociales. Desde la posición crítica de Tobias Barreto y de la búsqueda de temas peculiares a la realidad brasileña, algunos estudiosos comienzan a introducir en la Escuela elementos originales de una cierta postura culturalista en Brasil, considerándose la cultura como el sistema de fuerzas que se constituyen y perfeccionan para humanizar la lucha por la vida.

Tobias Barreto (1839-1889), a los 25 años ingresó en la Facultad de Derecho de Recife. Su pensamiento filosófico está marcado por el "ambiente de ideas" de la década de los sesenta, en que se hace presente el eclecticismo, el romanticismo, cientificismos de diversos matices y el descontento con las fórmulas tradicionales. Intentará superar el eclecticismo sin caer en el positivismo o el evolucionismo. Su obra es eminentemente crítica. Contrario a Inglaterra y a Spencer, se apegó a otros pensadores hoy prácticamente desconocidos, como el monista Ludwig o el historiador Heinrich Ewald. Tobias Barreto no llegó, sin embargo, a una elaboración filosófica sistemática. Según Paim (*op. cit.*, p. 395), combatiendo a la metafísica dogmática, clásica, Tobias Barreto afirma, en una perspectiva neokantiana, una metafísica restaurada, como una parte de la ciencia que trata de la teoría del conocimiento. Para Barreto, habría sido Kant y no Comte el demoledor de la metafísica clásica. Valorizando a la conciencia crítica, la conciencia esclarecida a partir del neokantismo, su obra y la producción de la Escuela terminarían influido a todo el nordeste brasileño.

Miguel Reale (1910-2006) denominó "culturalismo" a la reflexión filosófica sobre la cultura realizada por Tobias Barreto. Dicha reflexión refuta la idea positivista de la física social. Relativizando el papel de la ciencia, defiende que no puede haber ciencia de la sociedad considerada como totalidad. Por otro lado, ciertos segmentos de la vida social pueden ser estudiados satisfactoriamente por la ciencia. Sin embargo, es necesario establecer los límites de ésta, especialmente frente a la filosofía. Las ideas de libertad y finalidad, tematizables por la filosofía, se encuentran vinculadas a la cultura humana, no correspondiendo su determinación por la ciencia. La cultura, como la entiende, es un sistema de fuerzas con miras a humanizar la lucha por la vida. La sociedad —afirma Barreto en *Variações anti-sociológicas*— es "[…] un sistema de fuerzas que luchan contra la propia lucha por la vida" (Paim, A., *op. cit.*, p. 400). La lucha por la vida es un fenómeno natural. La cultura, humanizando la lucha por la vida, produce la exigencia ética. Así, seguir a la naturaleza no es el fundamento de la moral, sino fuente última de la inmoralidad. Derivar el derecho de principios naturales sería un error. La libertad, la voluntad y el conocimiento nos distinguen de los animales y nos posibilitan la creación de la cultura. Al crear cultura, el hombre se humaniza, perfeccionándose socialmente. Ser humano —de acuerdo con Barreto— es determinar finalidades con conciencia de su reflejo; culturalmente, el hombre se doma a sí mismo para la vivencia de los valores éticos y jurídicos. El proceso general de la cultura moldea al hombre natural, lo esmerila, adaptándolo a la sociedad. Dicho desarrollo se da por oposiciones, por tensiones dialécticas. Tobias Barreto considera que el "momento de la lucha" es el principio fundamental en la evolución social. Desde esa concepción de cultura, el pensador sergipano no ahorrará críticas al positivismo y al romanticismo, a sus nociones de progreso y evolución. Al fin, la cultura humana puede perderse y el hombre regresar a la lucha animal por la vida. Así, no tiene cabida la confianza exagerada y optimista de que la historia alcance una sociedad racional, el progreso y formaciones sociales siempre cualitativamente superiores. Analizando, particularmente, la realidad de la pobreza del país, afirma: " […] la magna cuestión de los tiempos actuales no es política, ni religiosa, es totalmente social y económica. El problema a resolver no es encontrar la mejor forma de gobierno para todos, sino la mejor forma de vivir para cada uno; no es tranquilizar las conciencias, sino tranquilizar a los estómagos. ¿Qué le importa al hombre del pueblo que se le dé el derecho de votar por quien quiera si no tiene el derecho de comer lo que quiera? ¿Qué provecho le da la libertad de ir al templo cuando quiera, y orar a Dios, como se le antoje, si no tiene la posibilidad de ir al mercado cuando le venga en gana y comprar lo que necesita? No hay nada menos político y religioso que el hambre […] Así, más bien lo que conviene es dar al pueblo los medios para pasarla mejor y no estar llenando de incienso a ese pobre Juan Sin Tierra, como justamente lo llamó Proudhon, y tratándolo de soberano" (Moraes Filho, E. de, 1985, pp. 180-181). Se puede ver en esa for-

mulación una cuestión mal planteada, explorando una disyuntiva entre la democracia como valor y la satisfacción de necesidades materiales de la sociedad; pero, por otro lado, se puede percibir en ella la crítica que exige el aseguramiento material del bienestar de cada uno como condición para el mejoramiento de la sociedad democrática. A fin de cuentas, ¿el hambre no conduciría a un retroceso, a la lucha animal por la vida?

Sílvio Romero (1851-1914), sergipano, realizará estudios en Río de Janeiro. Entre sus maestros en ese periodo se encuentran Joaquim Veríssimo da Silva, versado en metafísica alemana, especialmente en Kant, y el padre Patrício Muniz, que también incursionaba en el pensamiento germánico, buscando combinarlo con la escolástica. En 1868, ingresa en la Facultad de Derecho de Recife, en donde conoce a Tobias Barreto, Joaquim Nabuco (1849-1910) y João Carneiro de Souza Bandeira (1865-1917). Licenciándose en 1873, actuará como promotor en Sergipe. Tras una rápida incursión como diputado provincial, regresa a Recife. Publica, en 1878, *A filosofía no Brasil*. Al año siguiente se traslada a la capital del país, en donde desarrolla actividades periodísticas. En 1880 es aprobado en concurso y nombrado para la cátedra de filosofía del Colegio D. Pedro II. En los años siguientes publica varios estudios sobre literatura y mensajes políticos; en 1890 participa de la organización del Partido Nacional, con el cual romperá poco tiempo después. Regresa a Sergipe en 1891 y publica *Doutrina contra doutrina* (1894), una crítica profunda al positivismo, y *Ensaios de filosofia do direito* (1895). En 1897 participa de la fundación de la Academia Brasileña de Letras. Es electo, en 1898, diputado federal por la provincia de Sergipe. En 1910 se jubila, después de treinta años en el ejercicio del magisterio público. En los últimos años de su vida, publica varios trabajos polémicos e imparte clases hasta 1913, a pesar de estar bastante enfermo. Fallece el 18 de julio de 1914, a los 63 años.

Para Vita, el pensamiento de Sílvio Romero posee una coherencia doctrinaria en todos sus escritos. Posicionándose como neokantiano y neocriticista, tomaba a Spencer como modelo de la alianza entre el kantismo y el "naturalismo científico moderno". Sílvio concebía a la filosofía como parte de la ciencia. El papel de la filosofía es formular la síntesis de las ciencias particulares, investigar el origen, la naturaleza intrínseca y final del universo, así como también desarrollar la crítica del conocimiento, tareas que no forman parte del objetivo de las ciencias particulares. Aunque esta concepción de filosofía como ciencia general, síntesis de verdades investigadas en las ciencias particulares, sea una de las características del positivismo en boga en ese momento, Sílvio, por otro lado, no admitirá ningún tipo de dogmatismo, afirmando la necesidad de una "duda metódica" en la investigación científica. En *Doutrina contra doutrina* afirma que aprender a dudar es ya una evolución histórica, pues el "[…] hombre sólo difícilmente, lentamente, aprende a dudar; él es naturalmente dogmático; una cultura profunda es indispensable para acostumbrarlo a ver en toda parte una mezcla de la verdad en el error y una mezcla de error en la verdad; y por ello las masas creen fácilmente en la verdad pura y se encuentran siempre listas a rechazar la tolerancia hacia los demás tras haberla reclamado para sí mismas" (Vita, L.W., 1967, p. 56). En esta perspectiva, Sílvio también acepta la metafísica como sinónimo de filosofía en su sentido más general, como investigación de la razón última de las cosas. Eso se debe a su spencerismo, en el cual las concepciones metafísicas y teológicas permanecen al lado de las verdades científicas. Religión, metafísica y ciencia son cosas distintas que se desarrollan separadamente, pero en forma simultánea y paralela, y no sucesivamente como lo quería Comte en su ley de los tres estados. En el caso específico de la conciencia religiosa, aunque la comprende como una forma de enajenación, afirma Romero: "La religión en todos los tiempos, tanto ayer como hoy, no fue en esencia otra cosa más que el peculiar estado del alma frente a lo desconocido, del punto de partida de todas las cosas, de los orígenes del universo y de su ulterior destino, todo ello frente a lo estrecho de nuestros conocimientos, que no pueden aprehender en una fórmula la inmensidad de los hechos, ni sofocar el brotar del sentimiento frente al infinito, cualquiera que sea el contenido que se pueda o deba dar a ese concepto […] Mientras exista una falla general en la explicación del universo, una laguna en la ciencia y una interrogante sin respuesta definitiva frente al hombre, éste ha de ser un animal religioso; porque en su alma tiene que haber una vibración especí-

fica de las emociones que constituyen la religiosidad" (*ibid*., p. 58).

NEOTOMISMO

En el campo eclesial la proclamación de la república significó para la iglesia católica el fin de una era. Con la separación de la iglesia del estado, aquélla comienza a ser controlada por disposiciones jurídicas con miras a restringirle la acción a lo estrictamente eclesial. Se establece la libertad de culto y se priva a la iglesia de los privilegios de que gozaba en el imperio. Sufre presiones de los positivistas, de los liberales y de la masonería.

Al final del siglo XIX, defendiéndose del anticatolicismo, del comunismo y del ateísmo, la iglesia reaccionará con miras a reafirmar su doctrina tradicional, buscando en santo Tomás las soluciones para los nuevos problemas sociales emergentes y los "errores" de la época moderna. Merece destacarse entre los neotomistas de esa primera fase el padre Leonel Franca (1893-1948), jesuita, fundador de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Fue miembro del Consejo Nacional de Educación. Repensando temas modernos en función de las problemáticas de su contemporaneidad, afirmaba la necesidad de buscar la verdad a partir de la filosofía tomista, teniendo cuidado con las diversas desviaciones presentadas por el pensamiento moderno, siendo necesario distinguir el verdadero sistema de errores. Para esto, se podrían usar tres criterios: el teórico, el práctico y el histórico. El criterio teórico es la evidencia con que la verdad se distingue, pues, de un sistema falso; o se funda en la contradicción o no consigue mantener la coherencia del conjunto de sus proposiciones, construyendo diversos sofismas sin poder presentar, por lo tanto, la verdad como evidencia. En cuanto al criterio práctico, se trata de las consecuencias morales de los diversos sistemas filosóficos, pues —según Franca—, un sistema filosófico que destruya el derecho y la moral, que extinga la virtud y el heroísmo, así como que proponga la disolución de la familia y la sociedad, no puede ser considerado verdadero. El tercer criterio es de orden histórico, según el cual una filosofía verdadera permanece, siendo perenne y progresiva, es decir, manteniendo sus principios fundamentales y progresando hacia nuevas conclusiones que de ellas derivan. De esto resulta que la indagación filosófica termine en la condenación o la aprobación de sistemas.

Espiritualismo. Finalmente, tenemos el espiritualismo, movimiento iniciado por Raimundo de Farias Brito (1862-1917) y continuado por Jackson de Figueiredo Martins (1891-1928), que Vita denominará como reaccionarismo iluminado, una vez que Figueiredo bautiza uno de sus libros con el título *Literatura reacionária*. Farias Brito, uno de los más importantes pensadores espiritualistas brasileños, fue discípulo de la Escuela de Recife. Sin embargo, su combate al positivismo no se hizo a partir del neokantismo sino del espiritualismo, que en Europa difundía Henri Bergson (1859-1941). Farias Brito, considerando que el mundo tiene por finalidad el conocimiento de la verdad, desarrolla una doctrina moral en la que el comportamiento humano debe ser deducido del conocimiento de la naturaleza y de sí mismo. Tomando a la filosofía como saber fundamental del hombre, no menospreciaba el papel de la ciencia y de la religión para el bien de la humanidad. Según Vita (*op. cit.*, 1969, p. 99), "[…] era característico de Farias Brito aproximar la religión a la filosofía, y hacer de esta última la expresión conceptual de un sentimiento religioso, y de la primera el saber popularizado. La filosofía es una superación de la ciencia, no la niega, al contrario, la salva". Su empeño en la defensa de la metafísica "preparó la adhesión, primero al espiritualismo y después al catolicismo, de un grupo de jóvenes, entre los cuales se destacaba Jackson de Figueiredo (1891-1928)" (Paim, A., *op. cit.*, p. 423). (Véase la notación Farias Brito.)

De acuerdo con Ricardo Vélez Rodríguez (*op. cit.*, p. 1), "la influencia de Farias Brito se dejó sentir en el pensamiento de su más importante discípulo, Jackson de Figueiredo […] que, a pesar de no haber formulado una rigurosa propuesta filosófica como su maestro, tuvo el mérito de elaborar una doctrina conservadora centrada en las ideas de orden y de autoridad, que sirvió de base a los católicos para asimilar las instituciones republicanas y establecer un diálogo fecundo con otras concepciones políticas, superando de esa manera el dogmatismo ultramontano, en el cual la iglesia católica había anclado desde la proclamación de la República en 1889".

CONSIDERACIONES FINALES

En líneas generales, se puede plantear que en el campo filosófico, en el Brasil del siglo XIX, se realiza la transición de las cuestiones ontológicas hacia las cuestiones sociales. Hay un desplazamiento en los espacios de la irradiación cultural filosófica, de los seminarios teológicos, en el inicio del siglo, hacia las academias de derecho, escuelas politécnicas y facultades de medicina, y en la última parte, como centros de difusión de las nuevas vertientes de pensamiento. Como afirma Miguel Reale, "el sacerdote cedió el lugar al bachiller en ciencias jurídicas y sociales, operándose, de ese modo, una profunda alteración en el estilo de nuestro filosofar" (Vita, L.W., *op. cit.*, 1967, p. 103). Alteración misma que se puede describir bajo cuatro aspectos: 1] En cuanto al contenido de las reflexiones, las cuestiones ontológicas —propias del pensamiento escolástico— son progresivamente hechas a un lado, causando mayor interés los problemas de orden político y social; 2] En cuanto a la orientación metodológica, se acentúa una tendencia ecléctica, es decir, conciliar doctrinas, sistemas y pensamientos —lo que se verifica no sólo por la repercusión que el eclecticismo tuvo en el país, sino también por la búsqueda, por parte de la Escuela de Recife, de una reconciliación del criticismo de Immanuel Kant con el pensamiento naturalista. Además, esa perspectiva metodológica de procurar ajustar las formulaciones y situaciones "buscando un modo" de componer posiciones divergentes, mediando sus conflictos, se convierte en una nota expresiva de la cultura brasileña. 3] Sobre el sentido de las investigaciones y elaboraciones, en esas nuevas vertientes hay una cierta tendencia nacionalista, puesto que los pensadores reflexionan sobre muchos temas propios de la realidad del país. Además, al buscar reproducir con fidelidad el pensamiento que importaban, la peculiaridad nacional o regional terminaba haciéndose presente por la manera como los pensadores se apropiaban de dichas formulaciones, que en Brasil comenzaron a tener importancia y significados diversos de los de sus contextos originarios —como en el caso de las obras que tuvieron en Brasil una mayor repercusión que en sus países de origen. 4] Finalmente, en cuanto a la actitud de los filósofos en relación con su trabajo, hay una ruptura profunda con el modelo escolástico de la catequesis filosófica, propio del periodo anterior. La nueva tónica es siempre polémica y el debate filosófico parece encaminarse a una conclusión, favorable o condenatoria, de un sistema o corriente, una especie de veredicto —en el decir de Reale. Esta actitud queda patente, por ejemplo, en los propios textos de los miembros de la Escuela de Recife y de los positivistas, muchos de ellos vehementemente agresivos, irónicos, incisivos y duros respecto a otras corrientes y posiciones y, en otros momentos, apologéticos de las vertientes y corrientes con que simpatizaban. Los propios neotomistas, en proceso de marginación, asumirán la nueva tónica del debate, que se explicitará del todo en las obras de Leonel Franca, a principios del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA: Azzi, R., 1991; Carvalho, G.V. de, 1986; Cruz Costa, J., 1956, 1957, 1960; Gomes, R., 1990; Machado, G.P., 1976; Morales Filho, E. de, 1985; Paim, A., 1984; Saldanha, N., 1978; Vélez Rodríguez, R., 1993; Vita, L.W., 1967, 1968, 1969.

EXCURSO. LAS FUNDACIONES DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Leonardo Tovar González

Existen, por lo menos, dos modos de anular un problema conceptual: por disolución o por consunción. El primero se recoge en el dicho "en la noche todos los gatos son pardos", y consiste en definir el concepto de modo tan laxo que su aplicación sea por completo indeterminada. El segundo puede reflejarse en la expresión "madre no hay sino una", y consiste en estipular una definición tan restringida que deja por fuera todo otro uso semántica del concepto.

Frente al concepto de "filosofía latinoamericana", incurrimos en disolución cuando afirmamos que el filosofar es coextensivo a toda experiencia humana; de donde decir *homo sapiens sapiens* es decir filosofía. De ese modo, todo lo que a lo largo de la historia han hecho los hombres como individuos y como pueblos puede considerarse que posee una eminente dimensión filosófica. No obstante, si el filosofar está inscrito en todo actuar humano, el problema se disuelve, porque la expresión "filosofía latinoamericana" sería equivalente a las expresiones "filosofía empresarial" o "filosofía personal" o "filosofía vallenata" o cualquier otra que se nos pueda ocurrir. Si reivindicamos la existencia de la filosofía latinoamericana con el argumento de que todo lo humano es filosofía, en realidad no estamos planteando nada, pues se trataría apenas de constatar la existencia de "otro gato pardo en medio de la oscuridad", de una noción por completo indeterminada de filosofía.

En el otro extremo, caemos en consunción cuando estipulamos que la filosofía, en el sentido propio de la palabra, se limita a la tradición de pensamiento fundada en la razón, que inauguraron los griegos hacia el siglo VI a.C., de donde por definición no se puede hablar de la filosofía al margen de dicha herencia. "Filosofía griega", "filosofía alemana" y "filosofía francesa" serían apenas expresiones dedicadas a especificar momentos de una y la misma filosofía; y el término "filosofía latinoamericana", si posee algún sentido, correspondería a "filosofía en América Latina", sustrayendo por definición toda pretensión de peculiaridad latinoamericana. No obstante, de este modo el problema se anula antes de formularse, porque la delimitación tan estricta, "filosofía no hay sino una", amenaza incluso con dejar fuera variantes históricas del filosofar que se aparten del modelo logocéntrico de ascendencia helénica (piénsese en qué sentido Nietzsche es filósofo).

Al cabo ambas formas de anulación del problema sirven sólo para aplazarlo, pues después de extender el concepto sin límite alguno, surge la necesidad de establecer distinciones internas entre las diferentes acepciones. En la otra orilla, persiste el interrogante de en qué consiste "eso" que inauguraron los griegos, y por qué, con independencia de acotaciones convencionales, ello no se podría dar por fuera de ese legado.

No deja de ser curioso que los universalistas planteen esta noción univocista de filosofía por completo encasillada en la tradición griega, mientras los particularistas acuden a una noción equivocista tan universal que en ella cabe todo. Como apuntan Gracia y Jaksic (véase Gracia, J.J.E., 1983, pp. 12-50), defender desde aquí la existencia de la filosofía latinoamericana o negarla desde allí, no nos permite enunciar con seriedad el problema conceptual de la filosofía latinoamericana como reflexión estrictamente filosófica y peculiarmente lationaomericana.

En consecuencia, se torna necesario construir un concepto analógico de filosofía latinoamericana, no para resolver aquí el problema, sino para poder plantear un debate

honesto sobre su existencia y posibilidad. Si se me permite la extrapolación, para lograr dicha finalidad seguiré un procedimiento semejante al empleado por John Rawls en su elaboración del concepto de justicia, que a partir de la postulación teórica de un sentido sobre ésta, desciende a los usos históricos de ella para luego retornar a ajustar el concepto.

La noción de filosofar que postularé se refiere a toda forma de pensamiento mediada discursivamente que posee las notas de autenticidad, reflexividad y criticidad. Entendemos por autenticidad la capacidad de plantear interrogantes que surjan de la necesidad profunda de sentido que poseemos los seres humanos. La reflexividad apunta a la elaboración específicamente conceptual de estos interrogantes en procura de criterios universales, no atados a la designación de situaciones particulares. Por último, la criticidad alude al poder de los conceptos filosóficos para proponer valoraciones de las realidades humanas e ideales de cambio.

Un ejemplo tomado de la historia de la filosofía nos facilitará aclarar nuestra propuesta. Cuando Platón, a través de Sócrates, en *La república*, pregunta qué es la justicia, podemos señalar que responde al criterio de autenticidad, pues se trata precisamente de averiguar el sentido de esta virtud de la vida social. El criterio de reflexividad se garantiza porque no se interesa en la enumeración de acciones justas, sino que busca definir en qué consiste propiamente la justicia. Y la criticidad aparece en el momento en que diseña en el pensamiento una ciudad perfecta regida por los reyes-filósofos.

Por supuesto, la aplicación de estas notas a las expresiones filosóficas no es sencilla. Ni siquiera estoy seguro de que se trate de todas las características pertinentes, ni de que se tengan que dar todas a la vez para poder hablar de filosofía. Incluso no descarto que podrían hallarse las tres notas y, sin embargo, cuestionarse la naturaleza filosófica de la entidad discursiva examinada, pero en ese caso habría que establecer si se trata propiamente de una transformación en el alcance del concepto o de una especificación interna de su extensión. Por ejemplo, admitamos hipotéticamente que *El Quijote* posee las notas de autenticidad, reflexividad y criticidad. ¿Debe negársele el carácter filosófico porque el género novelesco no corresponde al género de tratado en que habitualmente se expresa la filosofía académica? De hecho, no todo el canon filosófico académico, comenzando por Platón, se ha valido del tratado, así que estimo preferible acotar distinciones internas y decir que los discursos filosóficos pueden expresarse a través de diversos géneros literarios.

Teniendo en mente las anteriores aclaraciones, emprenderemos un rápido recorrido por la historia de las ideas en América Latina, con el fin de rastrear diferentes modos en que se ha comprendido la filosofía latinoamericana. No se olvide que nuestro procedimiento no es deductivo, de manera que a partir del concepto postulado expidamos certificados de aprobación filosófica, sino, para decirlo con Peirce, abductivo, en donde los usos efectivos del concepto sirven de corrección de su alcance semántico.

LA FUNDACIÓN AMERINDIA

Nuestra primera etapa transitará por la llamada sabiduría amerindia, que recoge tanto las expresiones conceptuales contenidas en los mitos de los pueblos aborígenes de América antes del contacto con la civilización europea, como las que han persistido sincréticamente en las mitologías de esos pueblos después de la conquista. Para no enredarme en consideraciones equivocistas sobre el alcance filosófico de los mitos, he seleccionado la figura de Nezahualcóyotl, pensador o ixtlamatinime náhuatl que, según rezan las crónicas, vivió en el Valle de México entre 1402 y 1472. Antes de aportar más datos sobre el rey-filósofo, escuchemos uno de sus poemas filosóficos o icnocuicatl, literalmente flor y canto de honda reflexión:

Yo, Nezahualcóyotl lo pregunto:
¿acaso de veras se vive con raíz en la tierra?
No para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra,
aunque sea de oro se rompe,
aunque sea pluma de quetzal se desgarra.
no para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.

Aunque algún estudioso ha dudado de la existencia histórica de este personaje, arguyen-

do que atribuirle a él los poemas sería semejante a pensar que la *Odisea* la escribió el propio Ulises, fray Bernardino de Sahagún y otros cronistas parecen haber dejado suficientes testimonios sobre su vida y obra. Nacido, como hemos dicho, en 1402 (año 1-Conejo del calendario azteca), en Tezcoco, en el seno de la casa gobernante, el joven Nezahualcóyotl debió huir cuando su padre fue asesinado, pero a fuerza de audacia y por medio de convenientes alianzas, logró, al cabo de algunos años, derrotar a sus enemigos y recuperar el trono. Durante más de cuarenta años reinó con sabiduría, construyendo notables edificios, legislando con justicia y promoviendo las artes.

Como poeta y filosofo, Nezahualcóyotl es el prototipo del tlamatinime náhuatl, educado esmeradamente, primero en el calmécac (escuela de sabios) de su nativa Tezcoco, y luego durante su exilio en el calmécac de Tenochtitlan. En sus poemas canta los episodios de su vida, como su huida de la ciudad natal; las cosas de la naturaleza, como las flores; las fiestas dedicadas a celebrar la vida con los "príncipes amigos", o sus sentimientos de alegría o tristeza. No obstante, debajo del motivo poético, resuena una preocupación por la contingencia de las cosas del mundo y la certeza de la propia muerte:

Por fin lo comprende mi corazón:
escucho un canto,
contemplo una flor:
¡Ojalá no se marchiten!

Los poemas presentan la tensión entre la aceptación de la finitud (*aquí nadie vivirá para siempre*) y la confianza en que el Señor Dador de la Vida nos llevará *allí donde no hay muerte*.

Las reflexiones de Nezahualcóyotl poseen un marcado carácter religioso y, de seguro, se hallan contaminadas por la mentalidad cristiana de los cronistas españoles que las recogieron. Además, la angustia ante la muerte coincide con los interrogantes sobre el destino humano que por la misma época expresaba, entre otros, Jorge Manrique: "Recuerde el alma dormida […] contemplando, cómo se pasa la vida, cómo se viene la muerte, tan callando". Cabe la duda de si el poeta castellano y el tlamatinime náhuatl coinciden desde diferentes culturas en abordar un interrogante propio de la naturaleza humana o, más bien, la traducción española del segundo estuvo impregnada por la sensibilidad forjada por el primero. En realidad, se trata de un falso dilema, porque nunca existe el texto puro, sino el texto sometido a nuestra propia comprensión histórica.

De la misma manera, aunque la filosofía en el sentido griego haya sido algo ajeno a Nezahualcóyotl, y lo que hoy llamamos América sea una invención posterior que sólo algunas décadas después de su fallecimiento empezó a imaginarse, podemos señalar que en sus poemas de honda reflexión se da una de las fundaciones de la filosofía latinoamericana.

LA FUNDACIÓN ESPAÑOLA

Entrando ya en el periodo de la conquista, sabemos que Vitoria desde España y Bartolomé de Las Casas, en su infatigable actividad política y misionera entre los dos mundos, usaron la filosofía y la teología tomistas para defender la causa de los nativos de las Indias frente a los abusos de los conquistadores. Sin embargo, en sentido más estricto, quien introdujo la filosofía al Nuevo Mundo fue fray Alonso de la Vera Cruz, religioso agustino nacido en Toledo, en 1504, quien vivió en la Nueva España desde 1536 hasta su muerte, acaecida en 1584. Formado en la Universidad de Salamanca, fray Alonso enseñó artes (*trivium y cuadrivium*) y teología durante su prolongada estadía en México; en 1554 editó, en la capital, dos cursos de lógica que constituyen las obras príncipes de la bibliografía filosófica americana: *Resolución dialéctica* y *Recognición de las súmulas*, ambas representativas de la filosofía escolástica propia de esa época.

Sin embargo, Vera Cruz merece ser recordado como otro de los fundadores de lo que a la vuelta de los siglos llamamos filosofía latinoamericana, porque, además de la filosofía académica consignada en aquellos cursos, se ocupó también de pensar filosóficamente la situación de los aborígenes americanos. Con mayor fuerza crítica que Vitoria y mayor rigor reflexivo que Las Casas, fray Alonso, en su *De iusto bello contra indios*, redactado hacia 1557, plantea serias dudas sobre la legitimidad de la conquista, que los españoles sólo podrían subsanar con la implantación de una economía de la solidaridad basada en el reconocimiento de la propiedad de los grupos indígenas sobre sus tierras.

LA FUNDACIÓN INDIANA

A pesar de los méritos filosóficos y protolatinoamericanistas de Vera Cruz, cabría, en primer lugar, alegar que él era un español venido al Nuevo Mundo, y luego preguntarse por el primer filósofo americano criollo. La respuesta recaerá ahora en el franciscano Alfonso Briceño, nacido en Santiago de Chile en 1590, quien después de residir en Perú, España y Centroamérica, falleció en Venezuela en 1668. Briceño fue el principal vocero del escotismo en la filosofía escolástica colonial, al punto de que se le llamaba el pequeño Scoto. Su obra magna, titulada *Célebres controversias al primer libro de las* Sentencias *de Juan Scoto, doctor sutil y fácilmente príncipe de los teólogos*, que fue publicada en Madrid en 1639 y en 1642, contiene reflexiones filosóficas en las que se defienden, en contra de la escuela tomista, tesis como la individualidad de la esencia y la distinción formal entre esencia y existencia, entre otras. Sin embargo, antes que profundizar en los alcances de su reflexión filosófico-teológica, tarea para la que me declaro por completo incapaz, deseo destacar su conciencia americanista. Así, en la dedicatoria al rey, se presenta como "el más insignificante de vuestros teólogos indianos" y el "primero en el tiempo en escribir y en editar". Y Pedro de Ortega, censor peruano del libro, en su carta de recomendación, destaca con orgullo americanista:

> ¿Qué cosa buena puede venir de las Indias, cuando se hallan en el ocaso del sol y su luz es la última que da? Que de las Indias salga oro, plata, margaritas, toda clase de tesoros, armadas enteras de ellos, todos lo conceden. Mas, ¿quién se atrevería a afirmar que de ella provienen ingenios y doctores? Ya es mucho que gentes criadas en tierras tales sean admitidas a la especie de hombre. Me felicito, pues, de que hayamos sido los peruanos los primeros en ser admitidos a tal especie, sin pretender que sólo vosotros los españoles seáis hombres. Así que todos somos hombres de la misma naturaleza y condición, aunque de otro orbe. Sirva como ejemplo nuestro Briceño a quien la naturaleza no le negó elegancia de ingenio ni de genio. Reunió, por el contrario, en él todo lo que puede conferir al hombre gloria verdadera. Así que, Briceño mío, lícito es y posible subir al cielo desde cualquier ángulo de la tierra.

LA FUNDACIÓN REPUBLICANA

Nótese que en el juicio laudatorio a Briceño no se juega tanto una búsqueda de reconocimiento intelectual sino del reconocimiento humano y cultural de que los criollos eran hombres. Se gestaba así poco a poco una mentalidad americana que nutrirá la ideología del movimiento independentista en las primeras décadas del siglo XIX, que después de los antecedentes de Simón Rodríguez y Andrés Bello, se evidenciará en la propuesta de una filosofía específicamente americana plasmada por Juan Bautista Alberdi en su célebre discurso *Ideas para un curso de filosofía latinoamericana*, pronunciado en Montevideo en 1842 por el entonces exiliado político argentino. Este documento constituye la carta fundacional de lo que, en sentido estricto, se ha llamado el latinoamericanismo filosófico, pues de manera nítida planteó una ruptura entre la filosofía especulativa propia de Europa y la filosofía práctica que a su parecer requerían las nacientes repúblicas hispanoamericanas: "Nuestra filosofía ha de salir de nuestras necesidades", que para el liberal Alberdi se cifraban en los conocimientos científicos y tecnológicos que asegurarían el progreso, los conocimientos económicos que insertarían a las nuevas naciones en el comercio mundial y los conocimientos políticos y jurídicos que garantizarían la libertad individual y el orden social.

No se piense, sin embargo, que el llamado alberdiano a una filosofía americana es una invocación al autoctonismo, pues, por el contrario, el pensador argentino quería romper las raíces con el pasado remoto indígena y con el pasado inmediato del orden colonial católico (culpable conjuntamente del salvajismo y del autoritarismo) para iniciar con la filosofía el camino de la civilización, guiados por el pujante modelo de Estados Unidos.

LA FUNDACIÓN LATINOAMERICANISTA

En contrapunto con esta visión civilizatoria, José Martí planteará, medio siglo después, la necesidad de afirmar la identidad cultural propia de *Nuestra América*:

> La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no

se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria.

José Enrique Rodó también alude a Grecia, pero para oponerse a la nordomanía de la generación de Alberdi:

Aquella civilización [Estados Unidos] puede abundar [...] en sugestiones y ejemplos fecundos; ella puede despertar admiración, asombro, respeto; pero es difícil que cuando el extranjero divisa de alta mar su gigantesco símbolo: la libertad de Batholdi, que yergue triunfantemente su antorcha sobre el puerto de Nueva York, se despierte en su ánimo la emoción profunda y religiosa con que el viajero antiguo debía ver surgir, en las noches diáfanas del Ática, el toque luminoso que la lanza de oro de la Atenea de la Acrópolis dejaba notar a la distancia en la pureza del ambiente sereno.

Para el cubano inmortal, el futuro de América Latina exige dejar de imitar las miradas ajenas y crear nuestra propia voz:

Ni el libro europeo ni el libro yanqui daban la clave del enigma hispanoamericano [...] Se ponen en pie los pueblos y se saludan. ¿Cómo somos?, se preguntan, y unos a otros se van diciendo cómo son. Cuando aparece en Cojimar un problema, no van a buscar la solución a Dantzig. Las levitas son todavía de Francia, pero *el pensamiento empieza a ser de América*.

La fundación normalizadora

Como lo volvía a recordar en enero de 2004 Francisco Miró Quesada, durante el XV Congreso Interamericano de Filosofía, evento celebrado en Lima, en las primeras décadas del siglo XX se gesta el movimiento a favor de una filosofía latinoamericana auténtica, comprendido por unos como el esfuerzo de pensar genuinamente desde estas tierras los problemas propios de la tradición filosófica universal y, por otros, como la reflexión sobre los problemas propios de la cultura y la historia del continente. Aunque discutido, el concepto de "normalización" acuñado por Francisco Romero recoge esta nueva fundación de la filosofía latinoamericana:

Veamos lo que entendemos por "normalidad filosófica". Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de otras preocupaciones de la cultura.

A cambio de los incomprendidos genios aislados de antaño, la actividad filosófica la ejercen desde entonces personas no necesariamente brillantes, pero que se han preparado de modo disciplinado para el trabajo filosófico, que se dedican profesionalmente a la labor filosófica y que con regularidad exponen sus indagaciones en eventos y publicaciones especializados a una "opinión pública" filosófica creciente. Para el autor argentino, el resultado más notable de esta "normalidad" reside en la paulatina conformación de una comunidad filosófica latinoamericana:

Uno de los signos más promisorios es la voluntad de agrupación y de mutuo reconocimiento entre quienes se consagran a la faena filosófica por profesión o vocación. Van surgiendo núcleos o sociedades en varios países, que reúnen a muchos, si no a todos los que en ellos trabajan en filosofía.

La fundación liberadora

No obstante, ya entonces Romero percibía un riesgo en el proceso de normalización, el de "la repetición devota de los textos ilustres". Treinta años después, Augusto Salazar Bondy constatará que este lastre de "imitación filosófica" se origina en la secular dependencia política de los pueblos latinoamericanos. En su influyente ensayo *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969), el filósofo peruano postula que la tarea del filosofar latinoamericano consiste en ayudar a las tareas de la liberación política y cultural:

El problema de nuestro pensamiento filosófico se liga de este modo con el reto histórico que enfrentan hoy los países del tercer mundo y, dentro de éste, la América hispanoindia [...] es preciso forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica.

Se funda así la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación, que más allá

de los marcos marxistas con que fue formulada la propuesta, significó la plena concientización sobre el puesto del filosofar en el proceso de constitución mismo de Latinoamérica.

Dejadas atrás las defensas eurocéntricas del universalismo o reivindicaciones adanistas de la filosofía desde América Latina, y luego de una larga década de sufrir el imperio postsocialista, la lectura política y filosófica de Salazar Bondy cobra plena vigencia. La evolución de Enrique Dussel hacia una ética y política críticas generales sobre las condiciones de la exclusión en el contexto de la globalización capitalista constituye una consolidación de la filosofía de la liberación, ampliada a la reflexión sobre las luchas de todos los pueblos que en el contexto Sur-Sur luchan contra comunes formas de dominación:

> […] el próximo siglo nos depará una tarea urgente: el indicado diálogo Sur-Sur, es decir, África, Asia, América Latina y la Europa oriental, incluyendo las minorías del "centro". Además, el diálogo transversal de las diferencias: la posibilidad de articular el pensar crítico de los movimientos feministas, ecologistas, antidiscriminacionista entre las razas, de los pueblos o etnias originarias, de las culturas agredidas, de los marginales, de los inmigrantes de los países pobres, de los niños, de la tercera edad, sin olvidar la clase obrera y campesina, los pueblos del antiguo tercer mundo, las naciones periféricas empobrecidas […] las *víctimas* (usando la denominación de Walter Benjamin) de la modernidad, de la colonización y del capitalismo transnacional tardío […] la filosofía de la liberación intenta ser como el metalenguaje filosófico de estos movimientos.

LA FUNDACIÓN INTERCULTURAL

Sin embargo, esta extensión planetaria del proyecto de la filosofía de la liberación gestado desde le pensamiento latinoamericano no le ha parecido suficientemente radical a Raúl Fornet-Betancourt. Para concentrarnos en sus cuestionamientos específicos a Dussel, el filósofo cubano estima que las tesis de aquél continúan girando en la órbita de la filosofía académica occidental, sin abrirse al reconocimiento de otras formas de racionalidad filosófica. De esta manera, las certeras críticas del filósofo argentino-mexicano contra la globalización neoliberal se verían lastradas por su permanencia en la tradición geopolítica del saber, que persiste en buscar legitimidad en los centros de poder filosófico antes que en su aceptación por las diversas comunidades culturales de vida.

Para prevenir esos riesgos, Fornet propone una refundación intercultural de la filosofía latinoamericana, edificada a partir del diálogo entre las distintas tradiciones que conviven en el continente. Contra el predominio del *logos* filosófico occidental, el pensador residente en Alemania aboga por desfilosofar el filosofar, a partir de la inserción en su seno de las plurales racionalidades culturales. En este giro intercultural, especial relevancia posee el rescate de las sabidurías ancestrales de los pueblos nativos de América Latina, ya que en sus cosmovisiones y formas de vida se guarda una memoria de resistencia contra la racionalidad depredadora y opresora euronordocéntrica. Por la misma línea, la filosofía intercultural recoge las propuestas de las comunidades populares marginadas contra el vigente orden global de exclusión y sus luchas por un mundo más justo basado en formas alternativas de razón. Al cabo, más que la motivación epistemológica dirigida a la extensión del canon filosófico o al interés antropológico por abrirse a la diversidad cultural, la transformación intercultural de la filosofía responde, ante todo, al proyecto político de oponerse a la globalización neoliberal y apoyar, desde la reflexión, los movimientos sociales críticos de diferente tipo a favor de "Otro mundo, otra América, son posibles".

Como se puede cotejar fácilmente, las repercusiones políticas de la filosofía intercultural postulada por Fornet coinciden de lleno con los propósitos de la dusseliana filosofía de la liberación. Sobre las divergencias de fundamentación, en el fondo sutiles, Dussel ha replicado que en la reivindicación de los *logos* vinculados a las comunidades autóctonas y populares, se corre el peligro de dejar pasar acríticamente la colonización sedimentada por la ideología hegemónica, cargo que a su vez ha sido contrarreplicado por Fornet aduciendo la potencialidad crítica del diálogo intercultural mismo. En realidad, se trata de dos propuestas complementarias, como lo pone de relieve Ricardo Salas al incluir a ambas en las variadas fuentes de su proyectada ética intercultural. Dussel aportaría el levinasiano imperativo de responder a las exigencias de "los otros" víctimas de la exclusión,

mientras que Fornet permitiría en el mismo discurso filosófico que se desplegaran nuevas formas de racionalidad.

CONCLUSIÓN

Da cara a nuestro rastreo de distintos proyectos de filosofía latinoamericana, desde luego no queremos insinuar que todos los pensadores del continente cultiven la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural o cualquier otro tipo de latinoamericanismo filosófico. Precisamente nuestro recorrido histórico buscaba mostrar, para decirlo con la fórmula aristotélica, que "filosofía latinoamericana" se dice de muchas maneras. Pero sea por medio de los llamados discursos universalistas aprendidos por la tradición helénica universal, o por medio de la postulación de nuevos discursos que pretenden pensar peculiarmente desde Latinoamérica, la capacidad de pensar nuestra realidad en cada momento de modo auténtico, reflexivo y crítico ha sido y será lo que garantice la posibilidad y la existencia de un filosofar latinoamericano.

Ajenas a todo fundamentalismo, las fundaciones de la filosofía latinoamericana nos revelan que no se trata de enunciar principios que enclaustren la esencia de Latinoamérica en unas formas excluyentes, sino de ejercer la razón, en sus múltiples dimensiones intelectuales, emocionales y estéticas, con el fin de comprender pluralistamente nuestro múltiple mundo cultural e histórico, y desde allí avanzar a una relación constructiva con otras civilizaciones. Si como ha señalado acertadamente Guillermo Hoyos, "filosofía latinoamericana significa uso critico de la razón", creo que con el mismo derecho podemos enunciar la recíproca y sostener que el uso público de la razón entre nosotros y de cara al diálogo con otras experiencias culturales significa filosofía latinoamericana.

SEGUNDA PARTE

CORRIENTES FILOSÓFICAS DEL SIGLO XX

INTRODUCCIÓN

Enrique Dussel

En esta segunda parte se expondrán algunas de las diversas corrientes filosóficas del siglo XX. Se comienza por la reacción antipositivista de comienzos del siglo, bajo el influjo del vitalismo bergsoniano y otras corrientes filosóficas coetáneas.

La filosofía posterior, que adquiere fisonomía académica definitiva, se ha llamado "fenomenología y filosofía existencial", largo título que no se ha acortado por lo valiosísimo de la investigación y bibliografía aportadas por la autora, que informa sobre muchos filósofos que hubieran pasado inadvertidos de no haberse incluido en este trabajo.

Las restantes colaboraciones van ocupándose de otras corrientes cuyo criterio de diferenciación a veces debe cambiar para dar voz a la mayor cantidad de tradiciones. Se producen a veces repeticiones, pero se ha preferido respetarlas porque, aunque informan de los mismos autores u obras, lo hacen desde diversos puntos de vista que se complementan.

No es fácil dar una visión continental; por ello algunos artículos se ocupan de filósofos o temas más cercanos al autor de la contribución. Se espera que en posteriores ediciones de la presente obra, con mayor tiempo para la elaboración de los trabajos y habiéndose constituido grupos de trabajos puedan mejorarse estos primeros pasos.

1. LA FILOSOFÍA ANTIPOSITIVISTA

Guillermo Jorge Silva Martínez

INTRODUCCIÓN

La filosofía antipositivista latinoamericana tuvo múltiples protagonistas, corrientes representativas y formas de diseminación en diversos países de América Latina. La confrontación se gestó en las primeras décadas del siglo XX, incluso podemos ubicarla de manera más precisa entre los años 1910 y 1930, aunque desde luego en años anteriores y posteriores encontramos también argumentos y autores representativos. Múltiples también fueron los ángulos o puntos de vista desde los cuales se atacó al positivismo, así como los tipos de filosofía que se antepusieron a esta corriente de pensamiento y que pasaron a conformar la doctrina propia de cada filósofo de la época en las diversas regiones de Latinoamérica. Sin embargo, lo realmente trascendente de este debate es que dio como resultado el desarrollo y fortalecimiento de la filosofía como una actividad normal de cultura, según lo expresó Francisco Romero. Es el periodo de los llamados patriarcas de la filosofía latinoamericana (Caso, Korn, Vaz Ferreira, Deústua y Farias Brito), pero también de otros tantos teóricos que junto con ellos contribuyeron con su empeño a hacer de la filosofía una actividad profesional, capaz de contribuir a la solución de los viejos problemas de la filosofía, proporcionando una visión distinta de la realidad latinoamericana.

El positivismo dominó los diversos campos del pensamiento, los contenidos y las estrategias de la educación, así como las direcciones de la vida moral, social y política en toda Latinoamérica a finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, este predominio del positivismo lo hizo caer en algunos excesos, como el de un arraigado carácter dogmático, opuesto a toda crítica y renovación de pensamiento. Por esta razón encontró motivos de oposición.

EL ANTIPOSITIVISMO

Una primera de las vertientes de manifestación de la filosofía antipositivista latinoamericana se puede localizar incluso dentro de la propia filosofía positivista. En México, Justo Sierra (1848-1912), uno de los distinguidos filósofos positivistas, ya se había opuesto a algunas de las tesis doctrinales básicas del positivismo. Justo Sierra incursionó en el mundo de las letras y el periodismo; también participó en la vida política de su país durante el periodo porfirista, como diputado federal, ministro de la Suprema Corte de Justicia y secretario de Instrucción Pública; como educador, dio clases en el Conservatorio Nacional y en la Escuela Nacional Preparatoria.

Justo Sierra protagonizó el tránsito del pensamiento del siglo XIX al del siglo XX en México. En un principio fue un defensor del positivismo; encontró en las ciencias la solución de los problemas de la realidad natural y social. Sin embargo, advirtió las implicaciones negativas de esa doctrina. En su discurso en honor a Gabino Barreda (1908) (Sierra, J., 1990, pp. 149 ss.), Sierra mostró su escepticismo frente a la filosofía positivista; incluso señaló que el positivismo mexicano se había vuelto rutinario y anquilosado. Ante la influencia de la educación religiosa, Gabino Barreda había señalado que las ciencias nos hablan de hechos comprobables y verdades demostrables, por lo que los resultados de las ciencias son una vía para la unificación del conocimiento. Sin embargo, Sierra fue un convencido de los límites y la relatividad de los conocimientos que nos ofrecen las ciencias; para él sus resul-

tados no pueden ser uniformes, absolutos ni definitivos. En efecto, las ciencias nos ofrecen conocimientos ordenados, pero de lo relativo, esto es, que no podemos conocer los objetos en sí mismos, sino sólo las relaciones constantes que guardan respecto de otros objetos. Además, las verdades de las ciencias están en constante evolución y se siguen discutiendo. En oposición a Comte y su ley de los tres estados, Sierra reivindica el valor de la metafísica, porque esta disciplina responde a la inclinación natural del hombre por encontrar una explicación más satisfactoria del proceder de las cosas en el universo y permite el conocimiento de los objetos en sí mismos.

En el ámbito educativo, Justo Sierra "había participado en la planeación de los estudios que debía abarcar la Escuela Nacional Preparatoria, tomando a veces una postura de crítica al positivismo agudo imperante, así como a que se hubiese suprimido el estudio de la filosofía y la metafísica, como a la baja calidad de los estudios literarios" (Ibargüengoitia Chico, A., 1976, p. 162). En el terreno de la enseñanza profesional, se le debe a Justo Sierra el proyecto de restauración de la Universidad Nacional de México (hoy UNAM), finalmente concretado en 1910, como parte de los festejos del centenario de la independencia. La reapertura de la universidad abrió las puertas al cultivo de las diversas corrientes filosóficas en México. La Escuela de Altos Estudios —antes inexistente y que posteriormente sería la Facultad de Filosofía y Letras— tendría como misión específica difundir los estudios de filosofía, sobre todo de las doctrinas filosóficas recientes difundidas en Europa después del positivismo. Sierra logró la reincorporación de la enseñanza de la filosofía en la educación oficial para que tuviese un espacio propio en el terreno del pensamiento y la cultura mexicanos. El proyecto encontró oposición por parte de los viejos liberales y positivistas que habían dominado el sistema educativo; en cambio, las nuevas generaciones vieron con simpatía la idea, ante la expectativa de que se ampliara la vida intelectual del México del siglo XX.

LAS CRÍTICAS DEL CATOLICISMO

El positivismo también fue criticado por los católicos a principios del siglo XX, además de que muchos de los filósofos de la época atacaron también al positivismo desde su propia postura religiosa. En México, José de Jesús María Portugal y Serratos (1838-1912) fue un religioso que se opuso al positivismo en una obra que lleva por título *El positivismo, su historia y sus errores* (1908). Don Emeterio Valverde Téllez, por su parte, en obras como *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* (1896), *Crítica filosófica* (1900) y *Bibliografía filosófica mexicana* (1906), ofrece una historia de la filosofía en México de los siglos XVI a XIX. Su labor fue restaurar la filosofía y la teología escolásticas, tan despreciadas por el positivismo.

En Brasil, Jackson de Figueiredo (1821-1928) representa una filosofía de clara inspiración religiosa. Diversas influencias recibió en este sentido. Una fue la de Pascal y otra la de su compatriota Farias Brito; es también espiritualista, pero se inclinó más hacia un misticismo a la manera de Kierkegaard y a un voluntarismo como el de Schopenhauer. Ante aquel tipo de intelectualismo que le asignaba a la inteligencia un interés pragmático para orientar la acción, Jackson de Figueiredo le dio prioridad al sentimiento y la fe, misma que concibe como el vínculo que une a los hombres con Dios. Considera que Dios es una especie de noúmeno que no puede ser conocido pero sí puede ser presentido; por su parte, los fenómenos se han desprendido del noúmeno divino pero aspiran a regresar a él. La filosofía se convierte para Figueiredo en un saber de salvación supeditado a la fe, pero también tiene como propósito dar explicación de las diversas fuentes y manifestaciones del dolor que tienen los hombres, como el delirio, el terror, la tragedia y la muerte.

LOS "PATRIARCAS" LATINOAMERICANOS

Destacaron Alejandro O. Deústua en Perú, Raimundo Farias Brito en Brasil, Carlos Vaz Ferreira en Uruguay, Enrique Molina en Chile y Antonio Caso en México, considerados comúnmente los *fundadores* o *patriarcas* de la filosofía latinoamericana en el siglo XX, cuyos años de actuación se concentra entre 1910 y 1930.[1] A

[1] Cabe aclarar que las agrupaciones de los llamados *patriarcas* de la filosofía latinoamericana no son uniformes, en ocasiones se estrechan y en otras se amplían, pero lo importante es subrayar su actuación y aportaciones a la filosofía.

ellos se agregaron otros muchos nombres de filósofos que contribuyeron también a la superación del positivismo en América Latina, por ejemplo, Pedro Henríquez Ureña, Mamerto Oyola, Francisco. García Calderón, Víctor Andrés Belaúnde, Rodolfo Rivarola, Alberto Rougès, José Vasconcelos, Ezequiel A. Chávez, el propio Jackson de Figueiredo, al que ya citamos, etcétera.

Las nuevas doctrinas filosóficas llegadas de Europa dieron cuenta de las limitaciones del positivismo. A pesar de tener una personalidad propia y de que las vías usadas por cada uno de los filósofos de la nueva generación serían distintas, existió un factor común que unió a todos ellos, que fue su deseo de superar el positivismo. El enfrentamiento de los latinoamericanos al positivismo provocó que el pensamiento latinoamericano tomara caminos más anchos y profundos, al generar un vigoroso movimiento a favor del interés por la filosofía y la posibilidad de despertar a un pensamiento creador. "Formados intelectualmente en el positivismo, asumieron muy pronto ante él una misma actitud polémica. Desde ángulos diversos y con acento distinto, criticaron la concepción cientificista de la realidad, el progresismo ingenuo y la estrechez dogmática de los positivistas. Frente al naturalismo, defendieron la autonomía de la historia y de la cultura; y, en oposición al mecanicismo determinista, los fueros de la libertad humana" (Sánchez Reulet, A., 1949, pp. 13-14).

La autonomía es otro rasgo que tuvo el cultivo de la filosofía a principios del siglo XX en Latinoamérica. En los anteriores periodos históricos, la filosofía había estado supeditada a otros intereses generales de la cultura y de la política. La filosofía logra desprenderse de otros intereses para ser cultivada en sus problemas propios. No es sino hasta principios del siglo XX que la filosofía se expone. El filósofo deja de ser una especie de erudito de otros temas para cultivar expresamente la filosofía; el polígrafo cede su lugar al filósofo. Para Aníbal Sánchez Reulet (*ibid.*, p. 12), en este periodo surgieron "pensadores genuinos", lo que fue sin duda expresión de una madurez intelectual. La difusión sin precedentes de autores y escuelas filosóficas contribuyó en gran medida a lo que Francisco Romero ha llamado "normalidad filosófica"; esto es, la incorporación de la filosofía como una función ordinaria de la cultura, con los mismos derechos a manifestarse que cualquier otra de sus expresiones. La filosofía comenzó a cultivarse de tal manera que se convirtió en uno de los contenidos *normales* de enseñanza en las universidades. En este periodo surgen diversos centros educativos dedicados expresamente al estudio de la filosofía, lo que favoreció a su vez la formación de una incontable cantidad de alumnos educados en las diversas escuelas filosóficas. De una actitud de indiferencia respecto de la filosofía se pasó a una actitud de reconocimiento.

La mayoría de los *fundadores* se formó en la filosofía predominante positivista, por lo que debieron abrirse a las nuevas corrientes de la filosofía frecuentemente de manera autodidacta. La lista de autores leídos es muy larga, pero entre ellos se puede mencionar a Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Boutroux, Bergson, James, Croce, Gentile, Meyerson. En general, la influencia predominante fueron las filosofías clásicas alemana, francesa e italiana. Las corrientes filosóficas más cultivadas por ellos fueron el espiritualismo francés, el voluntarismo schopenhaueriano, el vitalismo nietzscheano, el pragmatismo inglés, el indeterminismo de las leyes de la naturaleza, el intuicionismo antiintelectualista, el idealismo. La importancia mayor de este nuevo grupo radica más bien en haber hecho una amplia difusión de la filosofía, no en haber generado escuelas filosóficas que continuaran sus propios puntos de vista. El nuevo tipo de filósofo que surge en Latinoamérica conoce bien la historia de las ideas y su dinámica de operación. Muchos de ellos se convirtieron en grandes maestros, muy reconocidos en sus países, encargados de difundir la filosofía a las nuevas generaciones de estudiantes. Se les ha llamado *patriarcas* porque han logrado crear una gran descendencia en el terreno de la filosofía. Sin embargo, a pesar de reconocérseles sobre todo como difusores del conocimiento filosófico, también trataron de aportar soluciones propias a los problemas de la filosofía. Al revisar sus propuestas advertimos que hay en ellos un pensamiento filosófico auténtico, producto de haber tratado de filosofar por cuenta propia. Su importancia y originalidad pueden ser mayores o menores, pero su pensamiento es expresión legítima de un deseo de conocer el mundo y a sí mismos.

Los *patriarcas* latinoamericanos no dejaron de darle importancia al conocimiento científico y técnico, pero el centro de su atención fue el hombre, su dimensión espiritual libre, su actuación moral y social. Su interés estuvo también en subrayar la dirección práctica de la conducta humana, el carácter de la personalidad y los ideales morales y sociales a ser perseguidos. El acento lo ponen en la libertad humana como valor básico y fundamental que le da valor a la conducta. En oposición al positivismo y los diversos tipos de determinismo, domina en ellos, dice Francisco Larroyo (Larroyo, F., 1978, pp. 114 ss.), una filosofía de la libertad basada en autores como Boutroux, Bergson, Croce o Gentile.

FILOSOFÍA ANTIPOSITIVISTA ARGENTINA

Alejandro Korn (1860-1936) estudió medicina en Buenos Aires, pero abandonó esa profesión para dedicarse por entero a la filosofía. Plotino, Kant y Schopenhauer fueron algunas de las fuentes en las que se nutrió su pensamiento. Consciente de las perspectivas que le ofrecía la filosofía clásica y contemporánea, pudo superar las limitaciones de su inicial formación en el positivismo de la época (véase Torchia Estrada, J.C., 1986).

Como exponente de la filosofía idealista, puntualizaba que nada se puede concebir fuera de la conciencia y las leyes lógicas con las que opera. El universo, que se desarrolla en un tiempo y un espacio, sólo se conoce gracias al pensamiento. El conocimiento habrá de basarse en los datos de la experiencia, pero es la conciencia la que le impone sus límites.

El ser humano es más que un sujeto de conocimiento, es un ser concreto que siente, vive y actúa de manera libre. El mundo se muestra ante los individuos como una resistencia a su acción libre, misma que se convierte en un mandato de su existencia. Es el hombre el que con su libertad crea ciencia, para así interpretar los hechos de acuerdo con el principio de causación y la idea de necesidad. Pero además de crear ciencia, el hombre crea moral, arte y religión. En su libro *La libertad creadora* (1922), Korn distingue dos tipos de libertades, una económica y otra moral. En la libertad económica, el sujeto se propone emanciparse de su ancestral servidumbre respecto de la realidad material, para poder dominar el mundo objetivo. Lo que existe son hechos, a los que el hombre, con su libertad, les puede dar una dirección diferente, e incluso puede evitar. En tanto que en la libertad ética el sujeto pretende liberarse de sus impulsos, apetitos y pasiones, para establecer las diversas formas de dominio sobre sí mismo. "No es la lucha por la existencia el principio eminente, sino la lucha por la libertad" (Villegas, A., 1983, p. 51). La libertad es el principio que emerge del fondo de la conciencia humana y que le permite romper las ataduras del cuerpo y de la mente. La acción humana, a través de las grandes construcciones de la cultura y la técnica, trata de emanciparse de cualquier servidumbre. En general, Korn entiende la libertad creadora como un movimiento de liberación, afán continuado de los hombres del que es testigo la historia.

En su *Axiología* (1930) formula Korn una teoría de los valores, en la que hace ver un doble aspecto de los mismos: su caducidad histórica y su dirección ideal. Todos los valores tienen una forma de realización histórica y una finalidad ideal, misma que se traduce, por ejemplo, en el deseo de justicia, verdad, santidad, belleza, etc. En razón de que es libre y en tanto que le afectan los dolores y las dichas, el hombre forma propósitos e ideales, construye valores y establece fines de conducta. A pesar de la diversidad de valores (económicos, vitales, sociales, religiosos, éticos, lógicos, estéticos, etc.) y sus formas de realización histórica, el propósito habrá de ser integrarlos en la unidad de la persona humana. La personalidad es a final de cuentas la sede de los diversos tipos de valores.

Aunque desempeñó algunos cargos públicos y académicos, el argentino Alberto Rougès (1880-1945) llevó una vida retirada dedicada a la reflexión filosófica. Una de sus obras se titula *Las jerarquías del ser y la eternidad* (1943). Las orientaciones fundamentales de su pensamiento fueron la filosofía platónico-agustiniana, la inglesa de Hume, pero sobre todo la filosofía francesa, en especial la de Henri Bergson. Rougès enfrentó al positivismo, al materialismo y al mecanicismo, que dominaban en la educación de su tiempo. Siguiendo a Bergson, se opuso a aquellas concepciones naturalistas de las ciencias que consideran la realidad espiritual como una simple derivación del mundo físico, para defender la autonomía de la espiritualidad humana. Considera que la rea-

lidad se constituye de dos órdenes diferentes el mundo físico y el espiritual, que entre sí son irreductibles. El mundo físico —sigue diciendo Rougès— es un puro presente y en cada ocasión los objetos abandonan su posición anterior para adoptar una nueva. En cambio, en cada momento nuevo de la vida espiritual, caracterizada por su interioridad y temporalidad, la conciencia conserva su pasado y se anticipa a su futuro. El comercio constante con el mundo físico nos impide ver que la vida espiritual es una totalidad sucesiva y la fragmentamos en instantes independientes, cual si fueran objetos espaciales. Aclara Rougès que Bergson no se dio cuenta de la importancia que tiene para la conciencia la anticipación del futuro, y por ello se elevó a la idea de eternidad, que para él comprende todo el pasado y todo el futuro. En tanto el hombre pueda dominar su pasado y su futuro, se acercará a la eternidad.

EL ANTIPOSITIVISMO PERUANO

Como educador, Alejandro O. Deústua (1849-1945) se preocupó por renovar los métodos y las instituciones educativas de su país, del nivel elemental al superior. Fue director de la Biblioteca Nacional y rector de la Universidad de San Marcos. Mientras que algunos colegas más jóvenes que Deústua, como Javier Prado y Mariano Cornejo, siguieron fieles al positivismo, él se separó de esa corriente que dominaba el ámbito social y educativo de aquel entonces. Las aportaciones realizadas por la filosofía contemporánea integraron el nuevo contenido de ideas de su cuadro doctrinal para superar al positivismo. Diversas fueron las influencias que recibió; primero de Wundt y A. Fouillé, y después de Henri Bergson. Una constante que influyó en su pensamiento fue la de Krause, del que tomó la idea de libertad y la colocó en el centro de su reflexión filosófica. En su ensayo titulado *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* (1919-1922), establece que tanto la vida individual como la social responden a los movimientos enfrentados de orden y libertad. “Orden y libertad son los conceptos fundamentales que, en formas peculiares y variada proporción, explican la complicada trama de la cultura” (Larroyo, F., 1978, p. 118). Deústua opina que a lo largo de la historia, y en ámbitos tan diversos como el de la economía, la política, la ciencia o la religión, la idea de orden es la que ha predominado. No ha sucedido así con la idea de libertad, a la que considera el lado positivo del espíritu y cuya conquista ha sido muy lenta a lo largo de la historia.

Ahora bien, estos mismos conceptos de orden y libertad los incorpora Deústua en su obra *Estética general* (1923), expresión clara del interés específico que tuvo por esta disciplina y que cultivó toda su vida. Ahí propone que es en el arte donde la libertad se realiza en toda su plenitud; por ello es que, para él, el valor estético es el más elevado de todos. El sustento de la creación artística es la personalidad libre del artista, pero la libertad supone un orden, que en el caso de la creación artística se trata del orden ideal que construye la imaginación, al modificar los elementos de la realidad natural, de manera que el arte surge del orden dado al impulso creador, esto es, de la síntesis entre la libertad y la naturaleza. Pero además del arte hay otras manifestaciones de la vida humana que son resultado de la actividad libre; en todas ellas, la libertad no se realiza de manera plena como en el arte, sino que se subordina a normas y principios que la limitan. A su parecer, el fenómeno estético se distingue del lógico y el económico, pero no así del moral, con el que tiene muchas relaciones de semejanza. En estos casos belleza y bien se compenetran mutuamente, al grado de que a un acto moral también lo llamamos bello. La diferencia entre ellos descansa en el papel que tiene la libertad. En la vida moral, la acción libre se canaliza hacia el altruismo y la solidaridad, que responden al imperativo de la ley que involucra la coacción del deber. Señala finalmente que la economía y la ciencia son creaciones de la libertad que le sirven al hombre para comprender su realidad y establecer las formas de dominio del mundo.

Deústua influye en diversas generaciones de filósofos peruanos que continuaron la línea fundamental de la crítica al positivismo y en defensa de la libertad humana. Una primera de ellas fue la generación de 1905, de la que sólo citaremos a Francisco García Calderón (1883-1953) y Víctor Andrés Belaúnde (1883-1955). Francisco García Calderón estima que la filosofía francesa contemporánea de Boutroux y Bergson ha tenido el acierto de enfrentar al positivismo, al señalar los límites de la investigación científica y subrayar el valor del

espíritu humano. Víctor Andrés Belaúnde pasa por diferentes etapas, primero por el positivismo, después retoma autores como Bergson, Kant, Spinoza, Pascal, Wundt, James y Boutroux, y finalmente desemboca en una filosofía neoescolástica con la influencia de santo Tomás y san Agustín.

CARLOS VAZ FERREIRA (1873-1958)

El uruguayo Carlos Vaz Ferreira estudió derecho, pero por su cuenta se acercó a la filosofía y a la reflexión sobre los problemas educativos. Originalmente Vaz Ferreira se dirigió hacia el positivismo, sobre todo al de Stuart Mill más que al de Comte o Spencer. Pronto cambió el rumbo. En *Los problemas de la libertad* (1907) distingue entre libertad y determinismo; ahí aclara que mientras los problemas de la libertad se refieren a la dependencia o no del querer humano respecto del mundo que le rodea, los problemas del determinismo e indeterminismo pretenden dar una explicación del proceder de los fenómenos naturales.

Contrario al espíritu de sistema, Vaz Ferreira se dirige a construir una filosofía de la experiencia concreta, para lo cual diseña una nueva lógica. En su libro *Lógica viva* (1909), se propone estudiar cómo piensan los hombres, tanto en la verdad como en el error. Muestra los diversos tipos de falacias en que incurre la inteligencia al basarse sólo en esquemas lógico-verbales. La reiteración constante en el trato o conocimiento de las cosas hace que una falsa creencia se llegue a considerar una verdad probada. La lógica viva se propone enseñar a pensar teniendo en cuenta la realidad concreta y no sólo las ideas, para lo cual el pensamiento debe considerar los constantes cambios de la realidad. En el proceso de conocimiento tanta importancia tienen los conceptos como la intuición y los aspectos emotivos (Crawford, W.R., 1966, pp. 98-102).

El libro más original de Vaz Ferreira es *Fermentario* (1938). En pequeños ensayos y aforismos, analiza casos concretos, situaciones vitales y conductas muy específicas de la existencia humana. La realidad toda se encuentra en constante movimiento y la filosofía habrá de ser una explicación del nacer y morir de todas las cosas. A su parecer, la metafísica ha cometido el error de ser precisa y definitiva. La tarea de la metafísica, más que resolver problemas, es la de descubrir enigmas y ampliar los horizontes del espíritu más allá de lo que se sabe, advirtiendo la dificultad de las cuestiones y sabiendo que puede o no encontrarse una solución para cada una de ellas.

ENRIQUE MOLINA (1871-1956)

Como algunos otros de sus coterráneos latinoamericanos, el chileno Enrique Molina comienza por desarrollar las tesis positivistas. En su libro *Filosofía americana* (1912), indica que el positivismo armoniza el naturalismo y el humanismo, y ofrece al hombre la posibilidad de crear cosas nuevas. Al reflexionar sobre sus rasgos atribuibles, considera que la filosofía científica es positiva en cuanto al método, evolucionista por la ley que rige los fenómenos de la realidad, y monista porque habla de la existencia de una sola sustancia. Después cambia radicalmente, como se puede apreciar en obras tales como *La filosofía de Bergson* (1916), *Dos filósofos contemporáneos: Guyau y Bergson* (1925), *Proyecciones de la intuición* (1935), *De lo espiritual en la vida humana* (1936), entre otras. Sobre todo fue su contacto con H. Bergson lo que le permitió superar la corriente positivista. Molina trata de unir el reino del ser con el de los valores. El ser es la totalidad de lo existente y es anterior a la conciencia, incluso las propias esencias espirituales. Hay un rasgo del ser espiritual que es el de orientarse hacia los valores, los cuales se convierten en la razón de ser del hombre. El espíritu ha promovido y promueve todo lo creado en la moral, la ciencia, el arte, la religión, etc., que son obras de la inteligencia impregnadas de emoción. Por la libertad el hombre se forma consciente de sus limitaciones, aunque puede llevar a cabo un proceso creciente de espiritualización hasta lograr una vida de mayor armonía.

RAIMUNDO FARIAS BRITO (1862-1917)

La figura filosófica más destacada de Brasil en los primeros años del siglo XX es Raimundo Farias Brito. Si bien se desempeñó en algunas funciones públicas, hizo de la filosofía la preocupación fundamental de su vida. Las propuestas de su pensamiento se pueden encontrar en tres de sus obras: *Finalidade do mundo*

(1894-1905), *A base física do espírito* (1912) y *O mundo interior* (1914). En oposición al positivismo, el evolucionismo y el monismo naturalista, defendió un espiritualismo de corte más bien psicológico. Farias Brito comienza su reflexión influido por la filosofía de Spinoza, llegando a construir un panteísmo de carácter racional. Posteriormente, incorpora en su pensamiento la filosofía de Henri Bergson, sobre todo su método de la introspección que lo lleva a la experiencia interna y a la intuición de la duración real del espíritu. Propone que el conocimiento de la vida espiritual debe ir más allá de los datos de la experiencia, para considerar las bases psicológicas que permitan llegar a la intimidad de la conciencia, en que experimentamos la energía creadora del pensamiento. En *O mundo interior* intenta hacer una clasificación de las ciencias del espíritu, colocando en el orden superior a la psicología trascendental. La filosofía del espíritu debe comprender una psicología, cuya misión no será interpretar la conciencia de manera aislada, sino mostrar la relación de la conciencia con la totalidad de la existencia. En el fondo de la conciencia habrá de revelarse la forma como se capta la realidad exterior, por lo que en última instancia la realidad se encuentra envuelta por el pensamiento. Bajo esta premisa considera que la conciencia humana envuelve todo cuanto existe y es el soporte de la realidad. La filosofía de Farias Brito incorpora, además, una finalidad práctica, que consiste en "consolar" al hombre de las negatividades de la existencia y el temor a la muerte. La filosofía no es como un arte para la vida, sino una sabiduría que nos habla de la serenidad que habrá de tenerse ante la muerte.

EL ATENEO DE LA JUVENTUD EN MÉXICO

Recordemos que en México, Justo Sierra ya había hecho algunas críticas dentro del positivismo, pero las primeras críticas hechas desde fuera de esa corriente fueron realizadas por un grupo de jóvenes conocido con el nombre del Ateneo de la Juventud, al que se integraron, entre otros muchos, Pedro Heríquez Ureña, Alfonso Reyes, Jesús Acevedo, Diego Rivera, Antonio Caso, José Vasconcelos, Carlos González Peña, Martín Luis Guzmán, Mariano Silva y Aceves, Manuel M. Ponce, Alfonso Cravioto, Isidro Fabela y Enrique González Martínez (véase Curiel, F., 1998). Los ateneístas se educaron en el positivismo imperante en la Escuela Nacional Preparatoria, a través del conjunto de materias científicas que recibían. Sin embargo, el positivismo en el que fueron educados los ateneístas tuvo sus peculiaridades: en los primeros años del siglo XX el interés por el positivismo había disminuido y sus principales cultivadores habían muerto o eran ya ancianos. Algunos de sus maestros, como Justo Sierra, comenzaron a dudar de los principios en que se sostenía el positivismo. "El positivismo había caído en el dogma y la repetición vacía. Su ideario del progreso científico y técnico fue más retórico que real y más allá de la pasión por el acto empírico, privilegia la disciplina y el orden por encima del saber" (Magallón Anaya, M., 1998, p. 48). En la escuela se hacía énfasis en el aprendizaje memorístico de los contenidos doctrinales de las materias científicas, en tanto que la crítica y la creatividad se encontraban ausentes. Después de la preparatoria, varios de los ateneístas cursaron la carrera de leyes, aunque pocos de ellos ejercieron la profesión. Sin embargo, este grupo de filósofos no adquirieron sus conocimientos fundamentales en la escuela, sino que fueron más bien autodidactos. Ellos mismos señalaban a sus propios compañeros de generación como sus maestros; destaca el dominicano Pedro Henríquez Ureña, director intelectual del grupo. La nueva generación de jóvenes surge a la luz pública con la revista *Savia Moderna* (1906); después crea la Sociedad de Conferencias (1907) y el Ateneo de la Juventud el 28 de octubre de 1909. El grupo de jóvenes estaba interesado lo mismo en la literatura y la filosofía que en el arte; organizaban conferencias y eventos artísticos, publicaban artículos, leían y discutían obras filosóficas y literarias, etcétera.

Subrayaremos ahora algunos de los rasgos que caracterizaron la tarea cultural de los ateneístas. En ellos se notaba una sensación de opresión y ahogo ante las posturas de la ideología oficial del positivismo en la que habían sido educados, pero su preocupación no era tanto de oposición política sino de apertura a otras manifestaciones de la cultura. Ante las ideas positivistas del darwinismo social, los ateneístas defendieron la idea del libre albedrío como base de la consideración moral de los actos humanos, además de una libertad de pensamiento en la investigación de la ver-

dad y la expresión de las ideas. Los ateneístas abandonan el mundo literario de origen francés y en cambio recuperan las lenguas clásicas (griego y latín), comentan otro tipo de literaturas como la inglesa o la rusa, y redescubren la literatura española.

Ahora bien, en el terreno estricto de la filosofía, el punto en que coinciden todos los miembros de la generación del Ateneo es en su rechazo al positivismo. Los ateneístas estaban preocupados por la filosofía, la creación literaria, la educación y los problemas sociales, pero todo ello estaba dominado por un factor común: su crítica al positivismo dominante de la época. Al decir de Fernando Salmerón (Salmerón, F., 1980, p. 249), la crítica al positivismo por parte de los jóvenes ateneístas inició un nuevo periodo en la historia de las ideas filosóficas en México. Los ateneístas se revelaron contra la opresión que ejercía la filosofía oficial del positivismo. El propósito contenido en cada uno de sus escritos, conferencias y exposiciones era renovar el ámbito de la cultura dominado por el positivismo. "Más tarde, los filósofos del Ateneo de la Juventud (como Antonio Caso y José Vasconcelos) harán una crítica radical al cientificismo en que había desembocado el positivismo, al propio tiempo que desarrollaban una filosofía humanista que, a su juicio, había sido soslayada por la educación positivista" (Escobar Valenzuela, G., 2001, p. 81). Debido al ímpetu de los jóvenes ateneístas, pero también debido al propio envejecimiento del positivismo, esta doctrina se vio superada en la historia de la filosofía en México.

Ante el dogma de las ciencias que había implantado el positivismo, los ateneístas se interesaron por dirigirse a la investigación de las fuentes de la filosofía y reclamaron su derecho a la libre investigación filosófica. Al querer encontrar otros cauces para que la filosofía superara al positivismo, se dedicaron a leer y comentar todos aquellos autores proscritos por el positivismo. Las fuentes en las que se nutren los jóvenes ateneístas se encuentran lo mismo en la historia de la filosofía (Platón, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, etc.) que en las corrientes de la filosofía contemporánea (Boutroux, Bergson, James, Croce, Poincaré, etc.). Caso y Vasconcelos influyeron en la vida filosófica nacional abriendo el camino para el acercamiento a la filosofía, de la misma manera que se hacía en Europa. Su mérito es haber formado nuevas generaciones que se diseminaron por diferentes territorios filosóficos. De las corrientes de pensamiento a las que se afiliaron los ateneístas, una primera de ellas, muy distinguible, fue la del espiritualismo filosófico. "Los dos filósofos del grupo, que son Antonio Caso y José Vasconcelos, son personalidades completamente diferentes en su modo de vivir la filosofía, pero unidos en una tendencia de buscar el modo de filosofar por el camino del espiritualismo que se reiniciaba en Europa, sobre todo con Henri Bergson, en oposición al materialismo derivado del positivismo que campeaba en toda la educación oficial" (Ibargüengoitia Chico, A., 1976, p. 138). Ahora bien, en oposición al intelectualismo característico del positivismo que señalaba a la razón como una importante facultad de conocimiento en unión a la experiencia, los ateneístas fueron antiintelectualistas y cargaron la balanza hacia la intuición y la emoción, que a su juicio completan el trabajo de la conciencia. Una más de las corrientes de pensamiento a la que se afiliaron fue el indeterminismo de la naturaleza, que extrajeron de la filosofía francesa, en particular de Boutroux y de Bergson, lo que les permitió afirmar la libertad humana como condición de la conducta moral. También los ateneístas se orientaron más por una filosofía de la vida para atacar al positivismo de Comte y Spencer. "A las doctrinas del positivismo, acartonado en un racionalismo cientista, van a oponer hombres como Caso y Vasconcelos la filosofía de la intuición, de la emoción y la vida" (Magallón Anaya, M., 1998, p. 51). Todas estas corrientes de la filosofía y otras tantas influyeron para darle una orientación diferente, más rica e intensa, a la historia de la filosofía en México y Latinoamérica. "La vuelta a las preocupaciones metafísicas, la ampliación de la experiencia humana, la afirmación sin vacilaciones de la libertad como fundamento del espíritu, en suma, la exaltación del hombre, es lo que da a las conferencias y a los escritos de los ateneístas ese tono de cristiano optimismo y generosidad, de libertad, de simpatía por el pueblo, que los distingue de los textos de los autores positivistas" (Salmerón, F., 1980, p. 254).

En 1912 la agrupación cambió el nombre para convertirse en el Ateneo de México. Sin embargo, el asesinato de Madero (1913) le dio un giro dramático a los acontecimientos. El Ateneo se desvaneció y cada uno de sus inte-

grantes tomó rumbos diferentes: algunos se fueron del país como exiliados o para realizar estudios; otros se comprometieron más en la política del momento y otros se dedicaron a la cátedra, al ensayo y a la creación artística.

ANTONIO CASO (1883-1946)

Antonio Caso ingresa a la Escuela Nacional Preparatoria donde recibe una formación positivista, enseñada en aquel entonces por personalidades como Porfirio Parra, Ezequiel A. Chávez y Justo Sierra. Desde muy joven, empieza a destacar en la vida cultural de su país. En 1909 ofrece unas conferencias sobre la historia del positivismo y ese mismo año se integra al Ateneo de la Juventud, institución dedicada —como se dijo— a ampliar los horizontes de cultura en México, dominada entonces por el positivismo. Impartió diversas cátedras de filosofía en instituciones como la Escuela Nacional Preparatoria y la Universidad Nacional de México. La obra escrita de Antonio Caso es muy extensa y variada, distribuida entre libros y múltiples artículos sueltos, todos ellos recogidos en sus *Obras completas* (1971-1985) publicadas por la UNAM.

Como estudiante de la Escuela Nacional Preparatoria, Antonio Caso conoció seguramente las críticas que los propios positivistas mexicanos hicieron de esa escuela a principios del siglo XX, en particular las de su maestro Justo Sierra. Al joven Caso le correspondió extender esa crítica, pero ya no desde dentro del positivismo sino desde otras posturas filosóficas que él mismo se encargó de difundir. En algún momento llegó a decir que su aportación a la historia de las ideas en México fue el haber ganado la batalla para superar al positivismo (para tener una idea más amplia del enfrentamiento de Caso con el positivismo mexicano puede verse Flower, E., 1949, pp. 115-129; Krauze de Kolteniuk, R., 1956, pp. 245-247). Por una parte, Caso reconoce los méritos del positivismo; de ellos señala el hecho de haber sustituido la enseñanza religiosa por la enseñanza de las ciencias; su rigor metodológico y su atención al conocimiento de la realidad. Sin embargo, su ataque al positivismo fue muy severo y es uno de los rasgos más sobresalientes de su pensamiento. En el terreno educativo, Caso exigía que la formación científica se completara con la enseñanza de las humanidades. De hecho, su participación en el Ateneo de la Juventud tuvo como misión ampliar los horizontes de la cultura en México, dominada en aquel entonces por la asfixiante atmósfera que había provocado el positivismo. Caso se opuso al carácter dogmático del positivismo que se plegaba de manera irrestricta a los resultados de las ciencias, aceptados como una verdad inamovible. En oposición, decía confiar en los resultados parciales y relativos de las ciencias, que se van acercando a un conocimiento de la realidad, aunque de manera fragmentada y superficial. El positivismo limitó terriblemente la comprensión de la realidad a los datos que proporcionaba la experiencia sensible, pero el positivismo verdadero es el que toma en cuenta todo tipo de experiencia: la intuitiva, la sentimental, la artística, la moral, la social, la religiosa, etc. Sin embargo, lo que más le preocupaba a Caso eran las consecuencias negativas que en el terreno moral, social y político acarreó el positivismo en México, al ser asumido como parte de la dirección ideológica del gobierno porfirista a finales del siglo XIX y principios del XX. Moralmente, el positivismo porfirista gestó un nuevo tipo de hombre, uno ambicioso y egoísta que veía sólo por su interés propio en la constante acumulación de riquezas. En el terreno social se profundizaban las diferencias de clase entre los propietarios de las haciendas y los comercios, y los que nada tenían. La nación progresaba pero a costa de la miseria de la mayoría. Además, las libertades políticas desaparecieron en aras del principio del orden: "Orden y progreso" fue la divisa comtiana convertida en dirección político-económica en México durante el gobierno de Porfirio Díaz.

Como lo hemos referido, Caso se formó inicialmente en el positivismo de sus maestros, pero muy pronto decide ampliar los conocimientos recibidos en la escuela y se da a la tarea de leer por su cuenta toda información que llegue a sus manos. Algunos de los autores que influyeron inicialmente en Caso fueron Bergson, Boutroux, Nietzsche, Schopenhauer y James. Después de 1933, cuando Caso hace una revisión de sus ideas, muestra la influencia de otras tantas corrientes de pensamiento.[2] Así fue como trabó contacto con Husserl,

[2] La razón de esta fecha es que en 1927, el discípulo de Caso, Samuel Ramos, hace una fuerte crítica a su maestro diciéndole que ignora todo lo escrito después

Scheler, Kierkegaard, Heidegger, Renouvier, Dilthey, Maine de Biran, Émile Meyerson, Hans Reichenbach, etc. De estas influencias derivan algunos de los principales rasgos que caracterizan a la filosofía de Antonio Caso. Desde sus primeros escritos, Caso se opuso al intelectualismo filosófico, que hacía de la razón la facultad central del conocimiento y el rasgo definitorio del hombre. Siguiendo a Bergson, considera que la mejor vía de conocimiento de la realidad es la intuición porque capta la individualidad característica de las cosas. Desde el punto de vista de Caso, el hombre no es sólo razón sino, además y fundamentalmente, intuición, sentimiento, voluntad y acción. Émile Boutroux le mostró que las leyes naturales son en realidad contingentes y revelan que en la naturaleza hay un fondo de indeterminación esencial, misma que constituye la condición de la acción humana libre y creadora. Ante el materialismo filosófico, Caso defiende una filosofía espiritualista que ampara la inespacialidad, la autonomía, la libertad y creatividad del espíritu humano. Puede distinguirse también a Caso como un filósofo pragmatista, pero no en el sentido de que defiende un interés de conducta, sino en tanto que concibe al hombre como un inventor, actor y creador de la realidad. En este sentido, el pensamiento de Caso no tuvo una dirección especulativa sino que se empeñó por fundamentar las direcciones por las que habría de transitar el actuar humano.

El pensamiento fundamental de Caso en su etapa constructiva se encuentra en su teoría sobre la existencia humana, concentrada sobre todo en su libro *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, que es el trabajo más original y representativo que integra el núcleo de sus ideas filosóficas básicas.[3] La primera forma de considerar la existencia es como economía, misma que se encuentra regida por el egoísmo y cuya ley es buscar el máximo de provecho con el mínimo de esfuerzo. De la existencia económica deriva un tipo específico de moral, una moral egoísta basada en un afán de dominio y enriquecimiento, que se traduce en violencia y guerra entre los individuos y las naciones. La segunda forma de existencia es la existencia como desinterés, que corresponde a la esfera del arte y es resultado de una contemplación desinteresada. La tercera y superior forma de existencia, en la que el hombre alcanza su plena realización, es la existencia como caridad, cuya ley es la búsqueda del máximo de esfuerzo con el mínimo de provecho, lo que significa el sacrificio del beneficio propio para lograr el bien de los demás.

JOSÉ VASCONCELOS (1882-1959)

José Vasconcelos ingresa en la Escuela Nacional Preparatoria y estudia abogacía, pero se inclinó de manera particular por la filosofía, la novela, la historia y la política. Fue rector de la Universidad Nacional de México y secretario de Educación Pública, donde emprendió una reforma profunda de la educación en México. Fue candidato a gobernador de Oaxaca y a la presidencia de la República en 1929, pero no resultó electo en ninguna de las dos ocasiones. Es muy extensa la obra de Vasconcelos. De ella podemos destacar *El monismo estético* (1917), *Revulsión de la energía* (1924), *La raza cósmica* (1925), *Indología* (1927), *Tratado de metafísica* (1929), *Ética* (1931), *Estética* (1935), *Lógica orgánica* (1945) y *Todología, filosofía de la coordinación* (1952).

Después de un primer contacto con el positivismo, observable en su tesis de abogado llamada *Teoría dinámica del derecho*, Vasconcelos incorpora a su pensamiento la influencia de autores como Pitágoras, Heráclito, Platón, Plotino, san Agustín, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche y Bergson. No tanto en la cátedra sino más bien en sus conferencias y libros, Vasconcelos remueve el ambiente positivista predominante en México. También restauró la figura del filósofo ante la consideración positivista de la inutilidad de la filosofía. En su conferencia sobre Gabino Barreda (1910) (Vasconcelos, J., 1984b, pp. 97 ss.), defiende la idea de que los tres estados comtianos no son más que métodos dirigidos a comprender diversos campos de la realidad, lo que significa que es

de Bergson y Boutroux. Aun cuando Caso se defiende en su escrito *Samuel Ramos y yo* (1927) se dio un espacio de seis años en los que actualizó sus lecturas.

[3] En 1916 Caso escribe un pequeño opúsculo con el nombre de *La existencia como economía y como caridad*. En los meses siguientes lo amplía y detalla, hasta que en 1919 lo publica con el nombre de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Finalmente, la última edición aparece en 1943; en ella incorpora capítulos que revelan las nuevas influencias de su pensamiento.

válido transitar por caminos distintos a los de las ciencias, como la metafísica o la religión, tan poco apreciados por Comte.

La concepción filosófica de Vasconcelos se fue construyendo poco a poco. Desde su punto de vista, el conocimiento no es sólo empírico o intelectual, sino que combina una serie de elementos de aprehensión heterogénea, como el emocional, el intuitivo y el místico. La filosofía de Vasconcelos propone la existencia de una armonía universal en la comprensión de la realidad en su totalidad, misma que encuentra en las relaciones que mantienen las partes con el todo y en la síntesis de los distintos. Para enfrentar al positivismo, Vasconcelos propuso una filosofía espiritualista de origen bergsoniano que tiene un carácter estético y emotivo en tanto que nos revela los ritmos y armonías de la totalidad de la existencial. La realidad toda es un devenir cíclico continuo y se encuentra organizada en órdenes jerárquicos, ramas, ciclos y categorías que se entrecruzan entre sí y que él llama revulsiones de energía. Cada nivel representa un salto cualitativo de energía, pero en el fondo se trata de una sola energía modificada, por eso al de Vasconcelos se le considera un sistema monista. El universo se ha constituido a partir de un principio creador que poco a poco se va transformando en los diferentes seres de la realidad con caracteres propios. En esta línea de reflexión, la filosofía posterior de Vasconcelos termina por impregnarse de un fuerte impulso místico, que lo conducirá a una conversión al catolicismo y a admitir la existencia de un Dios personal y trascendente.

Otra vertiente de la crítica de Vasconcelos al positivismo se ubica en el terreno social. A su parecer, el positivismo responde a los intereses muy concretos de los anglosajones, ante los cuales los pueblos hispanoamericanos se han puesto de rodillas. "Lejos de beneficiarnos, la filosofía positivista nos ha perjudicado, ha sido contraproducente, puesto que ha favorecido los afanes de colonización y el imperialismo expansivo de los anglosajones" (Escobar Valenzuela, G., 2001, p. 100). Ante esta problemática, para superar el positivismo, se requiere crear una filosofía propia, pero que no deje de contribuir a la filosofía universal, aunque aclara que si esto no es posible, prefiere incurrir en la propuesta de una filosofía nacionalista e iberoamericana que caer en el error de una filosofía extranjera, europeizante o yanqui. "Mas en la restauración de la libertad y del humanismo, en la búsqueda del carácter nacional y de las raíces de la tradición perdida, Vasconcelos, que ve en el positivismo una filosofía expresiva del carácter anglosajón, se propone elaborar una filosofía propia que sea a la vez de validez universal y salvadora de la circunstancia hispanoamericana" (Salmerón, F., 1980, p. 273). En suma, Vasconcelos prefiere una filosofía nacionalista a una filosofía imperialista que prolongue la dependencia de los pueblos latinos de América ante el dominio de los pueblos de origen anglosajón. A Vasconcelos le preocupa más bien el futuro de América y del hombre americano, asunto que plasma en libros como *La raza cósmica* e *Indología*, que contienen una utopía de la raza iberoamericana. Desde su perspectiva, hay una gran diferencia entre el sajón y el latino. La actitud de los anglosajones es eminentemente discriminatoria porque considera inferiores a las razas no blancas. Por el contrario, el latinoamericano se caracteriza por su simpatía hacia lo extraño, un sentimiento que unifica y sobre todo porque favorece el mestizaje entre las razas. Señala que en Hispanoamérica se han dado las condiciones para que surja una nueva raza en que se fundirán todos los otros pueblos y que llama la raza cósmica. Será una raza superior porque promoverá la simpatía y acercamiento entre los pueblos. Después de un primer periodo histórico en que la unión entre los hombres se motivó por la violencia, y un segundo —el actual— en que domina la razón, la ley y los convencionalismos, procederá un tercer periodo que llama el estado espiritual o estético, en el que la unión entre los hombres se realizará por el amor, el gusto estético y la belleza. Este estado lo protagonizará la raza hispanoamericana, que tendrá su propia filosofía fundada en la emoción, en correspondencia con una raza emotiva.

EZEQUIEL A. CHÁVEZ (1868-1946)

Ezequiel A. Chávez es un historiador, psicólogo, pedagogo, político y filósofo mexicano, cuyo pensamiento evolucionó de un reconocido positivismo hacia un teísmo místico (véase Rovira Gaspar, M. del C., 1997, pp. 861-878). A él se le debe la traducción de algunos libros clásicos del positivismo, como *Resumen de lógica* (1896), de John Stuart Mill; *Principios de*

moral (1898), de Herbert Spencer, y *Elementos de psicología* (1902), de Edward Bradford Titchener. En una primera etapa divulga la lógica positivista de Stuart Mill y el evolucionismo de Spencer. En esta línea desarrolló un empirismo moderado, según el cual la realidad se constituye de hechos empíricos que están en constante evolución. Años después, Chávez se aleja del positivismo y le da un giro totalmente opuesto a sus primeras ideas. Muy a su manera se incorporó al movimiento antipositivista que habían inaugurado los jóvenes del Ateneo, por lo que fue partícipe de muchas de sus preocupaciones a pesar de no pertenecer a esa generación. La nueva dirección que tomó fue hacia un tipo de espiritualismo de carácter religioso. En sus libros *Dios, el universo y la libertad* (1935) y *De dónde venimos y a dónde vamos* (1945), defiende un teísmo místico de origen cristiano, de acuerdo con el cual todas las cosas se encuentran relacionadas entre sí y tienen un propósito divino. Siguiendo sus convicciones, afirma que alma humana es inmortal y no se puede reducir a elementos materiales.

CONCLUSIÓN

La filosofía latinoamericana de principios del siglo XX tuvo un signo claramente distintivo, que fue su decidido enfrentamiento al positivismo. Sin embargo, el espectro fue en realidad mucho más amplio y cubrió la oposición a algunos otros tipos de concepciones relacionadas con el positivismo, como el materialismo, el determinismo naturalista, el dogmatismo cientificista, el evolucionismo social, el ateísmo, etc. Por otra parte, si bien la filosofía latinoamericana puede ser señalada de manera característica como antipositivista, este antipositivismo tuvo a su vez múltiples vertientes de manifestación, de acuerdo con la preocupación específica de cada uno de los filósofos protagonistas. Con sus respectivas variantes, pesos y matices, podemos afirmar que la filosofía latinoamericana antipositivista de las primeras décadas del siglo XX fue espiritualista, indeterminista, intuicionista, idealista, voluntarista, vitalista, pragmatista, antidogmática, defensora de la libertad y del carácter creativo del hombre, además de preocuparse por recuperar el pensamiento metafísico y religioso, tan atacados por Comte. Cabe subrayar nuevamente que esta gran labor de enfrentamiento al positivismo, en las múltiples corrientes de la filosofía en que se basó, propició una difusión sin precedentes de la filosofía en la historia latinoamericana, hasta lograr integrarla como una actividad regular de la cultura, con un lugar reservado en los diversos centros educativos, sobre todo a nivel superior. Recordemos que la mayoría de los filósofos de esta época se dedicaron a la enseñanza y establecieron bases sólidas para la continuación de la difusión de la filosofía en Latinoamérica. Cabe también aclarar que si bien la filosofía antipositivista floreció sobre todo de 1910 a 1930, su influencia se prolongó años después, incluso hasta llegar a mediados del siglo. Sin embargo, la filosofía antipositivista latinoamericana, cuyas raíces se encuentran sobre todo en la filosofía francesa, debió enfrentar la llegada, a partir de los años treinta, de las nuevas corrientes de la filosofía, sobre todo la de origen alemán que llegaron a través de España. La filosofía francesa de corte espiritualista, antiintelectualista y religiosa ya no alcanzaba a llenar las aspiraciones de las nuevas generaciones de estudiantes. Las nuevas corrientes de la filosofía, como la axiología, la filosofía de la cultura, el neokantismo, el neotomismo, la fenomenología, el marxismo, el neopositivismo, el personalismo, el existencialismo, el racionalismo vital, etc., se dispersaron por todo el territorio latinoamericano. Incluso, algunos de los antipositivistas conocieron de estas nuevas corrientes, pero en su mayoría las retomaron para apuntalar sus concepciones previas. Nuevas generaciones de filósofos educados por los propios antipositivistas e influidos por la generación de los llamados filósofos trasterrados españoles, saldrían de las aulas para colocarse en los hombros de sus maestros e inaugurar nuevas etapas de la filosofía latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA: Caso, Antonio, 1971-1985; Crawford, W.R., 1966; Curiel, F., 1998; Escobar Valenzuela, G., 2001; Flower, E., 1949; Ibargüengoitia Chico, A., 1976, 1989; Krauze de Kolteniuk, R., 1990; Larroyo, F., 1978; Magallón Anaya, M., 1998; Rovira Gaspar, M. del C., 1997; Salmerón, F., 1980; Sánchez Reulet, A., 1949; Vasconcelos, J., 1984b; Villalpando Nava, J.M., 2002; Villegas, A., 1983.

2. LA FENOMENOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Clara Alicia Jalif de Bertranou

La historia de la fenomenología en América Latina tiene una trayectoria de más de ochenta años, pues se remonta por lo menos a la década de los veinte y se extiende hasta nuestros días, aunque es posible encontrar menciones en años previos. Desde el momento de la publicación de *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, en 1900, y la difusión en el ámbito hispanoparlante del movimiento, merced en cierta medida a la *Revista de Occidente* (fundada en 1922) y su sello editorial, creados por José Ortega y Gasset en Madrid, los académicos de la región se interesaron vivamente por los nuevos cauces que abría esta dirección filosófica. En sus páginas se publicaron escritos traducidos de Husserl mismo, de Max Scheler, Nicolai Hartmann y otros representantes. Con la publicación de *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger, en 1927, ocurrió un fenómeno similar (véase Maliandi, R., 1989). Ese interés en América Latina no fue una trasposición sin más de los cauces abiertos por la fenomenología o el existencialismo, por lo que cabría hablar de una aclimatación de acuerdo con las circunstancias, las necesidades sentidas, los intereses personales y las posibilidades de incorporación de categorías, que sirvieron para expresar ideas filosóficas propias, hasta llegar, en décadas posteriores, a trabajos exegético-críticos. En tal sentido, cabría distinguir al menos tres momentos o líneas de trabajo no excluyentes entre sí: 1] Recepción y difusión; 2] Predominio, y 3] Exégesis crítica. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que no había una exacta sincronía continental ni cabal linealidad.

La incorporación no se hizo de un modo homogéneo en los países de América Latina, como tampoco lo fue en Europa misma ni en América del Norte. Bien es conocido que la fenomenología es un movimiento de amplios alcances y que en el viejo continente Husserl no sintió que sus desarrollos fueran continuados en la línea que había pergeñado, con la excepción quizá de los estudios de Roman Ingarden y Ludwig Langrebe. En América Latina a las diferencias europeas se añaden las propias, de acuerdo con los caracteres de la filosofía que se estaba desarrollando y la situación de las instituciones universitarias, con la incidencia de los cambios políticos, institucionales, académicos, el tipo de ideas vigentes, la presencia de corrientes más tradicionales y la circulación de las fuentes germánicas. Con la difusión de la fenomenología y el existencialismo en Francia, el interés se ampliará. Cabe decir que las obras en lengua germana fueron las que primero despertaron la atención, pero luego Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau Ponty, Paul Ricoeur y las versiones cristianas, como las de Marcel hasta Blondel, entre otros, tuvieron amplia acogida.

El punto común que ofrecen los países latinoamericanos se deriva de la valoración de la filosofía que se estaba haciendo y de la avidez por incorporar nuevos métodos de conocimiento y nuevas categorías de análisis. En este sentido, se constata una comunidad de intereses que comenzaba a tener peso en la escritura a través de la creación de publicaciones periódicas, la edición de libros y las reuniones especializadas. Igualmente se constata el contacto recíproco que empiezan a tener los filósofos entre sí en el intento de romper con el tradicional aislamiento intracontinental. Una revisión de los índices de las revistas muestra claramente la red que inicialmente se gestó.

En un primer momento, la antropología, la ética, la axiología y la filosofía del derecho fueron los campos donde comenzaron a experimentarse estas direcciones filosóficas, pero luego se abrieron otros campos de investigación

no menos importantes (Kunz, J.L., 1950, 1951). Un factor a tener en cuenta es que jóvenes recién egresados de universidades latinoamericanas continuaron estudios en Europa, especialmente en Alemania, hacia finales de la década de los veinte. Se satisfacía el anhelo de alcanzar una actividad que deseaba lograr niveles de profesionalidad. Se sumó a ello la traducción de un *corpus* importante de textos, debida mayormente a españoles vinculados a la *Revista de Occidente*, como José Gaos, en primer lugar, quien con Manuel García Morente tradujo en 1929 *Investigaciones lógicas* (Husserl, 1929). En años previos ya se habían traducido trabajos de Max Scheler, como *El saber y la cultura*, *La idea del hombre y la historia, El resentimiento en la moral* y *El porvenir del hombre.* En la misma década Gaos traduce de Scheler uno de los libros más leídos en América Latina durante décadas: *El puesto del hombre en el cosmos,* en 1929, y ese mismo año publica la traducción del libro de Johannes Hessen, *Teoría del conocimiento* (Hessen, 1929). En la década de los treinta —y citamos sólo para dejarlo documentado— publica su traducción de *El idealismo fenomenológico de Husserl*, de Teodoro Celms, (Celms, 1931) y, poco después la de *Sociología del saber*, de Scheler. Xavier Zubiri hizo lo propio con *Muerte y supervivencia. Ordo amoris* (1934) (véase Scheler, M., 1926, 1926b, 1927, 1929, 1934, 1935). Cabe destacar que también se hicieron traducciones de estos filósofos y de otros autores en la misma década y en las siguientes. Luego se publicarán traducciones hechas por estudiosos de América Latina, con sellos editoriales de México y Argentina, principalmente. En años posteriores hasta hoy, hay también numerosas traducciones de fuentes, cuyas ediciones se han efectuado en otros países de la región.

Quienes emigraron por la guerra civil en España, particularmente a México —acogidos por el presidente Lázaro Cárdenas—, cumplieron labor muy destacada, pues llegaron, salvo excepciones, con una formación filosófica dentro de la fenomenología y la filosofía existencial. En dicho país se instalaron entre los años 1938 y 1939, procedentes de la Universidad de Madrid: José Gaos, María Zambrano, José Gallegos Rocafull, Eugenio Imaz, y Luis Recaséns Siches. De la Universidad de Barcelona: Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, Jaime Serra Hunter y Eduardo Nicol (véase Sánchez Vázquez, A., 1992b). Manuel García Morente emigró por un tiempo a Argentina, pero luego regresó a España. Por su parte, José Ferrater Mora, antes de instalarse definitivamente en Estados Unidos, cumplió una estadía en Chile. Manuel Granell emigró a Venezuela. Pero no sólo emigrados españoles trabajaron en estas líneas, sino también de otras nacionalidades, como Luigi Pareyson, quien en sus años de magisterio en Argentina publicó sobre temas afines (Pareyson, 1949).

En diversas oportunidades se tuvo la visita de destacados filósofos europeos, como Maurice Merleau Ponty (1949) en México, Gabriel Marcel (1956) y Jean-Paul Sartre (1961) en Brasil, por ejemplo. Con motivo del I Congreso Nacional de Filosofía en Argentina, realizado en Mendoza en 1949, fue notable la lectura de ponencias, ya fuese de latinoamericanos o de europeos, en las que se reflejaron estas líneas de pensamiento. Se puede decir que en el momento, el mayor auge estaba dado por el existencialismo, ante posiciones tradicionales (véase *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, 1949-1950).

Una apreciación de conjunto permite decir que la fenomenología y la filosofía existencial no se redujeron a una exégesis. Ambas fueron incorporadas a los marcos conceptuales de los filósofos para expresar su pensamiento y aún más allá de este campo, como ha sucedido con la psicología y la literatura, por ejemplo. Además, la aplicación del método fenomenológico se extendió a la enseñanza de las ciencias naturales en bachilleratos y estudios de grado en diversas universidades.

Uno de los aspectos más fecundos se halla en la línea que resultó en la busca de un pensamiento que preguntaba por el ser de lo latinoamericano en general o bien de acuerdo con los países donde estuvo presente esta preocupación, constatable en la mayoría. La tarea llevada a cabo por el grupo Hiperión en México (fundado en 1948) fue emblemática en este sentido.

A continuación haremos referencia al desarrollo y los aportes más importantes según los distintos países.

ARGENTINA

Las primeras referencias a temas y autores de la filosofía fenomenológico-existencial en Argentina se deben a Carlos Astrada, Luis Juan

Guerrero y Francisco Romero en la década de los veinte.[1]

Carlos Astrada (1894-1970) se inició en la filosofía en su Córdoba natal, donde tempranamente tomó conocimiento de la nueva corriente. En ese momento vio en la filosofía de Scheler un programa de desarrollo de la antropología filosófica. Estudió en Alemania (1924-1930), fue alumno y amigo de Heidegger, asistió a los seminarios de Husserl y Hartmann, y conoció a Scheler. El existencialismo signó así su primera etapa, que se extiende de 1930 a 1950, aproximadamente. Luego, el marxismo fue el marco categorial de sus escritos, hasta su muerte. En 1931 escribió un artículo donde indicó aspectos débiles de la metafísica scheleriana, camino que consolidó su acercamiento a Heidegger con la obra *El juego existencial* (1933). No dejó de dialogar con Scheler como soporte dialéctico para sentar su propia mirada. En *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936) mostró las diferencias entre la fenomenología y la ontología existencial. En *La ética formal y los valores* (1938) volvió a discutir el pensamiento fenomenológico, concretamente la ética material elaborada por Scheler y Hartmann, con el fin de rescatar la ética formal tal como fue planteada por Kant en el terreno de la libertad, bajo consideraciones existenciales. Igualmente objetó la existencia y jerarquía absolutas de los valores., entre otras obras, a destacar, citamos: *El juego metafísico* (1942), *Temporalidad* (1943), *El mito gaucho* (1948) y *Ser, humanismo, "existencialismo"* (1949). En *Ensayos filosóficos* (1963) reunió artículos y otros escritos de la etapa indicada. *La revolución existencialista* (1952) podría considerarse su obra de transición hacia la segunda etapa en su búsqueda de un "humanismo de la libertad" (Astrada, 1933, 1936, 1938, 1942, 1943, 1948, 1949, 1952, 1963). En la Universidad de Buenos Aires creó *Cuadernos de Filosofía*, donde se publicaron traducciones de textos fenomenológico-existenciales. En dichas páginas tradujo de Heidegger "De la esencia de la verdad" (Heidegger, 1948). Ya para entonces Raymundo Lida había traducido *¿Qué es metafísica?*, en la Revista *Sur* (Heidegger, 1932), donde se publicó más tarde, en traducción de Hernán Zucchi, *¿Qué significa pensar?* (Heidegger, 1952). Por su parte, Carlos Alberto Erro escribió en aquellos primeros tiempos, *Diálogo existencial. Exposición y análisis de la filosofía de Heidegger*, obra editada en Buenos Aires en 1938.

Dos fueron los ámbitos de interés fundamental para Luis Juan Guerrero (1899-1956): la axiología y la estética, pero también la psicología, a la que dedicó un manual para estudiantes secundarios, con amplia difusión en el país. Se interesó por la filosofía argentina y fue autor de *Tres temas de filosofía en las entrañas del* Facundo. Hizo estudios de matemática y ciencias naturales en Estados Unidos. También se especializó en Alemania entre los años 1923 y 1927, donde se doctoró con la tesis "El origen de una doctrina general del valor en la filosofía actual", escrita en alemán con el título "Die Entstehung einer allgemeinen Wertlehre in der Philosophie der Gegenwart", fundada en una concepción gnoseológica bajo la doctrina de la intencionalidad de la conciencia. Tuvo en cuenta las ideas, entre otras, de Brentano, Husserl, Scheler, Hartmann, Rickert, Hildebrand y Meinong, muchas veces para corregir posiciones. Póstumamente se publicó un manuscrito no fechado, con el título de *Determinación de los valores morales*. La obra más importante de Guerrero es *Estética operatoria*, en tres volúmenes, abocada al estudio de la obra de arte y no de las sucesivas orientaciones estéticas que históricamente se han dado. Husserl y Heidegger orientan los senderos metodológicos que asume, pero también Sartre, Merleau Ponty, Wilhelm Szilasi, etc. Le llama "operatoria" porque es una estética en la que la comprensión del arte tiene su

[1] Como apertura a una especulación que rompe con ciertos aspectos vigentes en la Argentina de comienzos del siglo xx, Macedonio Fernández (1874-1952) realizó el esbozo de una metafísica experimental acerca de la existencia, entendiendo por ésta una ontología del ser. Las vías por las que optó fueron la contemplación y la pasión para superar el nivel representacional y acceder a una captación directa sin la escisión producida por los distintos binomios mundo interno/mundo externo; fenómeno/noúmeno, espíritu/materia, sujeto/objeto. Con ello intentó superar tanto un psicologismo como un empirismo ingenuo, desde una particularísima posición para su tiempo. Fernández propuso un "fenomenismo ubicado" con el fin de escapar al sustancialismo. Identificó fenómeno y sensación, ambos fundidos en el "yo estoy siendo". Resulta sugestivo que lo hiciera entre 1907 y 1908, años en los que Husserl ya había dado curso a sus ideas en busca de una nueva conceptualización del "fenómeno", por decir lo menos, sin que Fernández tuviera alguna noticia. A título informativo: Fernández, M., 1967, 1967b, 1967c.

punto de partida en el carácter irreductible y autónomo de la obra (Guerrero, L.J., 1983, 1956, 1956b, 1967).

Francisco Romero (1891-1962) fue autodidacto; siguió la carrera militar, pero cultivó la amistad con Alejandro Korn, de quien recibió parte de sus inquietudes filosóficas. Romero simpatizó desde un comienzo con la fenomenología y sus mayores afinidades fueron con Scheler y Hartmann, aunque también escribió sobre Husserl en diversas oportunidades, además de referirse a otros filósofos dentro del mismo movimiento. Desde finales de la década de los veinte dio noticias de los aportes efectuados por ellos. En 1934, en el artículo "Ideas sobre el espíritu", adelantó las tesis centrales de las nociones de vida y espíritu que luego expuso en su obra más importante: *Teoría del hombre*. En "Un filósofo de la problematicidad", referido a Hartmann, reconoció las etapas en la investigación filosófica, y les dio el nombre de "fenomenológica", "problemática o aporética" y "teórica o sistemática", procedimiento que le pareció nuevo y radical frente a la forzada voluntad de sistema. En su conferencia "Filosofía de la persona" (1937), y en otros trabajos de la misma época, formuló los grandes temas de su pensamiento, donde la objetivación es la nota característica del espíritu y la trascendencia el horizonte de realización del espíritu. En 1938 publicó su conocida *Lógica,* manual para uso de estudiantes secundarios que escribió bajo la inspiración de Alexander Pfänder. *Teoría del hombre* (1952) es una antropología filosófica en la que recoge y discrepa al mismo tiempo con las ideas de Scheler y Hartmann sobre la base de una ontología en la que el espíritu ocupa el lugar más alto, y su objetivación es la cultura (Romero, F., 1934, 1941, 1944).

El pensamiento de Miguel Ángel Virasoro (1900-1966) ha sido caracterizado como "neoplatonismo aporético" (véase Roig, A.A., 1975). Asume dicha tradición en diálogo recurrente con el pensamiento contemporáneo, al que critica, rechaza e incorpora. En esta asunción pone en proyección el pensamiento de Husserl con la fenomenología de Hegel, enriquecida al mismo tiempo con los aportes de la propia fenomenología husserliana, especialmente elaborada por pensadores franceses como Merleau Ponty y Jean Wahl. Declaradamente utiliza el método fenomenológico, como acontece, por ejemplo, en *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*. Sin embargo, dos son los textos fundamentales en los que considera críticamente cuestiones derivadas del pensamiento de Husserl: "Intuición directa e intuición fundada en Husserl y Hegel" y "Existencialismo dialéctico". En este último hace referencias a aspectos metodológicos de Karl Jaspers y a la filosofía de la existencia. Según Virasoro, la tarea de nuestra época es una superación de una concepción estática para hacernos ver que la existencia es sustancialmente libertad, creadora de su propia esencia en su realización histórica. La fenomenología es, para el autor, la narración objetiva de las vicisitudes de la existencia en la "tumultuosa historia de la humanidad", tal como expresa en "Existencialismo dialéctico" (Virasoro, M.A., 1963, 1945, 1958).

Dos inquietudes convergen en Vicente Fatone (1903-1962): la mística oriental/occidental y los temas existenciales. El propósito de sus investigaciones fue el encuentro con el ser en su apertura a lo divino por parte del hombre. Sus ideas encierran una crítica a la metafísica occidental, a la que sintió insuficiente, de allí su indagación en el pensamiento oriental, especialmente en el pensamiento hindú, anticipándose a estudiosos futuros. Tres obras compuso a propósito del existencialismo entre 1948 y 1953: *El existencialismo y la libertad creadora*; *La existencia humana y sus filósofos* e *Introducción al existencialismo*. De las dos líneas clásicas del existencialismo de la época (el cristiano y el ateo), Fatone simpatizó —naturalmente— con la filosofía de Marcel y Jaspers, principalmente, y discutió al Sartre de *El existencialismo es un humanismo* y *El ser y la nada* por su nihilismo y por lo que afectaba a la idea de libertad, entre otras cuestiones. Escribió, además, *Filosofía y poesía* y *El hombre y Dios* (Fatone, V., 1946, 1953, 1953b, 1954, 1955).

Una figura insoslayable y con proyección internacional ha sido Carlos Cossio (1903-1987). Su propósito fue hacer una filosofía de la ciencia del derecho y no simplemente una filosofía del derecho. Para el estudio de los juristas su objeto no son las normas, sino la conducta humana, concebida como libertad metafísica y deber existencial. Como Dilthey, entendió que la cultura no se explica, sino que se comprende. Denominó a su propia elaboración "teoría egológica del derecho", surgida de la discusión de la doctrina de Hans Kelsen

y los aportes filosóficos de Husserl, Scheler y Heidegger. Del filósofo tucumano Alberto Rougès recogió el concepto de temporalidad como totalidad sucesiva, hecha de momentos que se sobreponen y donde aparece el futuro, prefigurado bajo la idea de proyecto. Aplicó el método fenomenológico al objeto de estudio del jurista, es decir, a la conducta (lo egológico), en lugar de la norma, según lo había hecho Kelsen. Esa conducta no es un acto solitario, sino un acto en medio de un tejido intersubjetivo que encierra valoraciones. Por su parte, los valores jurídicos se apoyan unos a otros en lo que Cossio llama un "plexo" o conjunto íntimamente vinculado. La justicia es un valor que emerge de un plexo armónico de valores, denominado "plexo axiológico". El libro más reconocido y donde expuso su filosofía es *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de la libertad,* publicado en 1944, pero fue autor de numerosas publicaciones (Cossio, C., 1944, 1945; Vilanova, J., 1975).

Consustanciado con la fenomenología, Rafael Virasoro (nace en 1906), hermano de Miguel Ángel, fue expositor del pensamiento ético de Scheler en sus cátedras y en conferencias. Hizo lo propio con el pensamiento de Husserl en una breve introducción, desarrollada en dos lecciones, basada especialmente en *Investigaciones lógicas*. Compuso su propio pensamiento en dos proyecciones: antropológica y ética. Su obra principal es *Envejecimiento y muerte,* en la que planteó la pregunta por la vida y la muerte como un hecho orgánico, sin implicaciones metafísicas. Fundamento de las ideas que desarrolla es el concepto de organismo como unidad psicofisiológica, con el fin de cancelar la oposición entre lo corporal y lo anímico. La vida es unidad de cuerpo y alma, donde el cuerpo es el aspecto exterior de la vida y la muerte la última etapa de un hecho natural, no exógeno. Desde el punto de vista ético, la libertad es expresión viva de la espiritualidad que yergue al ser humano por encima de su condición meramente natural. Por la libertad descubre históricamente los valores, se orienta y los realiza en un mundo objetivo, el mundo de la cultura. Al respecto distinguió entre valores y valoraciones. Los valores son cualidades materiales que constituyen un ámbito objetivo e independiente de las valoraciones como actos temporales. Por éstas el hombre actualiza permanentemente su libertad en la historia (Virasoro, R., 1934, 1941, 1945, 1955, 1957).

Sucesor en las cátedras de Francisco Romero y parte de su círculo personal —que lo fue antes de Alejandro Korn—, Eugenio Pucciarelli (1907-1995) se interesó por diversos aspectos disciplinares: la esencia de la filosofía, la filosofía moderna y contemporánea, la crisis de la razón, la crisis de la evidencia, el problema metafísico, la cuestión del tiempo, el tema de la historia, los problemas del lenguaje, y la esencia de la ciencia y de la técnica. En cientos de artículos abordó estos temas, sin llegar a reunirlos en libros. En su tesis doctoral y en otras oportunidades se ocupó de Dilthey. Fue director de *Cuadernos de Filosofía* y fundó *Escritos de Filosofía,* dentro del ámbito de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. El método de Pucciarelli consistió en plantear el tema, dar cuenta de algunos interrogantes relevantes surgidos de una revisión histórico-conceptual y, finalmente, señalar la posición personal más conciliadora, superadora hasta el momento considerado, dando muestras de lo que entendía por filosofía: obtener claridad sobre el tema abordado en una labor permanentemente abierta. Más aún, el método fenomenológico por el que transitó interrogaba sin dar respuestas definitivas. Describió sin pretender alcanzar certezas de una definición última, aunque construyó su propio espacio de producción como invitación al pensar. En su homenaje se publicó una reunión de tres trabajos bajo el título de *Los rostros del humanismo* (Pucciarelli, E., 1962, 1969, 1969b, 1970, 1987).

Nimio de Anquín (1896-1979) nació y trabajó en Córdoba. Realizó estudios en la Universidad Nacional de Córdoba y en Alemania, donde fue nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad de Maguncia en 1950. De formación inicial tomista, con amplios conocimientos de la filosofía alemana, especialmente hegeliana y poshegeliana, ha sido un metafísico y filósofo de la historia. Se puede decir que la lectura de Heidegger fue determinante para sus reflexiones y actuó como disparador de sus propios pensamientos. Sus distintas etapas y sus finos análisis no permiten una síntesis breve; no obstante, se puede decir que *Ente y ser* marca, en la década de 1950, un intento de solución a las cuestiones suscitadas por Heidegger a propósito de la ontoteología tradicional; del problema de "la nada", y del ser-para-la muerte. Parte de sus escritos estuvieron dirigidos también a pensar la cuestión del ser americano, dentro de una

filosofía de la historia, donde expuso sus críticas al liberalismo y a las acechanzas de la tecnología ante un nuevo tipo de "ecumenismo" basado en el poderío bélico (Anquin, N. de, 1962, 1971, 1971b, 1988, 1990, 2003).

Emilio Estiú (n. 1914) fue profesor en la Universidad Nacional de La Plata, donde se dedicó a la estética y estudió la filosofía existencial. Fue traductor de Heidegger y Hartmann. En sus escritos deja ver un sentido trágico de la vida al concebir la obra de arte como la imposibilidad de concretar la forma inagotable de lo espiritual, y la existencia como desajuste e inadecuación con lo dado, al mismo tiempo que un constante quehacer. La existencia sería un proceso de liberación del ser-ahí que puede cumplirse en cuatro dimensiones: la "actividad sin reposo", "el conocimiento contemplativo", "la religión", y "la intemporalidad irreal del arte". Ese proceso de liberación dependerá del tipo humano que se es. Distinguió entre persona e individuo, lo que remite a planteamientos efectuados por Francisco Romero en sintonía con la filosofía scheleriana. Muchos de sus artículos fueron reunidos en *Del arte a la historia en la filosofía moderna* y *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea* (Estiú, E., 1962, 1964). Tradujo, de Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Heidegger, 1956).

Sin pretender agotar nombres y obras que podrían integrar este capítulo, mencionamos: Juan R. Sepich (1906-1979), *La filosofía de* Ser y Tiempo *de Martin Heidegger* (Sepich-Lange, J.R., 1954) y "La situación de Martin Heidegger en la filosofía" (Sepich-Lange, J.R., 1954b). Aníbal Sánchez Reulet (1910-1997), *Raíz y destino de la filosofía* (Sánchez Reulet, A., 1942). Risieri Frondizi (1910-1983), quien integró el "Editorial Staff" de *Philosophy and Phenomenological Research*. Jacobo Kogan (n. 1911), que escribió sobre Jaspers y Hartmann, además de ser autor de *Husserl* (1967). Emilio Sosa López (1920-1992), teórico de la literatura, pero además con obras de contenido filosófico (1962, 1965, 1969, 1993). Héctor Mandrioni (n. 1921), estudioso del pensamiento de Scheler, sobre el que escribió *Max Scheler. El concepto de "espíritu" en la antropología scheleriana* (1965); "El lugar de la antropología de Max Scheler" (Mandrioni, H., 1979) y "Ethos y orden preferencial en Max Scheler", además de que es autor de *La vocación del hombre* (1964), *Hombre y poesía* (1971) y *Sobre el amor y el poder* y *Filosofía y política* (1971). Víctor Massuh (1922-2008), con sus ensayos sobre la situación existencial en nuestro tiempo: *América como inteligencia y pasión* (1955), *El diálogo de las culturas* (1956), *Nihilismo y experiencia extrema* (1975), *Sentido y fin de la historia* (1963), *La libertad y la violencia* (1968) y *La Argentina como sentimiento* (1982). Mario Presas (n. 1923), autor de trabajos sobre Marcel, Jaspers, Husserl y Heidegger, además de traductor (Presas, M., 1960, 1962, 1967, 1971, 1978). Adolfo Carpio (1923-1996) y sus libros *Páginas de filosofía* (1967), *Principios de filosofía: Una introducción a su problemática* (1974), y *El sentido de la historia de la filosofía* (1977); tradujo, además, textos de Heidegger (Heidegger, 1960, 1982, 1985). Arturo García Astrada (n. 1925), autor de *Tiempo y eternidad* (1971), *América y las ideologías* (1971b), *La filosofía en un mundo en crisis* (1989) y *Uno-Todo* (1996); tradujo a Heidegger (1982). Carlos Ludovico Ceriotto (1928-1973), fallecido prematuramente, fue autor de *Fenomenología y psicoanálisis* (1969). Enrique Dussel (n. 1934),[2] alumno de Paul Ricoeur en la Sorbona (1961-1966), cuyas primeras obras (1969-1973) fueron de claro estilo fenomenológico heideggeriano (Dussel, 1973b), en especial los dos primeros tomos de su *Para una ética de la liberación latinoamericana*, donde se produce la recepción latinoamericana de E. Levinas (con este último filósofo mantuvo un diálogo personal durante años) (Dussel, 1973), etapa que fue estudiada fenomenológicamente por Pedro Enrique García Ruiz (2003) y Michael Barber (1998). Es preciso mencionar también a Ricardo Maliandi (n. 1930), especialista en ética y autor de numerosos libros y artículos (Maliandi, R., 1966, 1967, 1985, 1991, 1993, 1997); Oscar Masotta (1930-1979), que en el psicoanálisis conjugó ideales existencialistas y marxistas; Ábel Orlando Pugliese, especialista en Heidegger (1971) que ha enseñado en Alemania y en Argentina; José Vilanova, con sus aportes en filosofía del derecho (Vilanova, J., 1973, 1974); Antonio Aguirre (n. 1927), doctorado en Alemania, quien ha sido profesor en la Universidad de Köln y ha dedicado trabajos importantes a Husserl (Aguirre, A., 1968, 1970, 1982); Joaquín Adúriz, por su interés acerca de Gabriel Marcel (1949); Lucía Piossek, traductora de una obra de Jaspers (Jaspers, 1957); Roberto Walton (n. 1942), especializado en

[2] Véase <www.enriquedussel.org>.

Husserl, que ha publicado *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad* y *El fenómeno y sus configuraciones* (Walton, R., 1993, 1993b); Julia Valentina Iribarne, que es autora de *Husserls Theorie der Intersubjektivität* (1994); Dorando Michelini, que ha comparado las críticas al psicologismo de Husserl y Scheler (1984); Dina Picotti, doctorada en Alemania con una tesis sobre Heidegger, que ha escritos diversos trabajos y es traductora del propio Heidegger (1969) (Heidegger, 2000, 2003, 2006); Marcelo Bórmida, que ha vinculado etnología y fenomenología (1976); María Lucrecia Rovaletti, doctorada con una tesis sobre Zubiri, quien últimamente trabaja en el campo de la psicología fenomenológica. Apuntamos otros nombres sin que la lista sea exhaustiva: Bruno Piccione, Eduardo García Belsunce, Luis Noussan Lettry, Oward Ferrari (1969), Rodolfo Kusch, Oscar del Barco, Carmen Balzer, María Luisa Pfeiffer, Blanca Parfait, José Alberto Mainetti, Agustín de la Riega, Alcira Bonilla, María Gabriela Rebok, Mónica Cragnolini, Mario Casalla, Carlos Cullen, Jorge E. Saltor (1990), Diego Tatián y Aníbal Fornari. Juan Vermal, residente en España, es traductor de Heidegger.

Algunas publicaciones periódicas donde se han difundido estas ideas son *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (1914, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba); *Nosotros* (1907-1943, revista independiente); *Sur* (1931, revista independiente); *Cursos y Conferencias* (1931, publicación del Colegio Libre de Estudios Superiores, institución independiente); *Philosophia* (1944, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo); *Cuadernos de Filosofía* (1948, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires); *Humanitas* (1953, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán); *Cuadernos del Sur. Filosofía* (1958, Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur), y *Escritos de Filosofía* (1978, Centro de Estudios Filosóficos, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires), entre otras.

BOLIVIA

Guillermo Francovich (1901-1990) realizó estudios de abogacía en la Universidad de San Francisco Xavier, en Sucre, donde fue rector. Es reconocido como diplomático, ensayista, dramaturgo e historiador del pensamiento iberoamericano con dos obras pioneras en su tiempo: *Filósofos brasileños* (1938) y *La filosofía en Bolivia* (1945). En la misma década de los cuarenta escribió *La filosofía existencialista de Martin Hiedegger* (1946), *Valéry y Kierkegaard* (1948) y *El mundo, el hombre y los valores* (1950). Más tarde editó *Toynbee, Heidegger y Whitehead* (1951) y *La restauración de la filosofía* (1967), donde recoge el texto completo de *El mundo, el hombre y los valores*. En *El estructuralismo* (1973), se ocupó de Lévi-Strauss; Michel Foucault; el marxismo y el estructuralismo; Sartre y el estructuralismo; Marcuse, la civilización y el hombre unidimensional, entre otros temas. Luego escribió otro libro que interesa desde el punto de vista filosófico: *El odio al pensamiento. Los nuevos filósofos franceses* (1982).

Roberto Prudencio (1908-1975) fue un estudioso autodidacto; escritor, político y catedrático, fundador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz. Dictó estética, historia de la cultura, historia de Bolivia, arte, y filosofía. Desterrado por razones políticas, se exilió en Chile, donde fue profesor en las Universidades de Chile y de Valparaíso. Al regresar a su país en 1965 fue ministro de Educación del general René Barrientos. Fundó la revista *Kollasuyo,* en 1939, en la que se halla publicada toda su obra, lo mismo que en el periodismo nacional y extranjero. Fue distinguido en Alemania, Francia y Bolivia por sus estudios literarios. Destacamos sus *Ensayos filosóficos* y "Una aproximación al existencialismo francés", referido este artículo fundamentalmente a Sartre en su primera época (Prudencio, R., 1971, 1971b).

Augusto Pescador (1910-1987) fue en Bolivia uno de los mentores de la filosofía fenomenológico-existencial. Se graduó de abogado por la Universidad Central de Madrid en 1931. Se doctoró en filosofía por la Universidad de Zaragoza y completó sus estudios en Alemania, junto a Hartmann, quien gravitó decisivamente en su pensamiento, especialmente en la idea de lo inasequible del ser, tal como se manifiesta en su libro *Ontología* (1966). Exiliado, llegó a Bolivia en 1939, donde permaneció hasta 1954, cuando emigró, por razones políticas, a Chile. Sus escritos de la época en España fueron quemados. En Bolivia fue profesor en colegios nacionales y en la Universidad

Mayor de San Andrés. En Chile ejerció la docencia en distintas universidades. Fue designado profesor emérito de la Universidad de Concepción. Visitó más de treinta países y dictó cerca de un millar de conferencias. Sus trabajos son siempre en la línea de la filosofía inicial: "El existencialismo y la lógica", "Concepto de la filosofía y planteamientos de los problemas filosóficos en Nicolai Hartmann", "La idea del hombre en la filosofía actual", "Los propósitos de la filosofía de Martin Heidegger", "Dificultades de la filosofía de Nicolai Hartmann", "¿Es totalitaria la axiología de Hartmann?", entre muchos otros ådispersos en publicaciones de diversos países (Pescador, A., 1974-1975).

Manfredo Kempff Mercado (1922-1974), catedrático en Bolivia, Brasil y Venezuela, más conocido por sus escritos de historia de la filosofía en Latinoamérica y en Brasil, discutió a Scheler en su libro *¿Cuándo valen los valores? Ensayos de axiología* (Kempff Mercado, M., 1965, 2004). Por su parte Mariano Morales Dávila, en la década de los sesena publicó *El existencialismo y la creación de la personalidad* (1963).

Rubén Carrasco de la Vega, doctorado en la Universidad de Bonn, Alemania, ha sido profesor en la Universidad Mayor de San Andrés, donde ha cumplido funciones ejecutivas. Se ha ocupado de problemas ontológicos. La cuestión del ser la ha analizado desde Sócrates hasta Heidegger, pues considera que la formulación tradicional de la pregunta por el ser ha sido insuficiente, y aún no tiene respuesta a pesar de los avances del conocimiento de las ciencias. Su tesis doctoral la tituló "Heidegger y la formulación de la pregunta por el ser". En lugar de la palabra ontología propone el término "einailogía". Es autor de *La crítica del psicologismo en Husserl*, *El problema ontológico en Heidegger*, "La ética de Max Scheler" y "La fenomenología pura y la psicología" (Carrasco de la Vega, R., 1989). Ha editado en tres volúmenes *Diálogos con Heidegger. Aprendiendo a filosofar.* Se considera que su pensamiento se inscribe dentro de un existencialismo del espíritu.

En Berlín realizó su tesis doctoral René Mayorga (1946). Utilizó un enfoque de crítica marxista para tratar la filosofía heideggeriana y su ontología: "Sein und Geschichte. Zur Kritik der negativen Ontologie und Geschichtsphilosophie Martin Heideggers".

En la actualidad, María Emma Ivanovich, profesora en la Universidad Mayor de San Andrés, centra sus estudios en Husserl y en cuestiones de la corporalidad y el espíritu. Por su parte, Víctor Quelca, docente en la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, se interesa por la fenomenología de Husserl y Ricoeur. Arturo Orías Median, con estudios en Suiza y Alemania, manifiesta un pensamiento en la línea de la filosofía existencial. Marvin Sandi, músico y lector de filosofía, ha buscado en la poesía, como expresión existencial, el pensar "auténtico".

BRASIL

En la década de los treinta comienzan a crearse en Brasil las áreas de ciencias humanas y filosofía en las universidades. Hacia los años cuarenta se produce la incorporación de categorías provenientes de la filosofía fenomenológico-existencial.[3]

A partir de entonces el jurista y filósofo del derecho Miguel Reale (n. 1910) cumplió destacada e intensa labor proyectada en sus actividades y en la amplia bibliografía de la que ha sido autor. Bajo su influencia trabajó un nutrido grupo de especialistas. Su obra va más allá de lo estrictamente jurídico. La fenomenología está en la base de sus reflexiones para superar una visión sustancialista del ser humano en su propósito de comprender la raíz axiológica del proceso del conocimiento; proceso que se da dentro de circunstancias culturales. Dos son los conceptos sobre los que elaboró su obra: la noción de intencionalidad y la de mundo-de-la-vida. En *Fundamen-*

[3] Véase Oliveira, B. de, 1983. En esta obra el autor distingue cuatro líneas en el existencialismo de su país: 1] La reinterpretación de la filosofía griega siguiendo la inspiración heideggeriana (Eudoro de Souza y el grupo de estudiosos formados en la Universidade de Brasilia); 2] La búsqueda de la verdad del ser (Vicente Ferreira da Silva y sus continuadores); 3] El develamiento del ser a través de la hermenéutica (Emmanuel Carneiro Leão); 4] Elaboración de una teoría de la finitud (Gerd Bornheim y Ernildo Stein); Côrtes Guimarães, A., 1979: el autor considera que Raimundo de Farias Brito no sólo sería el precursor del existencialismo en el país, sino también que se habría adelantado a consideraciones de Husserl y Heidegger por su crítica al naturalismo; su idea de la conciencia y de la verdad: su visión trágica de la existencia, y el vínculo entre conocimiento y existencia.

tos do Direito (1940) trató de cimentar el problema del conocimiento. Para ello consideró que más allá de la esfera de la naturaleza con su causalismo y de la esfera ideal de los valores que trascienden al sujeto y al objeto, existe el ámbito de la cultura como puente entre ambos niveles. Su "ontognoseología" tiene por propósito superar la antinomia realismo-idealismo mediante la cultura como objetivación que expresa la libertad y la dignidad de la persona. Con su "doctrina tridimensional del derecho" y el "personalismo axiológico" atendió a los aportes no sólo de Husserl, sino también de Scheler y Hartmann. Otras obras importantes son: *Filosofia do direito* (1953), *Horizontes do direito e da história* (1956), *Pluralismo e liberdade* (1963), *O direito como experiencia* (1968), *Teoría tridimensional do direito* (1968), *Problemas do nosso tempo* (1969), *Experiencia e cultura* (1977), y *O homem e seus horizontes* (1980), además de numerosos artículos y otros libros. Fue el fundador, junto a otros filósofos, de la *Revista Brasileira de Filosofia,* en 1951, la más difundida de su país (Reale, M., 1934, 1940, 1940b, 1953, 1956, 1962, 1963, 1968, 1968b, 1970, 1973, 1976, 1977, 1980).[4]

Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) es considerado por los estudiosos de la filosofía brasileña el más importante existencialista. Después de graduarse en derecho por la Universidad de São Paulo, se dedicó a estudios de matemática, que marcaron su primera etapa abocada a la lógica matemática. Hacia 1944 sus intereses experimentaron un cambio hacia problemas metafísicos, de filosofía de la cultura, y del existencialismo. En 1946 dictó en Brasil la primera conferencia sobre Jean-Paul Sartre. A esta segunda etapa pertenecen sus libros *Ensaios filosóficos* (1948) y *Exegese da ação,* donde reunió ensayos inéditos y artículos periodísticos. Poco más tarde: *Idéias para um novo conceito do homem* y *Teleología e antihumanismo* (1953), obras en las que su pensamiento va adquiriendo un perfil propio más definido, atravesado por una concepción en busca del hombre en todo su ser, con sus pasiones, crisis, sentimientos, creencias y deseos. Entendió que la reflexión filosófica tiene su objeto en la acción humana dialéctica y compleja dentro del juego infinito de la libertad (Ferreira da Silva, V., 1964, 1966). Moacir Teixeira de Aguiar (n. 1918) realizó su tesis para la habilitación de "Livre docente" en 1958, titulada "Fenomenología e culturalismo jurídico", aunque no llegó a concursar. Años más tarde fue publicada como homenaje en la *Revista da Faculdade de Direito* de Ceará (1988). Su interés estuvo centrado en la fenomenología como "filosofía del conocimiento" que mantiene una posición equidistante tanto del "realismo positivista" como del "absolutismo metafísico".

Luís Washington Vita (1921-1968) fue un activo difusor de la filosofía contemporánea y un estudioso del pensamiento brasileño. En su corta pero intensa vida fue editor de la *Revista Brasileira de Filosofia,* en la que publicó numerosos artículos. Expuso a Husserl en libros como *Introdução à filosofia* (1962); *Pequena história da filosofia* (1968) y *Momentos decisivos do pensamento filosófico* (1964). Obras importantes donde hay una concepción estética fenomenológica son: *Arte e existencia: notas de estética da arte* y *Páginas de estética.* Entre sus artículos recordamos "Estética fenomenológica" y "M. Merleau-Ponty". Para Vita el arte se halla inmerso en la problemática de la existencia humana social, sujeta a condiciones radicales. Entendió la Historia como historia de los hechos de la cultura subjetiva y objetiva, únicos a los que pertenece la referencia al valor, por lo cual se trataría de una ciencia axiológica (Vita, L.W., 1950, 1953, 1961, 1962, 1964, 1964b, 1964c, 1965, 1967, 1968b).

Gerd Alberto Bornheim (n. 1929) realizó estudios en la Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre, que luego continuó en Francia, Inglaterra y Alemania. Por razones políticas tuvo que dejar de enseñar en su país, motivo por el cual fue profesor por unos años en la Universidad de Frankfurt. Al regresar se incorporó a la Universidad Federal de Río de Janeiro. Su inspiración heideggeriana no abarca sólo obras filosóficas, sino también artísticas, donde ha dedicado algunos escritos al teatro. Se ha dicho que su obra es una elaboración de una ontología de la finitud, línea en la que se hallaría también Ernildo Stein. Ha entendido que la filosofía no obedece a motivaciones exteriores, sino a una interioridad. Este saber tendría su punto de partida y de llegada en el hombre mismo. Son obras refe-

[4] Véase Côrtes Guimarães, A., 2002. El autor afirma que la recepción de la fenomenología en Brasil se debió a Euryalo Cannabrava y Vicente Ferreira da Silva desde el existencialismo, pero que Reale fue su "punto culminante".

renciales: *Introdução ao filosofar. O pensamento filosófico em bases existenciais* (1970); *Sartre. Metafísica e existencialismo* (1971); *Metafísica e finitude* (1972); *Heidegger. L'être et le temps* (1976); *Dialéctica: teoria, práxis* (1977) y *O idiota e o espírito objetivo* (1980).

Antônio Luís Machado Neto (1930-1977), de formación jurídica y filosófica, se dedicó a la sociología del conocimiento y filosofía del derecho. Sus esfuerzos estuvieron centrados en elaborar una eidética sociológica, es decir, una ontología regional de lo social, vinculada al concepto de mundo-de-la-vida y la realización empírica del *Dasein*. Utilizó también el concepto orteguiano de generaciones, tal como fue planteado por Julián Marías, como puede apreciarse en *Da vigência intelectual: um estudo de sociologia das idéias* (1968). Distinguió tres esferas de objetos: naturales, ideales y culturales. Dentro de estos últimos, diferenció entre mundanales y egológicos, según el sustrato natural o el momento del ego personal de alguien. Publicó cerca de veinticinco libros, de los que es preciso mencionar *Para uma eidética sociológica,* editada póstumamente, al año de su muerte (Machado Neto, A.L., 1966, 1966b, 1968, 1973, 1977, 1979, 1980).[5]

Ernildo Stein (n. 1934) realizó estudios en Brasil y luego en Heidelberg, Berlín, Erlangen y Frankfurt (Alemania). Su interés mayor ha estado centrado en analizar el problema del método según los alcances de la filosofía heideggeriana, dentro de la cual ha destacado el aspecto metafísico como camino para la determinación de la verdad, fundamentada exclusivamente en la capacidad del hombre. El método no es exterior a la filosofía y exige el retorno al ocultamiento/desocultamiento del ser, es decir, a la analítica existencial del ser-ahí, cuestiones que ha seguido profundizando mediante lecturas e interpretaciones de otros filósofos. En otras obras ha tratado el tema de la finitud, a partir la historia de la filosofía con sus distintos planteamientos. Ha incursionado en la filosofía del arte, y vinculado en sus estudios a Heidegger con Freud. Entre sus obras: *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger* (1966), *Comprensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana* (1967), *História e ideología* (1972), *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano* (1973), *Melancolia* (1977), *A instauração do sentido* (1977), *Seis estudos sobre* Ser e tempo (1991); *Orfãos da utopia* (1996), *Aproximações sobre hermenêutica* (1996), *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica* (1997), y *Anamnese, a filosofia e o retorno do reprimido* (1997).

Creusa Capalbo (n. 1934) se especializó en Lovaina, donde se doctoró con la tesis "L' historicité chez Merleau-Ponty". Sus consideraciones sobre Husserl han estado centradas en dos aspectos: la fenomenología no puede ser entendida como un sistema filosófico, sino como un método de cuestionamiento; y no se reduce a una teoría intuitiva del conocimiento, sino que se desdobla en una hermenéutica y en una dialéctica. El mérito de la fenomenología consistiría en haber tenido en cuenta la relación con los otros y con el mundo-de-la-vida. Su trabajo ha indagado la fenomenología como fundamentación de las ciencias humanas, y se ha detenido también en cuestiones de educación y sociología, especialmente, en este caso, a propósito de Alfred Schütz. Algunas de sus obras importantes son: *Fenomenologia e ciências humanas*. *Uma nova dimensão em antropologia, história e psicanálise* (1973), *Ideologia e educação* (1978), y *Metodologia das ciências sociais. A fenomenologia de Alfred Schütz* (1979). Entre sus artículos: "A estética segundo Merleau-Ponty" (1978) (véase Capalbo, C., 1975, 1979, 1983).

Leonardo Van Acker (1896-1986), después de estudiar filosofía en Lovaina, llegó muy joven a Brasil, en 1921, para enseñar filosofía en la Faculdad de São Bento, vinculada a Lovaina. Luego enseñó en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo. Fue un neotomista con apertura hacia el pensamiento científico y la filosofía contemporánea, de allí que se interesase por la fenomenología como ciencia eidética. Eso no le impidió, por ejemplo, criticar a W. Luijpen por su línea dentro de Heidegger y Merleau Ponty cuando escribió *Fenomenología del derecho natural.* Van Acker hizo una exposición y crítica del autor, que publicó en la *Revista Brasileira de Filosofia* (1970). Criticó el ateísmo de las sociedades "desarrolladas", del comunismo y de la propuesta existencial de Sartre y sus seguidores. En general, sus escritos se encuentran publicados en pocos libros y sus artículos dispersos en revistas, como la mencionada *Revista Brasileira de Filosofia, Convívium,* y otras. más

[5] En este último se refiere especialmente a Carlos Cossio con su teoría egológica del derecho.

Maria do Carmo Tavares de Miranda (n. 1926) obtuvo su doctorado en la Universidad de París en 1957; estudió también en Friburgo (Alemania) y en el Instituto Católico de París. Ha abordado el pensamiento de Heidegger desde una perspectiva cristiana. En 1955 participó en seminarios privados con el filósofo, según su propia narración en el artículo "Martin Heidegger, filósofo do ser", sobre quien manifiesta una profunda admiración. En libros y numerosos artículos se ha referido al filósofo, además de traducirlo, y ha tratado temas existenciales, entre los cuales señalamos: *Da experiência do pensar de Martin Heidegger*, *Diálogo e meditação do viandante* y *Sobre o caminho de campo de Martin Heidegger* (Tavares de Miranda, M., 1969, 1976, 1976b, 1977).[6]

Tarcísio Meirelles Padilla (n. 1928) realizó estudios de filosofía, derecho y ciencias sociales. Obtuvo su doctorado en la Universidad del Estado de Guanabara, Brasil. Ha dictado conferencias en Alemania y Estados Unidos, entre otros lugares. Además de haber sido miembro fundador de la Sociedad Latinoamericana de Filósofos Católicos, ha pertenecido al cuerpo permanente de la Escuela Superior de Guerra. Su tesis doctoral la tituló "A ontologia axiológica de Louis Lavelle". En ella estudió el ser, el acto y el valor. Centró el eje de su desarrollo en "la presencia del yo en el ser y del ser en el yo". Ha sentido afinidades también con el pensamiento de Michele Federico Sciacca y Gabriel Marcel. Algunas de sus obras: *O existencialismo de Heidegger em face da morte* (1954), *El platonismo en la filosofía de Louis Lavelle* (1956), *La idea de Dios en la filosofía contemporánea* (1959), *Las raíces metafísicas de la angustia* (1965), y *Uma filosofia da esperanza* (1984).

Euryalo Cannabrava (1908-1979) estudió derecho en la Universidad de Minas Gerais. Luego continuó estudios en Estados Unidos, mediante una beca otorgada por la John Simon Guggenheim Foundation entre 1945 y 1946, donde conoció el neopositivismo, línea en la que trabajó a partir de ese momento. Anteriormente a esta etapa se sintió atraído por el existencialismo de Heidegger. Obras de esta época son: *Seis temas do espírito moderno* (1941) y *Descartes e Bergson* (1943).

Evaldo Pauli (n. 1925), profesor en la Universidade de Santa Catarina, ha enseñado la fenomenología de Husserl vinculándola a raíces aristotélicas y tomistas, al sostener que habría una línea de continuidad. Al respecto se pueden mencionar sus libros *Que é pensar? Teoria fundamental do conhecimento* (1964) y *Primeiras luzes do pensamento* (1965).

Adolpho Crippa (1929-2000) es considerado el continuador de la obra de Vicente Ferreira da Silva, en la línea heideggeriana, pero también se ha dicho que fue influido por la fenomenología de Husserl, la fenomenología de las religiones de G. Van der Leeuw, y por Mircea Eliade. Su tesis doctoral fue acerca de la sacralidad de la cultura. Profesor en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, hizo estudios teológicos en Roma. En ciertas oportunidades publicó bajo el seudónimo de Domingos Crippa. Es autor de numerosos artículos y otras obras, como *Ciência e existência* (1969) y *Mito e cultura* (1975).

Un nombre representativo y precursor del interés por incorporar la fenomenología como método al campo de la psicología y el psicoanálisis es Nilton Campos (1898-1963), quien realizó un viaje de estudios a Europa en 1927. Fue director del Instituto de Psicología de la antigua Universidad de Brasil, hoy Universidade Federal de Río de Janeiro. Se le considera el primero en redactar un escrito de habilitación como profesor en su especialidad, utilizando la fenomenología, en 1945. Fruto de ese trabajo fue la edición de *O método fenomenológico na psicologia* (1953) (una crítica a la obra puede verse en Côrtes Guimarães, A., 1981).

Algunos otros nombres a tener en cuenta son: João de Sousa Ferraz (1903-1998), periodista y psicólogo, que escribió *Compreensão fenomenológica das emoções* (1950). Eudoro de Souza (Portugal, 1911-Brasil, 1987), quien llegó a Brasil en 1953, integró la revista *Diálogo* y fue uno de los fundadores de la *Revista Brasileira de Filosofia*. Profesor en distintas universidades, efectuó una reinterpretación de la filosofía griega a partir de Heidegger en obras como *Dionisio e outros ensaios* (1973) y *Horizonte e complementariedade* (1975). José Herculano Pires (1914-1979) fue una personalidad singular, pues intentó aunar el espiritismo con el existencialismo en distintos escritos

[6] En escritos la autora ha asumido la defensa de Heidegger y su vínculo con el nazismo, a quien considera una víctima más del régimen. Actitudes defensivas fueron asumidas también por José Guilherme Merquior y Zeljko Loparic.

y en artículos periodísticos. Consideró que el espiritismo es un espiritualismo (Pires, J.H., 1960, 1964, 1966, 1970). Lourival Vilanova (n. 1915), estudioso del derecho, tuvo una primera etapa en la que trabajó bajo categorías de Husserl y Stammler. Beneval de Oliveira (n. 1916) ha sido activo impulsor de la fenomenología y ha aplicado esa perspectiva en estudios de las ideas en Brasil, como Aquiles Côrtes Guimarães. Benedito Nunes (n. 1929) ha publicado obras sobre estética en general y, especialmente, sobre Heidegger, aunque luego se distanció de este filósofo (Nunes, B., 1966, 1986). Emmanuel Carneiro Leão (n. 1929) ha divulgado intensamente el pensamiento existencialista de Heidegger y ha traducido algunos de sus textos. Ha buscado el develamiento del ser a través de la hermenéutica. Autor de *A existência e psicoanálise* (Carneiro Leão, E., 1975), *Aprendendo a pensar* (Carneiro Leão, E., 1978), y artículos como "Hegel, Heidegger e o asoluto" (Carneiro Leão, E., 1970) y "O pensamento de Heidegger no silencio do hoje" (Carneiro Leão, E., 1977). Ubiratan de Macedo (n. 1937), con formación jurídica y filosófica amplia, ha tenido en cuenta los aportes de la filosofía fenomenológica para su teoría de los valores y sus estudios sobre la libertad. Urbano Zilles (n. 1937) ha publicado sobre temas teológicos y filosóficos, y ha sido traductor de Husserl (Zilles, U., 1988). Vicente Barreto (n. 1939) ha dedicado un importante trabajo a Albert Camus (Barreto, V., 1971). Wilson de Souza Campos Batalha publicó en 1968 una obra de carácter didáctico: *A filosofía e a crisis do homem: panorama de filosofia moderna de Descartes a Sartre*. María Carmelita de Freitas escribió *Dialéctica e dinamismo de esperança cristã* (1968). Se ha dedicado a estudios de teología desde una perspectiva feminista e integra el Foro Mundial de Teología y Liberación. Otros autores, en una línea existencial: Otavio Mello Alvarenga, Wilson Chagas y Eduardo Portella. Por su parte, J. Silveira da Costa, Norma Collares Werneck, Mario Guerreiro, Maria do Prado Reabra y Zenilda Lopes Siqueira poseen artículos en la revista *Reflexão*, entre otras.

Una línea crítica del existencialismo efectuada desde posiciones católicas se halla por ejemplo en Julio Barata y Alceu Amoroso Lima (1893-1983). Barata publicó *Contra o existencialismo de Sartre* (1949) y Amoroso Lima *O existencialismo e outros mitos de nosso tempo* (1951). Una perspectiva similar se halla en Manoel Joaquim Carvalho Jr. (n. 1925), especialmente en su obra *A la recherche de l'être,* editada primero en francés en 1961 y luego traducida al español, inglés y portugués (Carvalho Jr., M.J., 1961).

Revistas de interés, entre otras: *Colégio* (1948, fundada por Vicente Ferreira da Silva), *Revista Brasileira de Filosofia* (1951, Instituto Brasileño de Filosofía), *Ciências Humanas*, *Convívio* (1962, Sociedad Convívio, fundada por Adolpho Crippa), *Diálogo* (cofundada por Vicente Ferreira da Silva), *Presença Filosófica* (1974, Sociedad Brasileña de Filósofos Católicos, creada en 1970 por el sacerdote Stanislavis Ladusãns), y *Reflexão* (1975, revista del Instituto de Filosofía y Teología de la Pontificia Universidad Católica de Campinas).

COLOMBIA

Un anticipo de la fenomenología en Colombia fue dado por Marco Aurelio Correa Arango, quien sin adscribir a la misma, realizó un comentario breve, titulado "Edmund Husserl", publicado en la *Revista de la Universidad de Antioquia*, en 1938. En su exposición se sirvió fundamentalmente de Teodoro Celms, pero también de Arnold Metzger, Scheler y Zubiri. La presentación que hace de Husserl es la del creador y fundador de una nueva corriente, con raíces en Brentano y Bolzano, que viene a llenar, según el autor, el vacío dejado por el positivismo. Interpreta a Husserl como creador de un método cuyas bases, sentadas en las *Investigaciones lógicas* y en *Ideas*, invaden la especulación filosófica, jurídica, ética y las disciplinas conexas (Correa Arango, M.A., 1938). Al poco tiempo, Julio Enrique Blanco (n. 1890 o 1893), autodidacto, pero que siguió cursos en la Sorbona y en el Collège de France, aunque sus intereses marchaban en otras direcciones, especialmente acerca de Kant, publicó unas lecciones sobre Husserl en el marco de una historia comparada de los principales sistemas filosóficos. Juzgó que el filósofo no había acertado a encontrar una corriente continua dentro de esos sistemas filosóficos, aunque le reconoce que constituye un nuevo valor de referencia para "sobresalir como hombre eónico, demiurgo de los tiempos" (Blanco, J.E., 1940).

Hacia finales de esta década de los treinta Rafael Carrillo (n. 1909), de formación jurídi-

ca, en artículos periodísticos de Bogotá se refirió a la filosofía alemana y se ocupó de Husserl, Scheler y Heidegger. En la década de los cuarenta comienza una serie de publicaciones sobre problemas de filosofía jurídica referidos a la determinación de la esencia del derecho desde la cuestión de la existencia personal. Las referencias remiten a Scheler, Hartmann y Heidegger, además de teorías estrictamente jurídicas. Su intención era superar el formalismo jurídico y la axiología jurídica, tema que trató nuevamente en un libro donde discutió a Kelsen desde una concepción axiológica del derecho (Carrillo, R., 1946, 1947).[7] El derecho se fundamenta, para Carrillo, en la correlación hombre-realidad, que expresa una necesidad dialéctica, en la que el hombre es un ser que tiene que ser con otros y en este ser con otros crea el mundo, pero también el derecho. Cada persona para realizarse como ser libre tiene el "derecho de preferencia", pero a los demás también les asiste ese derecho, de modo que cada uno debe limitar su libertad para que todos puedan realizar su persona. Éste es el origen de la libertad jurídica y del derecho como creación de base existencial.

Por su parte, en la misma década de los cuareta, Carlos Jaramillo Borda escribió "La fenomenología de Husserl y la era humanística inminente" (1942), aparecido en la *Revista de Indias* y en *Universidad* (Argentina). Adalberto Botero Escobar publicó "Tres momentos de la fenomenología de Husserl" en la *Revista Colombiana de Filosofía* en 1948, revista que él mismo había fundado junto con Abel Naranjo Villegas. Este último recogió nociones de Ortega y Gasset para el estudio del pensamiento colombiano, realizando una aplicación generacional. En su libro *Ilustración y valoración* (1952), situado desde una teoría axiológica, consideró que los fines de la educación se cumplen por vía de la incorporación de valores, más que por vía de los "conocimientos".

Cayetano Betancur (1910-1982), dedicado a la filosofía del derecho, fundador de la revista *Ideas y valores* —aparecida en su primer número bajo el nombre *Ideas*—, criticó el idealismo en "La ética de Max Scheler", y en *Bases para una lógica del pensamiento imperativo,* obra de 1968, efectuó un intento de aplicar la lógica de Alexander Phänder. Sin embargo, para estudiosos de la filosofía colombiana no puede decirse que su pensamiento sea una elaboración dentro de parámetros fenomenológico-existenciales.[8] Por su parte, Jaime Vélez Sáenz (n. 1913) ha sido autor de escritos como "Notas sobre la ontología de los valores" (1957) y "La estructura ontológica del ser-ahí en Heidegger" (1977).[9] Se le debe un trabajo sobre la recepción ética de Max Scheler en Colombia que presentó en el VIII Coloquio de Filosofía, de abril de 1987. En el mismo evento Fideligno Niño Mesa se ocupó de evaluar la recepción e influencia de Zubiri en el país.

Aunque en una primera etapa se adhirió al marxismo, Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956) se planteó en una segunda etapa la necesidad de elaborar ontologías regionales según los diversos modos de ser y una ontología pura que descubriese el carácter antinómico de las a su vez diversas esferas de la realidad, para lo cual acudió a la fenomenología como ciencia eidética y descriptiva. Utilizó la teoría egológica del derecho de Carlos Cossio, el formalismo jurídico de Kelsen y la fenomenología de Husserl. En la teoría de la interpretación de las normas jurídicas trató de definir una teoría de la interpretación que se ubicara dentro de la concepción general que afirma que la realidad jurídica es vida humana viviente y no una vida humana objetivada, según lo formulado por Cossio. También se interesó por el pensamiento de Hans Freyer ante la situación de que en el conocimiento social (el jurídico, por ejemplo) se identifican el objeto conocido y el sujeto cognoscente; por ello no es posible la objetividad, ni conocer la "verdad" en términos de absoluta objetividad científica. Para Nieto Arteta la verdad social no es una verdad objetiva (Nieto Arteta, L.E., 1941, 1941b, 1942, 1944, 1949, 1951, 1953).

Danilo Cruz Vélez (n. 1920), de formación jurídica, estudió en Alemania con Heidegger a partir de 1951. Sus reflexiones se hallan dentro de la antropología. En su libro *Nueva imagen del hombre y de la cultura* (1948) busca una fundamentación metafísica de las disciplinas filosóficas que se ocupan del hombre y de la cultura. Expresa sus críticas a Scheler y Cassi-

[7] La mayor parte de su labor se ha recogido en Carrillo, R., 1986.

[8] Véase Marquínez Argote, G., 2001; Naranjo Villegas, A., 1987. Esta edición actualizada viene precedida por una entrevista de Roberto Salazar Ramos.

[9] Su producción filosófica ha sido recogida en Vélez Sáenz, J., 1988.

rer porque cada uno establece una subordinación entre hombre y cultura, mientras que para Cruz Vélez son términos correlativos. En Heidegger halla una fundamentación metafísica de la existencia humana sobre la que elabora sus ideas: el hombre sale de la naturaleza para ir a la cultura o al mundo, donde mundo debe interpretarse como "el conjunto de las posibilidades esbozadas por el hombre en cada caso". Cuando muere de Nicolai Hatmann le dedicó el artículo "La idea de una *Philosophia perennis* en Nicolai Hartmann", publicado en el primer número de *Ideas*. La filosofía —dice el autor interpretando a Hartmann— no se confunde con "las filosofías" en las que se despliega porque, si así fuera, "habría muchas esencias de la filosofía, tantas como sistemas filosóficos". Tres aspectos rescata de este filósofo: sus reflexiones sobre la historia de la filosofía, sus críticas al espíritu de sistema, y sus ideas metodológicas. En *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (1970), critica a Husserl por su pretensión de crear una filosofía rigurosa y sin supuestos, sin haber llegado a superar la metafísica de la subjetividad. El libro muestra la separación de Heidegger del cartesianismo husserliano. Es autor de numerosos trabajos publicados en diferentes revistas y de varios libros (Cruz Vélez, D., 1951, 1970, 1977, 1989, 1991, 1995).

Daniel Herrera Restrepo (n. 1930) realizó estudios en Lovaina desde 1959 a 1961, donde se graduó con la tesis "Dinamismo teleológico de la conciencia según Husserl", dirigida por Hermann Leo van Breda, con quien hizo también su trabajo previo de licenciatura en la que abordó la filosofía de la historia en Husserl. Su especialidad actual fenomenología y lenguaje. Al menos desde 1963 comenzó a publicar sobre temas análogos. Ha meditado sobre las funciones del filósofo ante la existencia humana. Es autor de numerosos artículos. Entre sus libros: *Hombre y filosofía. La estructura de la teleología del hombre según Husserl* (1970), *Escritos sobre fenomenología* (1986), *Los orígenes de la fenomenología* (1980), y *La persona y el mundo de su experiencia* (Herrera Restrepo, D., 1982, 1983, 1986, 1986b, 1987, 1991, 1992, 1992b, 1998, 2001, 2003, 2003b, 2006).

Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005), con una larga vida académica sobre temas de crítica literaria desarrollada en Alemania, publicó en *Ideas y valores*, en 1952, un comentario sobre la obra de Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie II*, aparecida en la colección husserliana ese mismo año. En 1953, tradujo el trabajo de Eugen Fink, "El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo", texto de una ponencia presentada en un congreso realizado en Bruselas, en 1951. En el mismo número de la revista, Gutiérrez Girardot publicó la traducción de una conferencia de Heidegger pronunciada en Munich el 6 de junio de 1950, que ya había sido publicada en *Gestalt und Gedanke*. En la revista apareció con el título de "La cosa". Igualmente tradujo "El retorno al fundamento de la metafísica" y *Carta sobre el humanismo* (Gutiérrez Girardot, R., 1952).

Guillermo Hoyos Vásquez (n. 1935) es doctor en filosofía por la Universidad de Colonia, Alemania, graduado con la tesis, dirigida por Ludwig Landgrebe, "Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl", publicada en 1976, donde trató el vínculo entre la teleología de la historia y la conciencia en este filósofo. En sus escritos posteriores combina perspectivas que conjugan la fenomenología, la ética, la epistemología y la filosofía política. Una muestra de ello son sus libros *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, *Derechos humanos, ética y moral*, y *Ciencia, tecnología y ética*. Es autor de numerosos capítulos de libros, dentro de los cuales, y para nuestro tema, citamos: "Utopía y teleología en el pensamiento de Husserl"; "Multiculturalismo y democracia en América Latina", "La ética fenomenológica", "Die phänomenologische Ethik und die moralischen Gefühle", "Fenomenología y multiculturalismo", "La ética fenomenológica y la intersubjetividad", "Die Phänomenologie der Intersubjectivität in der Konvergenz von Ethik und Politik", y "La ética fenomenológica". Ha comparado también el pensamiento de J. Habermas con el de Gadamer. En su país, Hoyos Vásquez ha incorporado al campo intelectual de la fenomenología la perspectiva de la Escuela de Frankfurt (Hoyos Vásquez, G., 1976, 1978, 1983, 1986, 1996, 1997, 1998, 1998b, 1999, 2000, 2000b, 2002, 2003).

Gerardo Remolina Vargas (n. 1936), de la Pontificia Universidad Javeriana, es doctor en filosofía y teólogo. Su tesis doctoral ha sido publicada bajo el título de *Karl Jaspers en el diálogo de la fe* (1972).

Carlos Bernardo Gutiérrez (n. 1938), profesor en la Universidad Nacional de Colombia, enseña hermenéutica. Se doctoró en Heidelberg con la tesis "Die Kritik des Wertbegriffes in der Philosophie Heideggers", en 1977. Años antes de su doctorado había publicado "El solipsismo en Wittgenstein. Apreciación crítica desde un punto de vista fenomenológico", escrito bajo la dirección de Dorion Cairns en 1961, dentro del ámbito de The New School for Social Research, en Nueva York. Ha trabajado en diversas oportunidades a Heidegger y Gadamer. También lo ha hecho sobre Gadamer y Nietzsche para abordar la fenomenología a partir de este último. Asimismo ha evaluado la relevancia de la hermenéutica en el trabajo filosófico en Colombia (Gutiérrez, C. B., 1964, 2000, 2005). De paso, señalemos que ha colaborado con el volumen de homenaje a la muerte de Gadamer que le dedicó *Ideas y Valores* en el año 2000, donde también escribieron Diana María Muñoz (2000) y Margarita Cepeda (2000). Jaime Rubio Angulo (1949-2005) fue profesor en la Pontificia Universidad Javeriana; se interesó por la fenomenología y la hermenéutica. Su tesis doctoral versó sobre la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur. Su interés por comprender la filosofía como saber dialogal lo expuso en diversos libros: *Introducción al filosofar* (1974); *Antropología filosófica* (1975), *Historia de la filosofía latinoamericana* (1976), *El diálogo explicar-comprender. Dilthey-Gadamer. Wittgenstein-Apel* (2000). Igualmente en artículos publicados en *Universitas Philosophica* y *Signo y Pensamiento,* ambas de la Universidad Javeriana. Especialmente de esta última fue un asiduo colaborador (Rubio Angulo, J., 1983, 1984, 1984b, 1998).

Es importante indicar sucintamente la labor cumplida en Colombia por el español Germán Marquínez Argote (n. 1930), donde —con lecturas de P. Ricoeur, E. Mounier, E. Levinas, X. Zubiri y filósofos latinoamericanos—, constituyó el Grupo de Bogotá para estudios de la filosofía latinoamericana y también crearon el Seminario Xavier Zubiri en el país.

En una síntesis enumerativa, mencionaremos otras contribuciones: Oscar Gerardo Ramos publicó un extenso artículo sobre la ontología fenomenológica de Sartre en la década de 1960 (Ramos, O.G., 1963). Rosa Helena Santos-Ihlau (n. 1930) estudió en Tubinga, Alemania, donde en 1979 presentó su tesis "Der Begriff der Welt bei Heidegger und Sartre". Es profesora en la Universidad Libre de Berlín, dentro del área de estudios latinoamericanos. Ha traducido de Husserl *Filosofía primera (1923-1924)* (Husserl, E., 1998). Carlos Eduardo Maldonado, autor de *Introducción a la fenomenología a partir de la idea del mundo. La filosofía de Husserl* (1996); Germán Vargas Guillén ha tratado cuestiones de hermenéutica y literatura en diversos libros y en un escrito especial con motivo de su ingreso en la Sociedad Colombiana de Filosofía (véase Vargas Guillén, G., 2003, 2003b, 2005, 2006, 2006b); Rafael Castellanos ha tratado la hermenéutica y el deconstruccionismo en un artículo, para analizar la lectura de Derrida acerca de Heidegger (Castellanos, Rafael, 2006); Juan José Botero (n. 1952), doctorado en la Universidad de Lovaina, hizo su tesis bajo la dirección de Jean Ladrière sobre la cuestión de la intencionalidad "desde una perspectiva contemporánea". Ha escrito algunos artículos sobre fenomenología y se ha referido a Husserl y "la posibilidad" (Botero, J.J., 1984, 1988, 2003); Julián Serna Arango ha trabajado en su tesis doctoral en la Pontificia Universidad Javeriana, "Heidegger y la crisis de la modernidad". Sus intereses exploran la filosofía posmetafísica, filosofía y literatura; y filosofía del lenguaje. Luz Gloria Cárdenas Mejía ha vinculado poética, retórica y mundo de la vida; Leonardo Tovar González ha escrito sobre fenomenología y violencia, sobre Sartre y cuestiones de ciudadanía, además de otros temas (Tovar González, L., 2005, 2005b).

Como estudioso del pensamiento de Zubiri es preciso mencionar a A. Cardona, que en su tesis doctoral realizada en Friburgo, Suiza, abordó en 1977 los conceptos de realidad e historia, y se ha referido al filósofo en otras oportunidades (Cardona, A., 1983, 1993).

Algunas revistas de interés son: *Revista de la Universidad de Antioquia* (1935), *Ideas* (1951, a partir del segundo número: *Ideas y Valores,* de la Universidad Nacional), *Franciscanum* (1962, Universidad San Buenaventura), *Análisis* (1968, Universidad Santo Tomás), *Universitas Humanistica* (1971, Pontificia Universidad Javeriana), *Filosofía y Letras* (1978, Universidad de Los Andes), *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (1979, Universidad Santo Tomás), *Praxis Filosófica* (1980, Universidad del Valle), *Universitas Philosophica* (1983, Pontificia Universidad Javeriana), *Cuadernos de Filosofía y Letras* (Universidad de Los Andes), y

Folios (Universidad Pedagógica Nacional), entre otras.

CHILE

La institucionalización de la filosofía en Chile tuvo, principalmente, dos figuras importantes: Enrique Molina (1871-1974) y Pedro León Loyola (1889-1978). La tarea realizada por ambos, la creación de la Sociedad Chilena de Filosofía (1948), y la realización del IV Congreso Interamericano de Filosofía (1956) estimularon los estudios en nuevas corrientes de pensamiento.[10] Debe mencionarse, también, la incorporación de profesores extranjeros, como Augusto Pescador, por sus estudios de ontología y axiología; José Ferrater Mora, Ernesto Grassi, Francisco Soler Grima y Alberto Wagner de Reyna, entre otros. Grassi y Wagner de Reyna incentivaron en los años cincuenta el estudio de Heidegger.

Pese a las primeras reacciones adversas ante el existencialismo por considerarlo ateo, más tarde fue acogido, junto a la fenomenología, por distintos autores.[11] Clarence Finlayson (1913-1954), profesor en Chile, Colombia, México y Estados Unidos, se dedicó a los estudios metafísicos, religiosos y antropológicos. Inscrito dentro del neotomismo, recibió influencias del existencialismo cristiano de Blondel y Scheler. Fue crítico de Sartre. Sus escritos más importantes son "Intuición del ser o experiencia metafísica" (1937) y *Hombre, mundo y Dios. Visión cristiana de la existencia* (1953). Reiteradamente se refirió al tema de la muerte. Fue autor de "Mensaje a los fenomenólogos llamados católicos" (1952).

Félix Schwartzmann (n. 1913) fue profesor de historia y filosofía de las ciencias. Dirigió la *Revista de Filosofía* de Chile desde 1956, por más de veinte años. Sus escritos caben dentro de la antropología, la epistemología y la estética. Estudió la presencia del otro en la subjetividad, interesado por la comunicación intersubjetiva y la dialéctica de la soledad. Bajo la influencia de la fenomenología reflexionó sobre la convivencia humana en América Latina. *El sentimiento de lo humano en América*, expresión que es título de su libro más reconocido, es un eje que recorre sus escritos y da forma a su conceptualización acerca de la soledad, el ánimo, la impotencia expresiva, la huida de sí, el miedo al ridículo, entre otros caracteres de lo humano en América (1950). Con posterioridad publicó una síntesis de su pensamiento donde volvió sobre el tema de las relaciones interhumanas, la expresividad y la comunicación, en el libro *Teoría de la expresión* (1967). En la década de los noventa dio a conocer *El libro de las revoluciones*, que es una extensa introducción a la segunda edición de *El sentimiento de lo humano en América* (1992). En la misma década y continuando con el tema del autoconocimiento, objeto de sus obras anteriores, publicó *Autoconocimiento en Occidente* (1994) y *El discurso del método de Einstein: la física occidental como historia de las concepciones de lo real* (1994), donde efectuó una crítica a los fundamentos epistemológicos de la ciencia moderna; y, más tarde, en el 2000, *Historia del universo y conciencia*, donde volvió a criticar la epistemología tradicional y propuso revertir la perspectiva con la que se ha hecho: asociar la historia del universo a la conciencia. En otras palabras, hacer un análisis fenomenológico del conocimiento del universo centrado en el sujeto y sus vivencias (véase Ramírez, A. y Ojeda, C., 2004).

Armando Roa (n. 1915), médico psiquiatra, formado filosóficamente bajo el neotomismo de Finlayson y Rafael Gandolfo, realizó estudios de su especialidad incorporando la perspectiva fenomenológica. El método descriptivo lo aplicó al análisis de la estructura psíquica, de la personalidad, y de la dimensión simbólica. El concepto fenomenológico de "hombre" estuvo en la base de sus investigaciones, bajo la consideración de que ni la estadística ni la norma valorativa podían ser criterios últimos para fijar la "normalidad" o "anormalidad" de los individuos, según lo expuso en su libro *Psiquiatría* (1959). Tomó de Husserl la distinción entre conciencia fenomenológica y conciencia psicológica en tanto flujo de vivencias intencionales dadas para el yo, pero mientras la última es parte del mundo "natural" (como el mundo animal o el mundo físico), donde el conocimiento remite a ella misma, la conciencia fenomenológica proporciona, para Roa, el fundamento de otro conocimiento. Utilizó el método que denominó "clínico-fenomenológico" como descrip-

[10] Una reflexión crítica es ofrecida en Sánchez, C., 1992.

[11] A modo de ejemplos: Guillermo Mann, Samuel Fajardo, Francisco Vives y Agustín Martínez.

ción previa al diagnóstico. Una exposición de sus puntos de vista la publicó en *Intento de una caracterología de Miguel Ángel* (1964), *Formas del pensar psiquiátrico* (1971) y *Demonio y psiquiatría. Aparición de la conciencia psiquiátrica en Chile,* entre otros escritos (1974).

Francisco Soler Grima (España, 1924-Chile, 1982) llegó a Chile después de colaborar con el Instituto Luis Vives, el Instituto de Humanidades, creado por Ortega y Gasset —ambos en España— y enseñar en Colombia. En Chile fue profesor en diversas universidades. Se interesó por el pensamiento de Ortega y de Heidegger. Sobre el primero fue autor de *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre* (1965), obra que dejó inconclusa. En edición póstuma, su discípulo Jorge Acevedo (n. 1946) le publicó *Apuntes acerca del pensar de Heidegger* (1983). Fue un tenaz traductor al español de este filósofo. Algunas de esas traducciones aparecieron en la *Revista de Filosofía* de Chile. Según Acevedo, Soler no fue un erudito, un historiador de la filosofía, ni un traductor, tal como suele entenderse el término; fue un pensador que asumió la tarea de comentarista y traductor para pensar. Y entre sus escritos y su palabra hablada, ésta fue muy superior. Diversos estudios sobre Heidegger fueron luego introducciones a las traducciones; por ejemplo, *El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger,* que contiene *Caminos del bosque (Holzwege)* (1953) o el prólogo a *Ciencia y técnica* (Heidegger, 1984). Soler revisó, además, otras traducciones. El escritor Antonio Skármeta fue su alumno en la Universidad de Chile, y bajo su dirección se interesó por el pensamiento de Sartre, Camus y Heidegger. Por su parte, Acevedo, profesor de la Universidad de Chile, además de ser su continuador, ha escrito *Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual* (1983) y *Heidegger y la época de la técnica* (1999).

Jorge Millas (1917-1982), de formación jurídica y filosófica, fue profesor de filosofía del derecho en la Universidad de Chile. También enseñó en Puerto Rico y en la Universidad de Columbia, Estados Unidos. Fue director de la *Revista Nueva*. Trató la naturaleza de la individualidad y de la vida humana, especialmente el tema de la libertad desde el ángulo de lo que llamó "un acto de originaria intuición de sus esencias", expuesto en *Idea de la individualidad* (1943). Su pensamiento reúne la influencia de Ortega y Gasset, Bergson y Husserl, tal como lo reflejan otros escritos, incluso los de carácter jurídico. Se interesó también por problemas metodológicos (Millas, J., 1949).

José R. Echeverría, nacido en Chile, ha desarrollado su vida académica en su país y luego en Puerto Rico, dentro de la especialidad de filosofía y filosofía del derecho. En 1957 publicó *Réflexions Metaphysiques sur la mort et le problème du sujet*. Autor prolífico, en sus "Lecciones preliminares de teoría general del derecho y cambio social" expresa una síntesis de su pensamiento jurídico y filosófico (1985) (véase Rojas Osorio, C., 2002). Discute amplia y detalladamente a Hans Kelsen y su teoría del derecho "puro", dado que el derecho es una realidad entre el ser y el deber ser; una realidad entre la psicología y la sociología. Echeverría fija su posición expresando críticamente que Husserl y la fenomenología no logran sobrepasar el nivel meramente egológico, es decir, el plano de la conciencia. Heidegger, por su parte, si bien considera al *Dasein* un ser para la muerte, no responde en *Ser y tiempo* sobre la muerte. Como jurista, sienta su posición con la afirmación de que "mi existencia es un 'estar' en el mundo"; por eso, en lugar de la categoría ser prefiere la de estar, con un acercamiento a Martin Buber, logrado tras larga argumentación. Ha sido autor también de *El morir como pauta ética del empirismo trascendental* (1993), título bajo el que usa la expresión con la que denomina su posición. Lo mismo ha hecho en "El empirismo trascendental: su raíz en la fenomenología de Husserl y su despliegue como filosofía dialógica rigurosa" (1994).

Juan de Dios Vial Larraín (n. 1924), formado en derecho y filosofía, ha realizado su labor filosófica atento al pensamiento de Heidegger desde una posición cristiana, con acento agustiniano. En sus primeros escritos estudió a Sartre y Scheler. En los años cincuenta publicó "Sobre el ser y su verdad en Heidegger" (1956), "Ontología y situación fundamental" (1959) y "Fenomenología y filosofía", donde trata a Husserl. En años posteriores ha trabajado a Descartes en sus *Meditaciones* metafísicas (1974), como mirador de la filosofía moderna y contemporánea, dentro de la cual ha considerado a Husserl, Heidegger y Sartre, entre otros filósofos. La tesis que desarrolla se refiere a que el *cogito* es el saber metafísico (Vial Larraín, J. de D., 1945, 1948). Ha sido fundador y director de la revista *Dilemas*.

Humberto Giannini (n. 1927) realizó estudios de filosofía en la Universidad de Chile y en la Universidad de Roma, bajo la dirección de Enrico Castelli, motivo de comentarios y traducciones por parte de Giannini. Ha sido profesor de filosofía medieval, fundó el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile-Sede Norte, donde creó la revista *Teoría*. Es doctor *honoris causa* de la Universidad de París VIII. Una de sus preocupaciones ha estado centrada en el tema del lenguaje y la significación. A propósito de esta inquietud se ha ocupado de Paul Ricoeur, a quien ha traducido. También ha efectuado estudios de filosofía medieval con una mirada existencial. Ética, antropología filosófica, teoría del conocimiento y los fenómenos de la vida común convergen en su interés por la "palabra", cuestión que despliega en tres condiciones de sentido: discurso, realidad del otro, y deseo del "objeto" de la verdad a los fines de la comunicación intersubjetiva. Tema del que se ocupa en *Desde las palabras* (Giannini, H., 1981). Obras representativas son: *Reflexiones acerca de la convivencia humana* (Giannini, H., 1965), *Esbozo para una historia de la filosofía* (Giannini, H., 1981b), "La convivencia, sacramento de vida" (Giannini, H., 1981c) y *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia* (Giannini, H., 1987), donde estudia la pereza y el aburrimiento, entre otras cuestiones (Giannini, H., 1962, 1962b). La palabra "reflexión" tiene el sentido particular de la condición del sujeto cotidiano de retornar a sí mismo. Un concepto clave que elabora Giannini es el de "experiencia común". Con posterioridad ha escrito *La experiencia moral* (Giannini, H., 1992), *Del bien que se espera y del bien que se debe* (Giannini, H., 1997) y *La metafísica del lenguaje* (Giannini, H., 1997b)

Carla Cordua, profesora en Chile, con amplia labor también en Puerto Rico, ha estudiado y traducido a Husserl (véase Cordua, C., 1966; Husserl, 1964). Se refleja su preocupación fenomenológico-existencial en *Mundo, hombre, historia. De la filosofía moderna a la contemporánea* (1969) y en *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre* (1995) y *Filosofía a destiempo: seis ensayos sobre Heidegger* (1999), así como también en escritos breves. En la primera obra citada expone el origen de las filosofías contemporáneas, donde atiende principalmente a Husserl y Heidegger. El título del libro es indicativo de sus intereses: el estudio del mundo remite a la categoría de "mundo vital"; ésta a la de hombre, y, por último, la de hombre a la categoría de historia. El análisis de la filosofía moderna y su racionalismo lo hace para situar el punto de inflexión donde aparece la filosofía contemporánea, con su puesta en cuestión de los supuestos sobre los que operó aquel racionalismo. El punto de inflexión se da cuando Husserl critica "la noción de mundo como suma total de objetos" y resignifica la palabra "experiencia", cuyos análisis conducen a la idea de "mundo vital". Para Carla Cordua, Husserl "ofreció a sus discípulos la oportunidad de ir más allá de la fenomenología tal como él la entendía". Juzga la autora que en el propio Heidegger toda su obra gira alrededor del tema del mundo, clave para el análisis de la existencia humana que desarrolló. Desde los inicios de su labor, Cordua ha entendido la filosofía como búsqueda y compromiso con la verdad histórica, según dice en "La existencia como fuente de la verdad" (1956). También en trabajos más breves se ha ocupado reiteradamente del pensamiento de Heidegger y Sartre, si bien en los últimos años ha dedicado diversos escritos a Hegel.

De modo sumario citamos otras contribuciones dentro de una orientación fenomenológico-existencial: Félix Martínez Bonati (n. 1929), desde una teoría literaria, se ha ocupado de la filosofía del lenguaje en su tesis doctoral, realizada en Alemania, y de Husserl (Martínez Bonati, F., 1960, 1960b, 1960c); Mario Ciudad escribió un opúsculo sobre Bergson y Husserl (1960); Luis Flores (n. 1944) en la tesis doctoral, efectuada en Francia, ha escrito acerca del lenguaje en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, además de otros trabajos donde ha continuado el tema (Flores, L., 1979, 1982, 1983, 1983b); Miguel Espinoza lo ha hecho a propósito de la imaginación (Espinoza, M., 1980, 1981); Raúl Velozo Farías se ha ocupado de la reducción fenomenológico-trascendental en Husserl (Velozo Farías, R., 1981); Alfonso Gómez-Lobo (n. 1940), en su tesis doctoral, defendida en Alemania, acusa la influencia de Heidegger, abandonada luego; Marcos García de la Huerta (n. 1936), doctorado en Francia, ha trabajado en la línea existencial (García de la Huerta, M., 1964, 1980); Cristóbal Holzaphel también hizo estudios sobre Heidegger (Holzaphel, C., 1993); Jorge Eduardo Rivera (n. 1927) es traductor de Heidegger y, más recientemente (Rivera, J.E., 2001), ha

publicado un libro sobre este filósofo y Zubiri (Rivera, J.E., 2001); Claudio Parra Álvarez ha analizado la fenomenología y se ha interesado por Scheler (Parra Álvarez, C., 1976, 1976b). Por su parte, Ricardo Salas Astraín (n. 1957), doctorado en la Universidad de Lovaina e interesado por la hermenéutica, actualmente trabaja sobre el problema de la *Lebenswelt* (Salas Astraín, R., 1989, 1993, 1996b). Víctor Farías ha escrito un libro polémico sobre *Heidegger y el nazismo* (1989); Renato Huerta (n. 1962), discípulo de Osvaldo Lira y Juan de Dios Vial Larraín, se ha especializado en Ortega y Gasset y Heidegger (Huerta, R., 1995).

La *Revista de Filosofía* ha sido, históricamente, la publicación periódica donde más se ha difundido el movimiento fenomenológico-existencial. Actualmente, nuevas promociones de jóvenes filósofos se dedican a lecturas de la fenomenología en las universidades Austral y de Valparaíso. Lo mismo acontece en las Universidades Alberto Hurtado y Cardenal Silva Henríquez por el interés que ofrece la consideración del enfoque fenomenológico acerca del mundo de la vida.

ECUADOR

El polígrafo, jurista y político liberal Julio Enrique Moreno (1874-1952), caracterizado como "filósofo de la vida y de la sociedad", dejó escritos que trasuntan una posición filosófica acorde con el tenor de las circunstancias que vivió. Interesa destacar: "El problema de nuestra política educacional" (1935); "Humanidad y espiritualidad: bosquejo de una antropología filosófica" (1939); "El sentido histórico y la cultura: para una sociología ecuatoriana" (1940) y "Filosofía de la existencia: notas sobre Ortega y Gasset" (1940) (Moreno, J.E., 1979). En oposición al determinismo positivista, propuso una filosofía existencial y de la vida, donde recoge y, al mismo tiempo, rechaza conceptos provenientes de Ortega y Scheler. De éste rechaza la concepción dualista del espíritu, especialmente, sin dejar de atraerle su pensamiento. Ante Ortega prefirió hablar de filosofía "sociovital". La realidad para el hombre, con su acceso noético, es el cosmos, la naturaleza, y el mundo. De la energía del Cosmos brota la vida, y de la vida el hombre, con su especificidad: la conciencia. Por la conciencia el hombre se abre al mundo y a los otros seres humanos. Como individuo, el hombre es un yo, pero esencialmente social. La correlación hombre-sociedad construye la cultura, que es el proceso ascendente y perfeccionador del hombre, considerado individual y socialmente. Lo que conduce a esas formas ascendentes es el espíritu, fruto elevado de la vida misma. La mejor expresión de la cultura es lo moral, con su carácter social. La responsabilidad es síntoma del crecimiento moral, anterior a las normas y leyes que, en verdad, son su consecuencia. Al estado le corresponde el cuidado de la cultura dentro del marco de lo moral, donde la educación es el recurso primordial.[12]

José Rafael Bustamante (1881-1961), político liberal que ocupó diversos cargos, fue decano fundador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central en Quito. En tres escritos expuso sus ideas: "La filosofía" (1935), "Filosofía de la libertad" (1953) y "Esencia y existencia. Testamento filosófico" (edición póstuma) (Bustamante, J.R., 1981). En "La filosofía" expresa su adhesión a un modelo restringido de filosofía que sería propio de las "altas" culturas, aquellas que han dejado de lado menesteres cotidianos para "elevar" el espíritu hacia el "ocio noble". Niega, por ende, que una sociedad como la ecuatoriana haya tenido pensamiento filosófico. En "La filosofía de la libertad" y en "Esencia y existencia. Testamento filosófico" las menciones están más cerca de Bergson, Guyot y otros autores de comienzos del siglo XX que de planteamientos fenomenológico-existenciales, aunque intenta, al parecer, una descripción fenomenológica para hablar de la libertad, del yo y del mundo. La cultura no existe mientras el ser y la vida no se dejan penetrar e informar de los valores. Entiende que el ser y el valor, la vida y la norma, lo real y lo ideal son los dos elementos de la evolución humana y la historia. La libertad es libertad para ser y poder que se ejercita en su exterioridad para convertir la simple relación material en unión moral y espiritual. Rechaza el existencialismo, especialmente el de Sartre, porque retorna a la cuestión de la esencia y existencia, desarraigando al ser existencial del sustento permanente de su libertad y sus potencialidades, sumiéndolo en la nada.

---

[12] Hernán Malo Gónzalez expresa en la obra citada que no se puede negar en Moreno las influencias de José Ingenieros y Alejandro Korn.

Aurelio García (n. 1901) se doctoró en jurisprudencia por la Universidad Central, en 1927. Ocupó diversos cargos políticos, actuó en el sistema judicial, y fue decano de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central (1964-1965). En 1967 publicó en los *Anales* de su universidad, "La filosofía de las esencias de Max Scheler", escrito de carácter expositivo y altamente elogioso, con referencias a los orígenes de su pensamiento y las vinculaciones con Rudolf Euken, San Agustín, Pascal, Malebranche, Platón, Spinoza, Husserl, etc. (García, A., 1981).

Ezequiel González Más (Madrid, 1919), alumno de Dámaso Alonso, estudió letras. En París frecuentó la amistad de Sartre, A. Malraux, A. Camus y H. Matisse, entre otros, con quienes amplió su formación acerca de una estética cultural. Fue profesor de literatura en la Universidad de Guayaquil desde 1952. En 1958 se doctoró en la Universidad de Cuenca, donde dirigió su revista. Ha sido profesor también en Puerto Rico, en las sedes de Río Piedras y Mayagüez. Dirigió aquí la revista *Atenea*. En 1959 publicó el libro *Sartre y Camus, el nuevo espíritu de la literatura francesa*.

Hernán Malo González (1931-1983) realizó estudios sacerdotales en Quito, Innsbruck y Roma. Fue profesor en la Universidad Central y en la Pontificia Universidad Católica, donde fue rector (1971-1978). Enseñó filosofía antigua y ética. Su amplia formación filosófica le permitió analizar detenidamente momentos de su desarrollo, desde Ravaisson —motivo de su tesis doctoral— pasando por Kant, Hegel, Kierkegaard, la filosofía fenomenológica en toda su amplitud, Heidegger, Sartre, Marcuse, hasta el estructuralismo de Barthes, Wittgenstein, y la filosofía griega, a la luz del descubrimiento paulatino de otros modos de considerar la filosofía y otras formas de racionalidad, ejerciendo acerca de todos observaciones críticas. La elevación sobre el bagaje filosófico del que se había nutrido con reflexiones y expresión de su pensamiento contra formalismos y subjetivismos éticos, se halla condensada en su texto "Ética, sentido del mundo y humanismo" (1972). La perspectiva ética y antropológica no dejó de permear todos sus escritos, aun los referidos a temas diversos, como la universidad, la cultura, la educación, la filosofía latinoamericana y la ecuatoriana. En virtud de sus planteamientos, sus estudiosos han hablado de una "ética situacional" como culminación de su pensar, que desplaza el rigorismo de la norma hacia la consideración del hombre mismo y sus opciones situacionales, donde se juega la razón, la intuición y los impulsos (Malo González, H., 1989; VV.AA., 2006).

Aunque residente fuera de Ecuador por muchos años, es preciso tener en cuenta a Bolívar Echeverría (n. 1941). Se graduó de magíster artium en filosofía por la Freie Universität de Berlín, Alemania, en 1968. Se licenció y doctoró en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde es profesor desde 1973. Graduado también en economía en esta Universidad. Ha realizado investigaciones sobre la obra de Heidegger y Sartre, sobre *El Capital* de Marx, y sobre la Escuela de Frankfurt. Tiempo después escribió sobre la teoría de la cultura, la modernidad y el barroco latinoamericano. A propósito de nuestro tema, mencionamos: "Sartre y el marxismo" y "El humanismo del existencialismo" (Echeverría, B., 2005, 2006b, 2007).

PARAGUAY

Si bien hasta el momento no se poseen historias de la filosofía en Paraguay, es posible indicar algunos nombres de intelectuales formados filosóficamente, cuyos estudios les permitieron el conocimiento de la fenomenología y el existencialismo. Es terreno a explorar la dimensión de los escritos que efectuaron en este sentido, aunque desde el punto de vista del magisterio no caben dudas de la labor formadora que cumplieron.[13]

Juan Santiago Dávalos (1925-1973) estudió filosofía en Buenos Aires, donde fue alumno de Francisco Romero. Más tarde continuó estudios en Europa, específicamente en España y Alemania. Fue profesor visitante en la Universidad de Berlín. Lector interesado por Kant, Hegel y Heidegger, dejó ensayos de análisis de las ideas políticas de su país, en los que se destaca su interpretación de "Cecilio Báez como ideólogo" (1967) y del Dr. Francia y su época. Fue profesor en la Universidad Católica de Asunción. En el momento de su prematura muerte elaboraba una historia de las ideas es-

[13] Agradezco la colaboración de Darío Sarah, Ignacio Telesca, Patricio Dobrée, Sergio Cáceres y Guillermo Maldonado.

teticistas en Hispanoamérica, que publicó parcialmente en el periódico *La Tribuna* (Asunción) y en separatas de la revista paraguaya *Criterio*.

Lorenzo Livieres (n. 1927) se ha destacado como ensayista. Lector de filosofia en sus fuentes alemanas, su pensamiento ha sido visto como heideggeriano. Profesor en la Universidad Católica de Asunción, ha publicado sobre el distinguido escritor paraguayo Gabriel Casaccia (1907-1980) "Estudio sobre *La Babosa*" (1961). Realizó trabajos junto a Juan Santiago Dávalos acerca de las interpretaciones de la historia de Paraguay y de las lenguas de esa nación. Se ha ocupado de cuestiones de política y retórica, de literatura y de filosofía. Es autor de *Verdad filosófica y arte literario* (2005) (Livieres, L., 1961, 1969, 2005).

Adriano Irala Burgos (1928-2002) estudió en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Realizó su especialización en Estados Unidos y Lovaina, Bélgica, donde obtuvo el doctorado con la tesis "Teoría de la alienación en Marx". En Lovaina fue alumno de Paul Ricoeur y de Wilhelmus Luijpen, autor de numerosos libros sobre fenomenología existencial. Irala Burgos ha sido caracterizado como ensayista y crítico que ejerció la docencia en la Universidad Católica de Asunción. Su pensamiento podría definirse dentro de un existencialismo cristiano, de convicciones democráticas. En 1994 participó en el Congreso Encuentros sobre la tolerancia en Latinoamérica y el Caribe, realizado en Río de Janeiro, al que asistieron Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Paulo Freire, Juan Rivera Palomino, entre otros intelectuales. Fue miembro del Council for Research in Values and Philosophy, con sede en Washington, en su momento integrado por Paul Ricoeur, Hans Gadamer, Francisco Miró Quesada, Juan Carlos Scannone y otros filósofos. Dirigió *Estudios Paraguayos. Revista de la Universidad Católica de Nuestra Señora de Asunción* y *Revista del Ateneo Paraguayo*. Sus ideas estuvieron marcadas por la aspiración a una patria grande donde se realizaran todos los grupos étnicos (Irala Burgos, A., 1975, 1975b, 1992).[14]

Aunque en orden cronológico anterior, es preciso mencionar a Hugo Rodríguez Alcalá (Asunción, 1917- Buenos Aires, 2007), reconocido crítico literario, poeta, ensayista y novelista. Doctorado en Asunción (1943) y en Wisconsin, Estados Unidos (1953), fue profesor de letras durante más de tres décadas en la Universidad de California (Riverside). Autor de obra muy extensa, su interés por la filosofía lo llevó a estudiar al filósofo argentino Alejandro Korn y a cultivar la amistad con su discípulo Francisco Romero, en franca afinidad con las ideas de ambos, sobre quienes posee obra escrita frecuente, y además publicó "Existencia y destino del hombre según Ortega y Gasset y Jean-Paul Sartre" (Rodríguez Alcalá, H., 1952, 1954, 1954b, 1957, 1958, 1958b, 1959, 1960, 1961, 1963, 1963b, 1987).

Revistas posibles para una indagación: *Estudios Paraguayos*, *Revista del Ateneo Paraguayo*, *Guarania* (fundada en Asunción; publicada en Buenos Aires en 1942, y luego nuevamente en Asunción), *Cultura* (1942-1945), *Panorama* (1954-1956), *Proa; Diálogo*, *Cuadernos*, *Cuenco*, *Alcor* (nombre que toma *Cuenco* después de su segundo número), entre otras.

PERÚ

A partir de la década de los treinta comienza a aparecer la fenomenología como dirección nueva, sea por la atención prestada al pensamiento de Husserl, sea por dedicación a los que se destacan con un sello personal, aunque simpatizantes del movimiento europeo. En Perú se esperaba que esa nueva dirección contribuyera a una investigación filosófica que se sentía deficiente. En este sentido, el primer antecedente parece ser la tesis de José Antero Peralta, en 1934, titulada "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl", sobre la cual no hemos hallado más datos. Lo cierto es que la Universidad Mayor de San Marcos, foco rector de la recepción y posterior elaboración, fue el centro de acogida. La revista *Letras*, órgano de la Facultad de Letras de la universidad, nace en 1929 y aparecen allí los primeros comentarios acerca de la fenomenología, aunque el pensamiento kantiano sigue teniendo fuerte presencia en aquellos años.

En Carlos Cueto Fernandini (1913-1968) se observa el desplazamiento de un interés kantiano hacia la fenomenología en 1936, cuando estaba aun haciendo su tesis doctoral. Su campo fundamental de trabajo fue la psicolo-

[14] Aunque no hemos tenido acceso, indicamos que la *Revista Paraguaya de Sociología*, núm. 116, enero-abril de 2003, le dedicó un homenaje con diversos trabajos.

gía y la educación. Se le deben los primeros registros en *Letras,* donde tradujo un comentario de Emmanuel Levinas sobre *Ideen,* en el número seis de 1937, y en el mismo año publicó la traducción de la introducción a la *Lógica formal y trascendental* de Husserl, con la intención de que sirviera para el dictado de su pensamiento en el curso de filosofía contemporánea a su cargo. Al año siguiente, 1938, publicó ahí mismo su artículo "El naturalismo frente a la fenomenología", que examina un escrito de Husserl aparecido en la revista *Logos,* en el que Cueto asume las críticas a los fundamentos y métodos de la filosofía naturalista y enumera, siguiendo al filósofo, los aspectos fundamentales de la fenomenología. Hizo suyos los conceptos de intencionalidad de la conciencia y de vida psíquica como experiencia "con" otro. Cuando se realizó el Congreso Internacional de Filosofía en Lima (1951), presentó una ponencia titulada "La experiencia intencional", donde definió la intencionalidad como una energía mental, clave de la vida psíquica que se constituye en la experiencia con el mundo físico, social y cultural en que transcurre. Es preciso indicar, sin embargo, que no le fueron ajenas las preocupaciones metafísicas, planteadas en algunos escritos, como en *Baltasar Gracián y la idea del hombre* (1949) (Levinas, E., 1937; Husserl, E., 1937, Cueto Fernandini, C., 1938, 1951).

Alberto Wagner de Reyna (Lima, 1915-París, 2006) estudió en la Universidad Católica de Perú. Se perfeccionó en Berlín con Hartmann y en Friburgo con Heidegger. A su regreso en 1937 se doctoró en la universidad de origen con la tesis "La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación" (1938). Trabajó siempre desde un marco católico cuyo distintivo era lo teologal, con una direccionalidad prácticamente invariable. Entre sus libros, además de la publicación de la tesis, indicamos: *La filosofía en Iberoamérica* (1949); *Hacia más allá de los linderos* (1959); *Analogía y evocación* (1976) y *Pobreza y cultura. Crisis y concierto* (1982). Entre sus artículos vinculados a la fenomenología y el existencialismo están "La egología fundamental de Husserl, bases para una fundamentación de las ciencias", "La filosofía existencial", "La refutación del psicologismo en Husserl", "Dos problemas na filosofia de Heidegger", "Existencialismo y religión cristiana", "Encuesta sobre el existencialismo", "Cultura y muerte", "La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida", "La filosofía existencial de Heidegger", "Heidegger y el problema de la libertad", y "La palabra como analogía". La mención del primer libro, referido a la filosofía en Iberoamérica, la hacemos porque permite advertir su concepción de la filosofía y de la cultura occidental, entre otras cuestiones (Wagner de Reyna, A., 1938, 1938b, 1943, 1944, 1945, 1947, 1947b, 1948, 1949b, 1950, 1952, 1954b).

Aunque mayores en edad que los citados, Oscar Miró Quesada (1884-1981) y Honorio Delgado (1892-1969) publicaron obras que es preciso mencionar. La de Miró Quesada fue el texto de divulgación *Introducción a la filosofía existencialista* (1955). Delgado (1892-1969), médico dedicado a la psiquiatría pero interesado en la filosofía y lector de Jaspers, publicó en 1956 *Nicolai Hartmann y el reino del espíritu.* Ese mismo año publicó en *Mercurio Peruano* "La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista", artículo breve en el que revisa las posiciones de Hartmann, Jaspers, Scheler, Heidegger y Sartre, cuya conclusión es definidamente objetivista. Una muestra de su diagnóstico de la época y de la función de la filosofía, tal como la entendió, se halla en su ponencia "La filosofía y la crisis contemporánea". Más tarde, en colaboración con Mariano Ibérico, publicó *Psicología. Estudio metodológico del mundo anímico* (Delgado, H., 1956, 1959).[15]

Luis Felipe Alarco (n. 1913) estudió en Alemania. Su tesis fue su opúsculo publicado en 1943, *Nicolai Hartmann y la idea de la metafísica,* donde analiza el tema en el filósofo, pero advierte aspectos positivos y negativos, algo que vuelve a plantear en *Lecciones de metafísica,* en 1949. Pero no se circunscribió al pensamiento de Hartmann: mediante lecturas de Dilthey, Scheler y Heidegger, fijó su posición e hizo ver sus puntos críticos retomando la idea de la metafísica aristotélica en tanto saber de los primeros principios, sin dejar de valorar los aportes e incorporar lo que estimaba nuevo y valioso de la fenomenología. En sus escritos sobre filosofía de la educación trasunta también esa posición (Alarco, L.F., 1944, 1944b, 1947, 1951, 1954).

[15] Se trata de la ponencia presentada en el VI Congreso Interamericano de Filosofía, Buenos Aires, septiembre de 1959.

José Russo Delgado (1917-1997) enseñó en la Universidad Mayor de San Marcos y en la Universidad de San Carlos, Guatemala. Debió exiliarse durante diez años. Fue funcionario de las Naciones Unidas, pero no abandonó la filosofía. De su obra cabe mencionar el "Comentario a la *Tercera meditación cartesiana* de Husserl", escrito en 1946. Más tarde, en 1963, publicó *El hombre y la pregunta por el ser. Estudio de* Ser y tiempo *de Martin Heidegger*. Tradujo de este filósofo el artículo "Logos (Heráclito, fragmento 50)", en 1964. Su interés por Heráclito es anterior, pues en 1958 ya había escrito "Luces de Heráclito el Oscuro", en quien veía los orígenes de la cultura desarrollada en veinticinco siglos, y con el que siguió trabajando. Dejó escritos que se están editando póstumamente.

Francisco Miró Quesada (n. 1918) es un autor prolífico, distinguido en diversas áreas del conocimiento, especialmente en epistemología y lógica simbólica. Siendo un joven estudiante del Seminario de Filosofía Contemporánea, tradujo de Nicolai Hartmann la introducción a la *Ética* (1938), de quien aseguraba, en nota laudatoria, que era el más serio filósofo alemán de la hora. Expuso sobre Husserl, Heidegger, Scheler y Hartmann en *El sentido del movimiento fenomenológico,* que elaboró para un curso. Trató de precisar una perspectiva acerca de la fenomenología como conocimiento absoluto mediante el estudio de estos filósofos. Su análisis provee observaciones que le dan al texto valor personal. Efectuó el abordaje para un público con formación filosófica, pero expuesto con claridad. Al decir de Augusto Salazar Bondy, sería la primera exposición sistemática de la fenomenología en español. Ha considerado temas fenomenológico-existenciales en diversos artículos, algunos de los cuales son "Náusea, angustia y amor en la filosofía de Jean-Paul Sartre", "Zubiri y el sentido existencial de Dios", y "Hartmann y Whitehead", incluidos en *Ensayos (Ontología)* (Miró Quesada, F., 1941, 1943, 1951; Sobrevilla, D., 1992b).

Augusto Salazar Bondy (1925-1974) hizo estudios de filosofía con José Gaos en México. Se graduó de doctor en filosofía en la Universidad Mayor de San Marcos con la tesis "Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real". También estudió en Europa y fue profesor en la Universidad de San Marcos, la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y la Universidad de Kansas, en Estados Unidos. En una primera etapa sus planteamientos se orientan en una búsqueda fenomenológica de las cuestiones que trató, aunque su pensamiento posterior excede ampliamente estos marcos. Aun en sus primeros escritos no se redujo a una exégesis crítica y sistemática de un tema de inspiración husserliana, pues se apoyó en una línea de investigación propia. Entre sus obras: *Irrealidad e idealidad* (1958), *Iniciación filosófica* (1963), *Para una filosofía del valor* (1971); *La educación del hombre nuevo* y *En torno a la educación* (1976). Señalemos brevemente que en su artículo "El problema de la jerarquía axiológica" se refiere al libro de Gerhardt Funke, *Investigaciones fenomenológico-trascendentales. La subjetividad absoluta y el problema del ser,* publicado en Lima en 1957, por la Universidad de San Marcos. Indica como un hecho valioso en Funke "la vinculación esencial de fenomenología, ontología e historicidad", como desarrollos personales de quien ha "superado" la línea fenomenológica elaborada por Husserl y la valora como una propuesta sugestiva "en franco proceso creador". Un breve comentario al film *Last Tango in Paris*, que publicó en 1973, muestra la sensibilidad estética de Salazar y su lectura del amor desde un punto de vista fenomenológico-existencial (Salazar Bondy, A., 1959, 1961, 1961b, 1974).[16]

Víctor Li Carrillo (1929-1988) hizo sus estudios de bachillerato en la Universidad Mayor de San Marcos y luego se perfeccionó en las Universidades de París y Friburgo. Fue amigo de Heidegger y de Víctor Goldschmidt. Enseñó en San Marcos y en universidades venezolanas. Sus primeros intereses estuvieron orientados hacia la filosofía griega y del lenguaje, bajo la influencia de Heidegger. Luego abrió su campo de investigaciones hacia matemática, filosofía de las ciencias y los problemas de la técnica, con los aportes del estructuralismo de Foucault y Sartre, manteniendo sus propios puntos de vista. Creó en Lima la revista *Aporía* (1979-1984). Además de escribir libros y artículos, fue traductor de Heidegger y colaboró con las traducciones aparecidas en la revista *Letras Peruanas* (Li Carrillo, V., 1952, 1953, 1959, 1968, 1986, 1996).

[16] Se trata de un número en homenaje de Salazar Bondy. El artículo es reproducción del de 1973.

Otros aportes al tema: Enrique Barboza (1901-1967), quien después de cultivar el neohegelianismo en las versiones italianas, se acercó a la fenomenología y suscribió sus principales tesis acerca de fundar una ética material de los valores según Scheler y Hartmann, de acuerdo con la apreciación de Salazar Bondy. Fue autor de "Sobre el problema de la realidad" (Barboza, E., 1929), *Ensayos de filosofía actualista* (Barboza, E., 1931), *Ética* (1936), y *Metafísica* (1945). César Góngora Perea hizo su tesis de bachillerato sobre Spranger, en 1938. Presentó su tesis doctoral en la Universidad de San Marcos en 1939, acerca de "El espíritu y la vida en la filosofía de Max Scheler" (1943), donde trató los grados del ser psicofísico, la diferencia entre el hombre y el animal, cuestiones sobre los valores y la vida emocional, una comparación de Scheler con Ludwig Klages y, finalmente, la caracterización de la vida espiritual. Al editarse el libro de Walter Blumenfeld, *Sentido y sin sentido* (1949), efectuó la revisión de la traducción. Elvira Flórez Pérez se refirió a Husserl en un breve trabajo en 1942, titulado *La significación en la filosofía de Husserl*. Enrique Torres Llosa en 1945 presentó su tesis "La persona individual en la axiología moral de Max Scheler" y ha sido autor de "Consideraciones sobre la filosofía de Gabriel Marcel" (Torres Llosa, E., 1953-1955, 1960). Walter Blumenfeld publicó en los cincuenta el libro *La filosofía antropológica de Martin Buber*. Beatriz Benoit de Velazco (n. 1929) hizo su tesis en Italia en 1961, titulada *Crítica del conocimiento histórico e historicidad* (1976), publicada en Lima, y ha sido autora de escritos más breves. Nelly Festini (n. 1921) estudió en San Marcos, dedicada a estética; ha sido autora de diferentes artículos publicados en *Letras, Mar del Sur*, y otras revistas. Juan Bautista Ferro (1922-1993) fue autor de "Husserl. La filosofía como ciencia rigurosa" (1978). J. Antonio López Cornejo editó el libro *Tres puntos de la filosofía de Max Scheler: el hombre, la cultura y la sociología del saber* (1938). En esta sumaria mención aludimos también a Luis Felipe Guerra (1930-1975), con su obra *Presentación de la filosofía* (1970). Alfonso Cobián (Perú, 1936-Lovaina, 1960), que pese a su temprana muerte alcanzó a publicar textos sobre Heidegger, Jaspers, y el exitencialismo (Cobián, A., 1957, 1959).[17] José Luis Herrera Zavaleta escribió textos sobre Gabriel Marcel, Sartre, y filosofía jurídica. José Ignacio López Soria (España, 1937) posee escritos sobre Jaspers. Fernando Elguegrén Reátegui publicó en 1975 su tesis *La fenomenología de la relación sujeto-objeto en la filosofía de Edmund Husserl*. David Sobrevilla (n. 1938) posee obra con enfoque fenomenológico, según lo ha reconocido, además de haber estudiado a Heidegger (Sobrevilla, D., 1978b, 1999). Federico Camino Macedo (n. 1939) hizo su tesis doctoral sobre "El mundo de la vida en Husserl y Merleau Ponty" (1976) y traducciones. Francisco Nicoli publicó su libro *Fenomenología y ciencias humanas. Hacia una fenomenología del hombre contemporáneo* (Nicoli, F., 1989). Luis Silva Santisteban (n. 1941) ha sido autor de *La estructura de la experiencia humana* (1981) (Silva Santisteban, L.J., 1981, 2000). Teresa Arrieta de Guzmán posee un libro titulado *Sobre* El origen de la obra de arte *de Heidegger* (1991). Salomón Lerner (n. 1944), Rosemary Rizo Patrón (n. 1948), Pepi Patrón Costa (n. 1955), entre otros, son asiduos colaboradores de la revista *Areté,* cuya dirección está a cargo de Miguel Giusti (n. 1952), donde se publican artículos sobre fenomenología, especialmente. Lerner realizó su doctorado en Lovaina con la tesis "La esencia del nihilismo en el pensamiento de Martin Heidegger" (1973). Por su parte, Rizo Patrón estudió también en Lovaina, donde se doctoró con una tesis sobre Husserl. Lo propio hizo Patrón Costa, pero su tesis fue dedicada especialmente a Gadamer: "El debate Habermas-Gadamer" (1985). Igualmente se cuenta con trabajos de Cecilia Monteagudo y Carlos E. Maldonado, entre otros.

Algunas revistas de interés: *Mercurio Peruano. Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras* (1918-1931; 1938-1973; 1978), *Revista de la Universidad Católica del Perú* (1932, con anterioridad la universidad había publicado *Estudios*, entre 1928 y 1929), *Letras* (1929, Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos), *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía* (1942), *Las Moradas* (1947-1949); *Mar del Sur* (1948-1953), *Letras peruanas. Revista de Humanidades* (1951-1954; 1962-1963), *Amaru* (1967-1971, Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos), *Aporía* (1976-1984); *Areté* (1989, Pontificia Universidad Católica del Perú), entre otras publicaciones periódicas.

[17] Informa Sobrevilla que póstumamente se han publicado algunas antologías de sus escritos.

URUGUAY

En Uruguay, hacia fines de la década de los treinta, en el Instituto de Estudios Superiores de Montevideo comienzan a incorporarse la fenomenología y el existencialismo en las clases impartidas por Juan Brito del Pino, Juan Llambías de Azevedo y José Carlos Montaner. Llambías de Azevedo (1907-1972), de formación jurídica, dedicó su actividad a la filosofía del derecho; su obra más destacada es *Eidética y aporética del derecho* (1940), elaborada atendiendo a los aspectos esencialistas y objetivistas de la primera fenomenología. El pensamiento de Hartmann, desde el punto de vista metodológico, sirve de base a sus investigaciones y a sus conceptos gnoseológicos. Max Scheler es su inspirador en la teoría axiológica, por su apriorismo y objetividad de los valores, como lo expuso en *El sentido del derecho para la vida humana* (1943) y, luego, en "La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia" (1952), aunque sentando sus modos particulares de comprensión, incluso frente a Heidegger y Jaspers. A Scheler le dedicó una obra en la que abordó integralmente su pensamiento: *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*. En esta obra indica ciertas incongruencias del filósofo. Fue autor de numerosos escritos (Llambías de Azevedo, J., 1940, 1943, 1944, 1949, 1952, 1958, 1961, 1967, 1971).

La obra de Hartmann, *El pensamiento filosófico y su historia* (1944), fue motivo de estudio y traducción por parte de Aníbal del Campo, en cuya edición incluyó dos trabajos de su autoría: "La gnoseología de Hartmann" y "El método crítico". Heidegger fue también motivo de sus estudios (Hartmann, N., 1951, 1977). Por su parte, el filósofo argentino-uruguayo Manuel Arturo Claps (1920-1999), cofundador de la revista *Número* y colaborador del semanario *Marcha,* donde también publicaba Sartre, fue autor de "Nicolai Hartmann y la historia de la filosofía" (1949), "¿Qué es el hombre? La respuesta de Martin Buber" (1949b), "Albert Camus y la rebelión", entre otros trabajos (1952).

Juan Luis Segundo (m. 1996), teólogo de la liberación, estudió en sus inicios al primer Sartre y, además, sus obras de teatro. A esta etapa pertenece su libro *Existencialismo, filosofía y poesía* (1948). Más tarde, en la Sorbona, hizo su doctorado con la tesis "Berdiaeff: une reflexion chrétienne sur la personne", defendida en junio de 1961 y publicada en 1963 (Segundo, J.L., 1963). Efectuó una tesis complementaria, bajo la dirección de Paul Ricoeur: "La Cristiandad: ¿una utopía?", impresa mimeográficamente, hasta donde sabemos (1964).

Mario Silva García, después de estudiar el bergsonismo, publicó *Sobre la noción de fundamento y de principio* (1950). En 1963 dio a conocer un escrito breve titulado "El misterio del cuerpo", donde vincula a Sartre, Proust y Kafka acerca de la relación del cuerpo con las cosas. También abordó allí la experiencia de la vida por la corporalidad. A él se deben algunas reflexiones sobre Husserl, por ejemplo, en "Aspectos del problema del tiempo en la fenomenología de Husserl" (1995).

Mario Sambarino fue autor de obras donde expuso sus ideas acerca de la ética desde una fundamentación dialéctica. Sostuvo que la eticidad padece siempre de una aporeticidad esencial dado que no es posible realizar una interpretación unívoca y definitiva del comportamiento humano, tal como lo muestra el título mismo del libro *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad* (1959). En otros trabajos continuó sus líneas de pensamiento: "Sobre la imposibilidad de fundamentar filosóficamente una ética latinoamericana" (Sambarino, M., 1980) e *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina* (Sambarino, M., 1980b), donde trató cuestiones acerca de la temporalidad y la tradición; argumentó que la historicidad no viene dada por el mero pasado, sino porque así lo establece el "*ethos* social". Desde una perspectiva crítica de todo esencialismo, afirmó que es la historia la que confiere significado al tiempo, más allá de toda teoría sobre la temporalidad.

Homero Altesor ha escrito diversos trabajos en los que ha tenido en cuenta la perspectiva fenomenológico-existencial. Es autor de *Itinerario del ser en la filosofía de Occidente* (Altesor, H., 1970); *La ocultación del ser* (1974), *La nueva metafísica* (1975), *Fenomenología del cuerpo. Anatomía filosófica* (1986); *Fenomenología del deporte* (1987), y *Cosmologías de Minkowski a Merleau Ponty* (1999). Ha traducido del mismo Merleau Ponty *El ojo y el espíritu* (1975).

Indicamos también otras contribuciones: Julio Fausto Fernández, autor de *El existen-*

cialismo, ideología de un mundo en crisis (1950); Ismael San Miguel, "La dialéctica existencial de Berdiaeff" (1952); Javier Sasso, "La teoría de la culpabilidad en Heidegger" (1968), donde plantea el problema de la ética, y *Totalidad concreta y conciencia posible* (Sasso, J., 1980b). Carlos Pereda es autor de un libro crítico del heideggerismo imitativo: *Razón e incertidumbre* (Pereda, C., 1994).

VENEZUELA

Venezuela recibió el aporte de los emigrados españoles republicanos por la guerra civil y su diáspora intelectual. Eugenio Imaz, Manuel Granell y Juan David García Bacca impulsaron el estudio sistemático de la filosofía contemporánea, según nos dice Domingo Miliani (1971). La creación de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Venezuela por Mariano Picón Salas consolidará nuevos grupos de estudio, que se inician en el conocimiento del movimiento fenomenológico-existencial.

En su carácter de propulsor de estos estudios hacemos esta referencia primera: Juan David García Bacca (España, 1901-Venezuela, 1985), además de la importante labor en Venezuela, también trabajó en Ecuador, Colombia y México. Fue autor de aproximadamente setenta y ocho libros. Incursionó fundamentalmente en lógica y filosofía de la ciencia, fomentó la filosofía analítica y estudió a Marx, pero sus intereses excedieron ampliamente estos marcos. La filosofía existencial marca uno de los momentos de su pensamiento. A modo ilustrativo indicamos sus libros *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (1947) y *Existencialismo* (1962), además de escritos como "Las ideas de ser y estar; de posibilidad y de realidad en la idea del hombre en la filosofía actual" (1954) y "Comentarios a *La esencia de la poesía* de Heidegger" (1955) (García Bacca, J.D., 1961-1968, 1962, 1967, 1991).

Ernesto Mayz Vallenilla (n. 1925) realizó estudios de grado en la Universidad Central y de posgrado en las universidades de Gotinga, Friburgo y Munich. Durante esa época fue alumno de Heidegger. Obtuvo su doctorado en 1954 en la Universidad Central. Se ha dedicado fundamentalmente a problemas gnoseológicos y de filosofía de la ciencia y la técnica, bajo un enfoque fenomenológico-existencial, que ha aplicado también en interpretaciones sobre América Latina. Entre sus obras: *Fenomenología del conocimiento* (1956), *De las generaciones* (1957), *El problema de América* (1959), *Ontología del conocimiento* (1960), *El problema de la nada en Kant* (1965), *Del hombre y su alienación* (1966), *Esbozo de una crítica de la razón técnica* (1974), *Ratio técnica* (1983), *Fundamentos de la metatécnica* (1989), y *El sueño del futuro* (1989b). Es autor, además, de numerosos artículos, algunos reunidos en libros. En el primero de los libros, *Fenomenología del conocimiento,* trató el problema de la constitución del objeto según Husserl, y en *Ontología del conocimiento*, su intención fue elaborar una gnoseología ontológica, fundada en una idea metafísica del ser como anterior al conocer. En el problema de la "nada" en Kant, con una perspectiva heideggeriana trató de superar los límites de los planteamientos del filósofo para mostrar que ésa es una categoría de contenido existencial (Mayz Vallenilla, E., 1955).

Federico Riu (España, 1925-Venezuela, 1985) emigró a Venezuela en 1945. En 1949 ingresó en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central. Realizó estudios en Friburgo de Brisgovia durante dos años, donde escuchó a Heidegger y a Eugene Fink. Se ocupó de exponer el pensamiento ontológico de Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre en el libro *Ontología del siglo XX* (1966). En diversos escritos trató a Sartre, al que abordó críticamente por su intento de fundar una antropología *a priori* en el marxismo a partir de Heidegger, tema que trató en *Sartre y el marxismo*. Retomó estos aspectos y otros en *Ensayos sobre Sartre* (1968), *Tres fundamentaciones del marxismo* —exposición sobre Althusser, Luckács y Sartre—, y *Usos y abusos del concepto de alienación* (1981) (Riu, F., 1959, 1968b, 1981, 1985, 1997).

Juan Antonio Nuño Montes (España, 1927-Venezuela, 1995) llegó a Venezuela en 1947, donde se graduó en la Universidad Central en 1951. Ese mismo año realizó estudios en Cambridge y la Sorbona. En 1961 obtuvo su doctorado con una tesis acerca de Platón, dirigido por García Bacca. Estudió lógica en Suiza con I.M. Bochensky. Fue un buen conocedor de la filosofía analítica. Ayudó a la difusión de Heidegger en Venezuela, pero aportó su pensamiento crítico en diversos escritos donde

abordó también a Sartre, Hartmann, Jaspers, Merleau Ponty, Marcel, y otros filósofos en "La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía. La tarea de la destrucción de la historia de la ontología en relación con la filosofía griega" (1959-1960), donde mostró sus preferencias por el pensamiento no sistemático. Polemizó contra la filosofía de cátedra y no dudó en manifestar su cercanía con el positivismo lógico y el marxismo. Escribió aproximadamente dieciocho libros, entre los que destacamos: *Sentido de la filosofía contemporánea* (1965), *Sartre* (1971), el opúsculo *La superación de la filosofía y otros ensayos* (1972), reunión de conferencias y artículos que contiene referencias a Sartre y Buber; *Los mitos filosóficos: exposición atemporal de la filosofía* (1985) y *La veneración de las astucias: ensayos polémicos* (Nuño Montes, J.A., 1990).

Desde el marxismo han formulado críticas Eduardo Vásquez (n. 1927) y José Rafael Núñez Tenorio. El primero polemizó con Mayz Vallenilla a propósito del concepto de alienación, abordado por éste en una ponencia. La respuesta de Vásquez apareció bajo el título *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger* (1969). Analizó la polémica también Federico Riu, cuyos datos citamos en la nota correspondiente, y tradujo de Sartre el capítulo referido a las cuestiones de método de la *Crítica de la razón dialéctica*, que se publicó con el título de *Marxismo y existencialismo*. Por lo que se refiere a Núñez Tenorio, también desde una posición marxista analizó a Althusser y a Sartre en su segunda etapa, a quien vio aún demasiado sujeto a su primera etapa (Vásquez, E., 1967; Núñez Tenorio, J.R., 1976).

Alberto Rosales (n. 1931) se ha especializado en Heidegger, y sobre este filósofo realizó su tesis doctoral en Alemania, en 1966, donde fue alumno de Eugene Fink, Wilhem Szilazi, Ludwig Landgrebe y Walter Biemel. En su disertación trató el tema de la diferencia ontológica en los escritos tempranos de Heidegger. La misma fue publicada bajo el título *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heideggers* (1970). Sobre el tema de la tesis publicó fragmentos en español aparecidos en distintas revistas, pero ha ampliado sus consideraciones y ha efectuado aportaciones críticas a la idea de temporalidad en *Ser y Tiempo,* entre otros aspectos. Ha traducido de Heidegger *Schelling y la libertad humana*. También ha hecho traducciones de Gerhardt Funke y Paul Janssen. Sus áreas de interés han estado centradas en la teoría de la verdad y la teoría de la conciencia del tiempo en Heidegger, y la filosofía de Husserl en sus diversos aspectos. En 1973 fundó la *Revista Venezolana de Filosofía* (Rosales, A., 1970b, 1971, 1976, 1976-1977, 1978, 1986; Heidegger, 1996).

Gloria M. Comesaña-Santalices (n. España, 1946), si bien dedicada con frecuencia a estudios de género, filosofía política marxista y las relaciones con la filosofía neomarxista, ha trabajado la filosofía existencial en reiteradas oportunidades, desde su tesis doctoral en la Sorbona sobre "L'alterité chez Sartre et les rapports femme-homme" (1977), donde ya se advierten sus intereses en torno a las cuestiones de género. Ha estudiado la analítica del *Dasein* como ser-para-la-muerte sin negar que es un *factum,* pero le ha opuesto otros planteamientos en vínculo con Hanna Arendt y su concepto de natalidad. Su mirada sobre Sartre ha considerado incluso la obra teatral. Ha analizado también el pensamiento de María Zambrano. Es asidua colaboradora de la revista *Utopía y praxis latinoamericana,* desde su fundación en 1996, cuyo comité editorial integra (Comesaña-Santalices, G.M., 1991, 1995, 1996, 1998, 1999, 2004, 2006).

Por su parte, Juan F. Porras Rangel (n. 1929) es un autor a tener en cuenta en su *Metafísica del conocimiento y de la acción* (1976), con presentación de García Bacca, y *Lógica del sentimiento: ensayo de una antropología filosófica* (1996). También en trabajos de homenaje a Antonio Pérez Estévez, nacido en España, pero residente en Venezuela, se ha hecho referencia a su concepción de la ontología de la palabra como acto dado en un universo discursivo existencial. Es decir, una manifestación del pensar, pero también del estar y del ser individual que revela el ser en cuanto tal, junto a los otros y para los otros.

Algunas revistas de interés: *Revista Venezolana de Filosofía* (1974, Caracas, Universidad Simón Bolívar y Sociedad Venezolana de Filosofía), *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (Caracas), *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* (1996, Maracaibo, Universidad del Zulia), entre otras.

CENTROAMÉRICA

En Costa Rica la actividad filosófica que manifiesta lazos con el movimiento fenomenológico-existencial cuenta con Abelardo Bonilla (1899-1969). Hizo estudios de derecho y fue reconocido como maestro de varias generaciones. Fundó la Asociación Costarricense de Filosofía y presidió el II Congreso Interamericano de Filosofía, realizado en San José en 1961. Dedicó escritos a temas de raíz existencial, como *La crisis del humanismo,* publicado en 1934; a cuestiones estéticas suscitadas por las reflexiones de Heidegger acerca de la obra de arte, y a una visión acerca de la filosofía del derecho, tal como expuso en *Introducción a una axiología jurídica* (1956), donde retoma el tema de los valores desde la perspectiva de Scheler y Hartmann a propósito del valor justicia y del concepto de persona (Bonilla, A., 1958).

Importante labor cumplió en este país Teodoro Olarte (España, 1908-Costa Rica, 1980), con estudios en su país natal y en Costa Rica, donde enseñó psicología, metafísica y antropología filosófica. En sus tres obras principales: *Curso de psicología* (s/f); *Filosofía actual y humanismo* (1963), y *El ser y el hombre* (1974), muestra una posición filosófica existencial acerca de la idea del hombre y la existencia como acción y desarrollo para y hacia la libertad. Desde su perspectiva, la existencia se apoya en la razón, la voluntad y el ímpetu emocional. Consideró la técnica como una prolongación del poder de la inteligencia que ha hecho posible la presencia universal del hombre concreto.

Claudio Gutiérrez Carranza (n. 1930) efectuó estudios en Costa Rica, España y Estados Unidos. En la Universidad de Chicago obtuvo su doctorado en 1966. Es profesor de lógica simbólica en su país. En su primera etapa es reconocido como discípulo de Gabriel Marcel. Asumió en ese momento un concepto de filosofía siguiendo a Karl Jaspers, y en temas sociales se sintió atraído por José Ortega y Gasset. La nota característica del ser humano para Gutiérrez es el preguntar. Concibe a la filosofía como un saber bifronte: por un lado, transparente y dominador de la ciencia y, por el otro, misterioso y oscuro como el conocimiento religioso (Gutiérrez Carranza, C., 1958, 1958b, 1959).

Rafael Ángel Herra es egresado de la Universidad de Costa Rica, con estudios en la Universidad de Maguncia, Alemania. Ha prestado atención a problemas desde perspectivas existenciales y fenomenológicas, primero con lecturas de Sartre, y luego de Husserl. Ha recogido los aportes sartreanos a la psicología y, desde ésta, a la antropología. Considera la antropología como un saber integrador de los fines de la conducta humana. En su tesis doctoral trató el tema del cuerpo humano en Husserl como mediación necesaria, en su faz teórica y práctica, entre la conciencia y el mundo. En tal sentido es autor de *Sartre y los prolegómenos a la antropología* (1968) y "Unmittelbare Vermittlung der Leiblichkeit" (1972). Con posterioridad escribió "Filosofía de la falsa conciencia; falsa conciencia de la filosofía" (Herra, R.A., 1974). En la misma Costa Rica, bajo las enseñanzas de Luis Recaséns Siches y Eduardo García Máynez, la filosofía del derecho ha sido estímulo en estudiosos como Rodrigo Facio y Carlos José Gutiérrez (Nicaragua, 1927), aunque ambos expresan en sus escritos aportes personales. Esa impronta se advierte también en los escritos de Luis Lara con sus lecturas de la fenomenología y la filosofía existencial de Hartmann y Heidegger. Xavier Zubiri ha sido estudiado por María de los Ángeles Giralt (1975), Marta Jiménez (1959, 1961, 1965) y Celedonio Ramírez. Por su parte, Luis Camacho ha sido alumno de Robert Sokolowski y Hans Gadamer, pero luego ha volcado sus intereses en torno a la filosofía analítica. Álvaro Zamora ha escrito sobre la estética de Sartre (Gutiérrez, C.J., 1956, 1964; Zamora, A., 1988).

Aunque no ha efectuado publicaciones filosóficas, el matemático Olgierd Biberstein ha traducido a Heidegger en páginas publicadas en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica (para los datos consignados hemos utilizado las obras de Constantino Láscaris en sus diversas ediciones. Láscaris, C., 1970, 1974, 1983, 1989). A Helio Gallardo, nacido en Chile pero residente en este país, se deben escritos en los que ha aplicado una perspectiva fenomenológica para estudios de la cultura latinoamericana, por ejemplo en *Fenomenología del mestizo* (1993). Finalmente diremos que la obra filosófica, filológica y sobre la cultura, de Constantino Láscaris (España, 1923-Costa Rica, 1979), ha sido elaborada desde una actitud existencial.

En El Salvador, la presencia del sacerdote Ignacio Ellacuría (España, 1930-El Salvador,

1989) ha sido muy importante, aunque truncada por manos asesinas. Fue profesor y rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. En 1969 creó el Departamento de Filosofía. Efectuó aportes a la teología de la liberación y a la filosofía a partir de la formación que había recibido de Xavier Zubiri y del contacto estrecho con él. En su tesis doctoral, dirigida por Zubiri mismo y defendida en la Universidad Complutense de Madrid, en 1965, abordó el tema "Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri". Desempeñó en El Salvador su labor pastoral y el magisterio. Sus obras filosóficas —publicadas póstumamente—, permiten apreciar el desarrollo de su pensamiento, en el que el diálogo es también, naturalmente, con la fenomenología y el existencialismo.[18] En la Universidad Centroamericana de El Salvador y Nicaragua, el Seminario Zubiri-Ellacuría ha hecho contribuciones en la línea de pensamiento derivada de ambos, y de la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo y otras expresiones contemporáneas. En tesis doctorales se han abordado no sólo las ideas de Zubiri y Ellacuría, sino también las de Juan David García Bacca y María Zambrano, entre otros temas. En parte fuera de El Salvador, han ejercido la docencia y han efectuado escritos Francisco Peccorini y José Mata Gavidia. Peccorini, sacerdote de formación tomista, pero abierto a la filosofía de Marcel, Hiedegger y Sartre, ha sido autor de libros como *Gabriel Marcel: la "razón de ser" en la participación* (1959) y *El hombre en perspectiva ontológica* (1963). En cuanto a Mata Gavidia, su actividad docente y de investigación la ha realizado en Guatemala. Ha escrito trabajos historiográficos y de didáctica filosófica, con fuerte influencia heideggeriana en estos últimos, según las referencias de Constantino Láscaris (Mata Gavidia, J., 1967).

Figura gravitante dentro del campo de las Humanidades en Guatemala fue Juan José Arévalo Bermejo (1904-1990), con estudios en su país y en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, donde obtuvo su doctorado en filosofía y ciencias de la educación, en 1934. En este país perteneció al círculo de intelectuales reunidos en torno a Alejandro Korn y Francisco Romero. Ejerció la docencia en diversas universidades argentinas antes de ser presidente de su país, entre los años 1945 y 1951. Impulsó la educación en todos los niveles y la reorganización universitaria en la Universidad de San Carlos, donde se fundó la Facultad de Humanidades, en 1945. Comenzó en ese momento en Guatemala la enseñanza de la filosofía más contemporánea, con la fenomenología de Husserl, la filosofía de Heidegger, Jaspers, Kierkegaard y el existencialismo de Sartre. Con la formación que ya poseía, más la que adquirió en Argentina, Arévalo se adhirió a una filosofía de los valores que ayudó a forjar lo que llamó "socialismo espiritual". Consideró que todo conocimiento se da dentro de la intimidad de la conciencia bajo la forma de captación, lo que denominó descriptivamente "endósmosis". Interesa destacar entre sus escritos "La filosofía de los valores en la pedagogía" y la compilación de sus ensayos *Escritos pedagógicos y filosóficos* (Arévalo Bermejo, J.J., 1939, 1945).

En una línea de pensamiento semejante se encuentra José Rölz Bennett (1918-1972), primer decano al crearse la Facultad de Humanidades. Su formación provenía del campo del derecho. En "Ensayo de definición de la universidad" reflexionó utilizando el método fenomenológico de Husserl para la descripción de lo que entendió como esencia de la universidad, y los aportes de Hartmann respecto de las tres etapas de toda tarea filosófica. Sus escritos se refieren al campo del derecho y de la educación. Fue autor de "Indicaciones sobre la filosofía de Edmundo Husserl" (Rölz Bennett, J., 1942, 1950). Cabe asimismo la mención de Enrique Muñoz Meany, dedicado al derecho internacional privado y autor de *El hombre y la encrucijada,* textos políticos en defensa de las ideas democráticas, y Vicente Díaz Samayoa (Muñoz Meany, E., 1950).

Visitantes que dictaron cursos y conferencias en Guatemala durante estos años fueron Luis Recaséns Siches, Juan David García Bacca, Juan Roura-Parella y Alfonso Reyes. Por otra parte, labor intensa cumplieron en la Universidad de San Carlos profesores extranjeros empapados de las mismas ideas filosóficas, como el peruano José Russo Delgado

[18] Ellacuría, I., 1990, 1996 —incluye escritos de 1956 a 1968—; 1999 —reúne escritos entre 1964 y 1976, entrevistas con Zubiri, y la correspondencia entre ambos de 1963 a 1970. Según advertencia de los editores, se ha publicado allí un extracto de la tesis doctoral que posiblemente sea el documento que Ellacuría hizo para la defensa—; 2001 —trabajos elaborados entre 1974 y 1989. De la ya abundante bibliografía que se ha escrito sobre Ellacuría, véase Samour, H., 2003.

(1917-1997) y el pedagogo argentino Juan Mantovani (1890-1961). El primero publicó en Guatemala algunas obras, como *Varona, el humanista y el hombre*, *Sentido ontológico de la paz* y *Universidad, humanidades y humanismo* (Russo Delgado, J., 1950, 1953, 1953b).

Nacido en Nicaragua, José de Jesús Martínez (n. 1928) se doctoró en filosofía por la Universidad de Madrid y ha ejercido la docencia en la Universidad de Panamá. Trasunta en sus escritos una actitud existencial de hondo pesimismo, de lo cual son una muestra sus obras teatrales *Caifás*, *Juicio final* y *Aquí, ahora* (Martínez, J.J., 1961, 1962, 1963). Por su parte, Alejandro Serrano Caldera (Masaya, Nicaragua, 1938), si bien ha trabajado desde una recuperación del pensamiento de Hegel y Marx para pensar los problemas de su país y de América Latina, ha estado abierto al diálogo con la filosofía en toda su historia y ha valorado positivamente los aportes de la fenomenología y el existencialismo. Su larga experiencia académica, política y jurídica le lleva a retomar, desde una mirada actual, los estudios de Meinong, Lotze, Brentano, Husserl, Scheler, Hartmann, Ayer, Carnap, Russell y Nietzsche, para una relación fuerte entre axiología y ética. Además de sus numerosos libros, es autor de artículos más breves, como "El filósofo ante el reto de una nueva ética. En torno a Hegel y Zubiri" (Serrano Caldera, A., 1993, 1994, 1995, 1996, 2004, 2006). Además, son nombres a tener en cuenta en este país por sentirse reconocidos ante algunas ideas fenomenológico-existenciales: Pablo Kraudi, Erwin Silva, Aura Violeta Aldana, Ricardo Pasos y Juan Bosco Cuadra.

En Panamá la cuestión del ser nacional ha preocupado hondamente a sus intelectuales, entre los cuales valen algunas menciones por el tratamiento dado al problema, en el que se reconoce una formación fenomenológico-existencial: Diego Domínguez e Isaías García. Domínguez (n. 1915) se doctoró en filosofía por la Universidad de Madrid. Ejerció la docencia en la Universidad de Panamá y fue uno de los principales impulsores de la enseñanza filosófica en su país. El autoconocimiento de lo panameño —la panameñidad— ocupó gran parte de sus preocupaciones, abordado mediante un enfoque fenomenológico guidado por preguntas existenciales. Centro de esos planteos fue una filosofía de la educación y una teoría moral que sirviese a la constitución de la ciudadanía (Domínguez, D., 1952, 1963, 1963b). En cuanto a Isaías García (m. 1967), realizó estudios universitarios en su país y luego en Madrid. Dentro de esas mismas inquietudes y bajo el impulso impreso por Domínguez a los estudios filosóficos, buscó la esencia de lo panameño al margen del acontecer histórico, mediante un método descriptivo que puede asumirse en una dirección fenomenológica (García, I., 1956, 1951).

MÉXICO

En México cumplió papel importante para la difusión de la filosofía de Husserl y el movimiento fenomenológico la *Revista de Occidente* y la publicación en español de *Investigaciones lógicas*, como de otras obras que ofrecieron una exposición de dicho movimiento. Según Leopoldo Zea, "La fenomenología influye casi en la totalidad de los estudiosos de la filosofía en México, los cuales la aprovechan para justificar o potenciar las diversas actitudes que han tomado" (Zea, L., 1955). Más tarde sucederá lo propio con la filosofía existencial.

Antonio Caso (1883-1946), autodidacto en filosofía y graduado en derecho, fue maestro de juventudes. Antes que los "trasterrados" llegaran a México, ya tenía una importante obra cuando se refirió a la fenomenología en dos escritos: *El acto ideatorio (Las esencias y los valores)* y *La filosofía de Husserl,* ambos de 1934, luego reunidos en *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl,* aparecido en 1946, donde añadió dos nuevos textos: "La evolución de la fenomenología" y "Husserl y la filosofía inglesa". Aunque se ha indicado que su conocimiento del fundador de la fenomenología fue muy limitado y circunscrito, importa destacar que se interesó por aspectos que desde su marco conceptual eran dignos de incorporar, tanto en la superación del positivismo y del psicologismo como en la ideación de las esencias. En *Positivismo, neopositivismo y fenomenología,* obra de 1941, recupera la fenomenología como apoyo crítico para plantear sus propios puntos de vista. Igualmente en la segunda edición de su libro *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* publicado en 1943, el capítulo "El intuicionismo y la teoría económica del conocimiento" es indicativo de su posición y recuperación de la fenomenología. Escribió además en artículos

diversas referencias a la obra de Husserl, de acuerdo con lo que se conocía hasta el momento (Caso, A., 1934, 1934b).[19]

Dos discípulos de Caso, José Romano Muñoz (1893-1967) y Adalberto García de Mendoza (1901-1965), se interesaron por la fenomenología, sobre la que expusieron en años previos al mismo Caso, según testimonio de Antonio Zirión. Romano Muñoz escribió *El secreto del bien y del mal. Ética valorativa* (1938), un libro sencillo dedicado a los alumnos de la Escuela Nacional Preparatoria, donde atendió al pensamiento de Scheler y Hartmann, con horizonte en la filosofía existencial. Esta obra la amplió y corrigió en su segunda edición de 1943, al tener en cuenta la aparición de *Ser y tiempo* y *Qué es metafísica*. Básicamente sostuvo que el conocimiento del valor es el secreto del bien y del mal, como lo anticipa en el título. En su conjunto la obra explica cómo el deber ser se halla referido a un valor determinado que el sujeto ha de realizar. Fue la primera exposición completa y sistemática de la ética material de los valores publicada en México, según dice Eduardo García Máynez en su prólogo. Más tarde trabajó sobre el existencialismo, tal como puede verse en "El existencialismo a la luz del buen sentido filosófico", y en su tesis doctoral, de título homónimo, publicada como libro en 1952. Estudió en la misma los fundamentos ontológicos y metafísicos del existencialismo de Heidegger y Sartre, con sus derivaciones críticas en los planos religioso y ético. Al año siguiente dio a conocer *Hacia una filosofía existencial (al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica)*, donde asume una posición existencial, pero crítica, como en el caso anterior, por los aspectos nihilistas que cree advertir. En ese sentido, propuso un regreso a los valores tradicionales (Romano Muñoz, J., 1953).

Adalberto García de Mendoza ha sido considerado por Juan Hernández Luna el introductor de la filosofía neokantiana en México (Hernández Luna, J., 1948). Sin embargo, su especialización en Alemania, en la década de 1920, le permitió estudiar la fenomenología, aunque la bibliografía informa que no se sabe bien con quién. Obtuvo su doctorado con una tesis publicada en México bajo el título "La dirección racionalista ontológica en la epistemología" (1928), donde tuvo en cuenta a Scheler. Más tarde publicó el libro *Lógica,* en dos volúmenes, donde remitió a distintas corrientes, incluyendo la fenomenológica (1932). En ella aludió por primera vez en su país a *Formale und transzendentale Logik* (1929), de Husserl. En sus cursos, dictados en la década de los treinta, se explayó largamente sobre la fenomenología (García de Mendoza, A., 1928, 1932).

Samuel Ramos (1897-1959), discípulo de Caso y miembro del llamado grupo Los Contemporáneos, por la revista *Contemporáneos* que ayudó a fundar, fue formado en la tradición espiritualista bajo lecturas de la fenomenología y la filosofía alemana expresada por Dilthey, Scheler, Hartmann y Heidegger, según se aprecia en sus obras *Hacia un nuevo humanismo. Panorama de una antropología filosófica* y *Filosofía de la vida artística*. Sin embargo, es fácilmente distinguible en él la presencia de José Ortega y Gasset y George Simmel, además del psicólogo Alfred Adler, por mención expresa y utilización de su caracterología, en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Hacia el final de sus días publicó "Concepto y métodos de la metafísica de Heidegger" (Ramos, S., 1934, 1940, 1950, 1958, 1963).

Eduardo García Máynez (1908-1993), importante figura en filosofía del derecho, lógica jurídica y ética, fue alumno de Caso y perfeccionó sus estudios en Alemania con Nicolai Hartmann y en Austria con Alfred Verdross. Por su iniciativa se creó el Centro de Estudios Filosóficos y la Revista *Filosofía y Letras,* en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde ocupó también cargos jerárquicos. Junto a Eduardo Nicol fundó más tarde *Diánoia*. Además de escribir sobre ética e introducción a los estudios jurídicos, expuso su propia elaboración en *Introducción a la lógica*, *Ontología formal del derecho* y *Lógica del juicio jurídico*. Concibió una lógica de los juicios jurídicos basados en la normatividad, sintetizada en lo que denominó una "axiomática jurídica", que fue un capítulo de la "axiomática valorativa". En *El problema de la objetividad de los valores* reunió diez conferencias, en seis de las cuales expuso el objetivismo axiológico de Nicolai Hartmann. También se inspiró en Brentano, Husserl, Phänder y Scheler, pero su formación y sus lecturas fueron muy ricas como para

[19] La obra de Caso ha sido estudiada en profundidad por diversos autores mexicanos. Véase Krauze de Kolteniuk, R., 1959, 1990; VV.AA., 1947; Cardiel Reyes, R., 1986, y Zirión Quijano, A., 2001.

sintetizarlas en estos nombres, además de que escribió intesamente (García Máynez, E., 1969, 1940).[20]

Joaquín Xirau (España, 1895-México, 1946) publicó una obra de gran difusión en América Latina: *La filosofía de Husserl,* escrita con claridad y a modo de introducción a la fenomenología del maestro, publicada en 1941, donde tuvo en cuenta las *Investigaciones lógicas,* el primer tomo de *Ideas,* y las *Meditaciones cartesianas.* Al reeditarse la obra se incluyó un apéndice de Carlos Ludovico Ceriotto, entonces profesor en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Tradujo de August Messer (1867-1937) *Weltanschauung und Erziehung.* Fue autor además de otras obras: *El sentido de la verdad*, *Amor y mundo*, *Lo fugaz y lo eterno*, y "Dimensión del tiempo", donde criticó la concepción existencialista del tiempo (Xirau, J., 1927, 1940, 1941, 1941b, 1946, 1999). Otro emigrado, Juan Roura-Parella (España, 1897), publicó, hacia la década de los cincuenta, un pequeño libro de antropología filosófica titulado *Tema y variaciones de la personalidad,* donde trató el tema de la persona, la identidad, la esencia, el alma y el cuerpo, y la libertad, entre otras cuestiones, con apelaciones a la fenomenología de Scheler y de Hartmann, por mencionar las principales fuentes (Roura-Parella J., 1950).

José Gaos (España, 1900-México, 1969) fue figura importantísima para el cultivo de la dirección fenomenológico-existencial en América Latina en general y México en particular. Cuando llegó al país tenía una aquilatada trayectoria en Madrid. Su tesis doctoral versó sobre la crítica del psicologismo en Husserl y poseía, además, un trabajo de prueba de oposición de cátedra titulado "Introducción a la fenomenología". Ambos escritos fueron luego publicados conjuntamente en 1962 en México. Su labor de traductor del pensamiento germánico y sus fuentes dentro de la fenomenología y el existencialismo fue sorprendente por la cantidad y enjundia de los textos, pero además fue un escritor incansable, cuyo testimonio es la edición de las *Obras completas,* encarada hace años por la Universidad Nacional Autónoma de México, sin eludir la mención de su gran tarea como propulsor de los estudios filosóficos y del americanismo surgido de sus discípulos (Yamuni Tabush, V., 1980, 1989).

David García Bacca (España, 1901-Venezuela, 1992) residió algunos años en México, donde cumplió tareas docentes y de investigación, antes de radicarse en Venezuela, en 1947. Durante su estadía en aquel país enseñó y escribió acerca de la fenomenología y el existencialismo, con estilo literario e irónico, según nos informa la bibliografía (Zirión Quijano, A., 2000). Sobre su labor en Venezuela, hacemos referencia en el apartado referido a este país.

Luis Recaséns Siches (Guatemala, 1903-México, 1977) emigró hacia España, donde fue docente. Luego se instaló en 1937 en México. En 1938 dictó un curso titulado "Metafísica de la vida", en el que planteó sus ideas bajo consideraciones fenomenológicas. Su amplia obra ha estado centrada en la filosofía del derecho, dentro de la cual ha tenido en cuenta la filosofía de los valores de Scheler y Hartmann, pero también el pensamiento de Ortega y Gasset. En una brevísima mención de sus obras, recordamos: *Los temas de la filosofía del derecho en perspectiva histórica y visión de futuro* (1934), *Vida humana, sociedad y derecho. Fundamentación de la filosofía del derecho* (1940), *Lecciones de sociología* (1948), *Tratado general de filosofía del derecho* (1959), *Introducción al estudio del derecho* (1970), y *Filosofía jurídica* (1979).

Eduardo Nicol (España, 1907-México, 1990) fue otra connotada personalidad dentro de la filosofía en México, con escritos importantes en una línea afín a la fenomenología. Poco después de llegar al país publicó *Psicología de las situaciones vitales* (Nicol, E., 1941), obra en la cual consideró las situaciones vitales como conceptos básicos de la existencia humana, donde ancla su pensamiento en distintos autores, aunque no en Heidegger y Sartre, pero el enfoque es próximo a la filosofía existencial. Poco después publicó *Idea del hombre* (1946), donde aludió a la temporalidad del ser humano y vinculó el concepto del hombre individual en sus lazos con el concepto de comunidad. En 1950 dio a conocer *Historicismo y existencialismo, la temporalidad del ser y la razón,* obra en la que realizó una crítica a ambas líneas de pensamiento. *Vocación humana* (1953) es una meditación sobre la libertad como elección racional del ser humano. *Metafísica de la expresión* (1957) marca una síntesis

[20] En general, sus obras han tenido múltiples ediciones.

de estas elaboraciones. Obras posteriores han sido: *Principios de la ciencia* (1965), *La primera teoría de la praxis* (1978) y *Crítica de la razón simbólica* (1982).

Manuel Cabrera (n. 1913) fue alumno de Caso y en esas cátedras se interesó por la fenomenología. Hizo su tesis doctoral en la Sorbona, luego publicada como opúsculo: *Los supuestos del idealismo fenomenológico* (1940). Indagó los supuestos sociológicos, históricos y culturales de la fenomenología. Situada en la temporalidad, considera que la fenomenología es expresión de la crisis y declinación del mundo moderno, la agonía de una época que comenzó con Descartes y culminaría en el pesimismo individualista y solipsista del siglo xx. Cabrera advierte en la filosofía de Husserl una manifestación de la "descomposición del individualismo social". Estas apreciaciones Cabrera las extendió también a Heidegger y Sartre como partes de una historia trágica de la humanidad, tema que reiteró en su artículo "El hombre moderno y su conciencia política", análisis de la crisis del hombre moderno y el fenómeno de la sociedad de masas.

Adolfo Menéndez y Samará (1908-1953) fue discípulo de Caso. Realizó estudios de abogacía y se doctoró en filosofía en 1937. En algunos de sus escritos se expresa bajo la dirección fenomenológico-existencial, pero sus últimas publicaciones acusan un interés místico y religioso. Desde sus años juveniles hasta su muerte dejó un número importante de libros: *La estética y su método dialéctico* (1937), *La estética y sus relaciones. Ensayo de historia* (1937b), *Dos ensayos sobre Heidegger* (1939), *Fanatismo y misticismo (su valor social) y otros ensayos* (1940), *Iniciación en la filosofía* (1943), *Menester y precisión del ser* (1946), *Manual de introducción a la filosofía* (1947), y *Esquema de un ideario* (1951).

Robert S. Hartman (1910-1972) nació en Alemania, pero desde 1956 se radicó en México. Encaró fundamentalmente aspectos concernientes a ética y teoría de los valores, en los que incluyó el tratamiento dado por la fenomenología, entre otras expresiones, como puede apreciarse en su libro *El conocimiento del bien. Crítica de la razón axiológica*; en el opúsculo *Términos fundamentales en ética,* y en trabajos más breves: "El conocimiento del valor: teoría de los valores a mediados del siglo xx" y "La producción de valor: un marco para la teleología científica". Este último en el proceso de valoración en Hartmann y la relación entre ética y temporalidad (Hartman, R.S., 1958, 1965, 1968, 1972).

Jorge Portilla (1919-1963) estudió en la Universidad Nacional Autónoma de México. Perteneció al grupo Hiperión en su primera época, liderado por Leopoldo Zea, preocupado por "lo mexicano". Portilla trabajó bajo preguntas existenciales y un enfoque fenomenológico con fines morales al tratar los caracteres del mexicano, un ser carente de valores, lo que llama "relajo". En tal sentido, su obra más conocida es *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, pero también fue autor del artículo "Significación actual de la fenomenología" (Portilla, J., 1966, 1989).

Emilio Uranga (1921-1988) fue igualmente discípulo de Gaos y perteneció al grupo Hiperión. Sobre él se dejan sentir la fenomenología y el existencialismo francés, especialmente de Merleau-Ponty, de quien tradujo *Fenomenología de la percepción.* Desde categorías ontológicas elaboró *Análisis del ser del mexicano*, con ideas provenientes de Husserl y Heidegger, para hablar de la inferioridad del mexicano, quien se realizaría sólo a nivel superficial y meramente como accidente. Su obra *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal* es un ensayo donde se refiere a Husserl. En "Martin Heidegger y la filosofía de la cultura", de 1949, toma conceptos de la obra del filósofo *La esencia del fundamento* (Uranga, E., 1949, 1954, 1976, 1977, 1983).

Luis Villoro (España, 1922), dentro de las inquietudes del grupo Hiperión, hizo su tesis doctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1963, sobre el tema *Los grandes momentos del indigenismo en México.* La obra analiza el tema mediante conceptos provenientes de Hegel, Kierkegaard y Sartre, para situar los modos de comprensión del indígena. De su interés por la fenomonología surgió la traducción que hizo de la *Lógica* de Husserl. También ha sido traductor de obras de Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau Ponty y Emmanuel Levinas. Antes de incursionar en sus trabajos bajo otras líneas filosóficas, reunió artículos acerca de Husserl en un pequeño volumen titulado *Estudios sobre Husserl* (Villoro, L., 1950, 1962, 1975).

Fernando Salmerón (1925-1997) obtuvo su doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México con la tesis "El ser ideal en

tres filósofos contemporáneos: Husserl, Hartmann y Heidegger" (1965). Fue autor de trabajos donde abordó también cuestiones acerca del lenguaje y el significado en Heidegger y otros temas, además de analizar el pensamiento de Gaos en forma detenida. Citamos: "El ser ideal en las *Investigaciones lógicas* de Husserl", "Lenguaje y significado en *El Ser y el Tiempo* de Heidegger", "José Gaos y su idea de la filosofía", y "La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía" (Salmerón, F., 1966, 1968, 1969, 1974). En la exposición sobre Heidegger se refirió también a Husserl y trató las cuestiones del lenguaje y el significado dentro del plano de la ontología y de la estructura del *Dasein* para emitir un juicio negativo sobre el primero en cuanto al desarrollo de la lógica, la semántica y la sintaxis. Por su parte, Alejandro Rossi (Italia, 1932), filósofo analítico, ha escrito "Sentido y sinsentido en las *Investigaciones lógicas*" y *Lenguaje y significado* (Rossi, A., 1969). Obra compuesta de cinco estudios sobre cuestiones de semántica del "sentido" y "sinsentido" en Husserl y otros filósofos.

Ricardo Guerra (1927-2007) fue discípulo de Gaos, Xirau y Nicol. Formó parte del grupo Hiperión. Se doctoró en París bajo la dirección de Jean Hyppolite con la tesis "Le problème du corps dans la tradition philosophique française", en 1956. Fue allí también alumno de Merleau Ponty. En Alemania asistió a los cursos de Hugo Friedrich, Eugen Fink y Heidegger. Tradujo de André de Muralt *La idea de la fenomenología.* Fue autor de ensayos breves en los que abordó cuestiones fenomenológico-existenciales, y de *Filosofía y fin de siglo* (Guerra, R., 1966; Muralt, A. de, 1963).

Antonio Zirión Quijano (n. 1950), perteneciente a las promociones más actuales, trabaja en la línea fenomenológica. En 1981 escribió con Ana Rosa Pérez Ransanz *La muerte en el pensamiento de Albert Camus,* tema que ya había abordado para su licenciatura en 1979. En su tesis de maestría elaboró un "Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos", presentada en 1990. Ha sido traductor y editor de Edmund Husserl. En su compilación *Actualidad de Husserl* escribió él mismo, además de Eduardo Nicol, Ricardo Guerra, Manuel Cabrera, Ramón Xirau, Luis Eduardo González, e incluyó artículos de J.N. Mohanty y Karl Schuhmann. Su tesis doctoral, publicada en 2003, versó acerca de la fenomenología en México. Asimismo, formó el Círculo Latinoamericano de Fenomenología desde 1999, con una página web (Husserl, 1988, 1990; Zirión Quijano, A., 1989, 1999, 2000, 2001, 2003).

Otros autores que pueden ser de interés: Miguel Ángel Cevallos (1896-1973) posee enfoque existencialista; por ejemplo, en su autobiografía *Un hombre perdido en el universo* (1954), con un prólogo de Gaos; Alfonso Reyes (1889-1959), en su obra *El deslinde* (Reyes, A., 1944), ofrece aspectos de la fenomenología; Oswaldo Robles (1905-1956), desde una posición tomista, analizó el existencialismo; Francisco Larroyo (1908-1981), máximo representante del neokantismo en México, escribió y mantuvo polémicas a propósito de la fenomenología, el existencialismo y otras direcciones filosóficas (Larroyo, F., 1951). El sacerdote José Sánchez Villaseñor (1911-1961), en su *Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre,* dedicó el libro a refutar y denostar al filósofo a partir de sus célebres obras *El ser y la nada* y *El existencialismo es un humanismo,* como síntomas del declinar de la cultura occidental (Sánchez Villaseñor, J., 1945, 1950). Agustín Basave Fernández (n. 1923) ha escrito igualmente sobre el existencialismo desde una perspectiva católica (Basave Fernández, A., 1958). Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008) realizó su tesis de maestría con el tema "El problema de la comunidad: *El ser y El Tiempo* de Heidegger", en 1955, presentada en la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue autor de artículos sobre Heidegger y ha publicó el libro *Acoso a Heidegger* (Sánchez McGregor, J., 1951, 1969). Ramón Xirau (España, 1924), hijo de Joaquín Xirau, se ha interesado por la unión entre filosofía, poesía y religión. Realizó estudios en México y en la Sorbona. Fundó la revista *Diálogos* en El Colegio de México, que dirigió entre 1964 y 1985. Escribió en colaboración con Erich Fromm, *The Nature of Man.*, entre otras obras,: *Innatismo: de ideas y no ideas: cinco ensayos de filosofía contemporánea*, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, y *Cuatro filósofos y lo sagrado: Teilhard de Chardin, Heidegger, Wittgenstein, Simone Weil* (Xirau, R., 1968, 1974, 1975, 1986). José Rubén Sanabria escribió obras y escritos breves, interesado fundamentalmente por cuestiones antropológicas y metafísicas, como se puede apreciar en *Filosofía del hombre* (1977, 1989, 2000). Wonfilio Trejo (1927-1987), discípulo de Villoro, abordó la *Lebenswelt* y la doc-

trina axiológica de Husserl en su obra *¿Axiología sin conocimiento?* (Trejo. W., 1962, 1976). Arturo Rico Bovio (n. 1944) ha escrito,, entre otras obras,, temas de interés en *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad* (Rico Bovio, A., 1990, 1991, 1999). Jorge Martínez Contreras, doctor en filosofía por la Sorbona, ha estudiado la antropología sartreana en su tesis defendida en 1980 y publicada bajo el título *Sartre. La filosofía del hombre* (Martínez Contreras, J., 1985). José Luis Barrios es autor de ensayos de crítica cultural (Barrios, J.L., 2004), y Hugo Padilla ha trabajado a Husserl desde la década de 1960. Recientemente ha publicado *Ideas axiológicas en las primeras obras de Husserl* (Padilla, H., 2006).

Algunas revistas de interés: *Filosofía y Letras* (1941, revista trimestral de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM)*; Logos*, *Diánoia* (Anuario del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM), *Revista de Filosofía*, *Espacios*, *Diálogos* (1964, El Colegio de México), *Theoria*, *Signos Filosóficos*, *Cuadernos Americanos* (fundada en 1942, actual publicación del CIALC, ex Centro coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM), *Analogía,* entre otras.

CARIBE INSULAR HISPANO

Cuba

En Cuba la fenomenología y el existencialismo —cuyo desarrollo se extiende hasta la emergencia de la revolución en 1959— tuvo un activo grupo de intelectuales, quienes se expresaron a través de la Sociedad Cubana de Filosofía. Jorge Mañach (Cuba, 1898-Puerto Rico, 1961) fue la más destacada figura por sus obras y su participación en diversos periódicos y revistas, como *El Diario de la Marina, Avance Social* y *Bohemia,* entre otros. Autor de *Glosario* (1924), *La crisis de la alta cultura en Cuba* (1925), *Utilitarismo y cultura* (1927), *Indagación del choteo* (1928), *Martí, el Apóstol* (1933), *El ABC ante el régimen semiparlamentario* (1942), *Historia de la filosofía* (1947), *Para una filosofía de la vida y otros ensayos* (1951), *El sentido trágico de la Numancia* (1959), etc. En 1970 se publicó póstumamente *La teoría de la frontera.* En sus escritos hizo expreso el deseo de alcanzar puntos de vista personales en los que conjugó los aportes del vitalismo de José Ortega y Gasset, el existencialismo de Heidegger y Jaspers, y aspectos de Nietzsche y Bergson. Si bien sus análisis ponen el acento en la personalidad individual, contienen también referencias a la dimensión social del ser humano. Esta perspectiva de advierte sobre todo en su concepto del valor como una "relación", posición que evita los extremos, tanto del subjetivismo como del objetivismo puros: los valores son "modos de relación, puentes tendidos entre alguien y algo, entre un yo y una cualidad que ese yo aprecia" (Mañach, J., 1951). El carácter de "puentes tendidos" establece que los valores son creaciones humanas que constituyen la base misma de la conducta. Su pensamiento se apoya en lo que llamó "filosofía del condicionalismo", que ayuda a comprender lo señalado y al mismo tiempo nos indica su idea de la libertad (*ibid*., pp. 49-50). Su *Indagación del choteo* fue, quizá, la primera aplicación del método fenomenológico para estudios de la cultura cubana, libro que le valió amplia repercusión como autor.

Voz importante del existencialismo ha sido Humberto Piñera Llera (Cuba, 1911-Estados Unidos, 1986), quien tuvo igualmente destacada actuación en la Sociedad Cubana de Filosofía, en la *Revista Cubana de Filosofía* y en el Instituto de Filosofía. Fue traductor de textos breves de Heidegger y lo propio hizo con la obra de Alfred Stern *La filosofía de los valores: panorama de las tendencias actuales en Alemania* (Stern, A., 1944). Tempranamente comenzó a escribir artículos sobre la filosofía existencial y expuso sus ideas en libros, como *Filosofía de la vida y filosofía existencial* (1952), *La filosofía en la crisis del mundo contemporáneo* (1952), *Lógica* (1952), *Introducción a la filosofía* (1954), y *Panorama histórico de la filosofía cubana* (1960). Mencionamos tres artículos de interés: "El legado bibliográfico de Husserl", "La posición de Sartre en la filosofía existencial" y "Nicolai Hartmann y su crítica del formalismo ético de Kant" aparecidos en la *Revista Cubana de Filosofía* en la década de los cuarenta. Consideró su libro *Apuntes de una filosofía* (1957) como el compendio en el que se puede discernir su propio pensamiento a pesar de la heterogeneidad del escrito. Póstumamente se publicó *Sartre y su idea de la libertad* (1989). Sostuvo que "la existencia es algo que no somos nosotros mismos, sino otras cosas u objetos que se nos oponen y nos hacen resistencia" (Piñera Llera, H., 1954b). Esta idea lo lleva a sostener

la radical soledad en la que se encuentra el ser humano, del que no es posible hablar en términos conceptuales definitivos porque el hombre es lo que hace en su derrotero (Piñera Llera, H., 1952). Concibió la filosofía como una constante problematización guiada por un movimiento interno de cuestionamientos (*ibid*., p. 85).

Rafael García Bárcena (1917-1961) fue una figura ampliamente conocida que enseñó en la Universidad de La Habana y además tuvo actividad política. En 1946 fundó la Sociedad Cubana de Filosofía y dirigió su revista hasta 1952. Su conocimiento de la filosofía europea y latinoamericana le permitió abordar distintos temas, siempre sobre el trasfondo explícito de una persona religiosa, que tuvo su norte en la idea de Dios como plenitud de la existencia del hombre. Mantuvo una concepción estructuralista del mundo en su evolución, pero entrelazada con la idea creacionista. Se estima que en sus obras hay una línea del humanismo cristiano que se articula con categorías provenientes de la fenomenología. Entre ellas hay que señalar: *Individualización de la ética* (1939), *Esquema de un correlato antropológico en la jerarquía de los valores* (1943), *Estructura de la estructura. Esquema para una filosofía de la estructura* (1948), *¿A dónde va el mundo orgánico?* (1953), y *Redescubrimiento de Dios (Una filosofía de la religión)* (1956) (García Bárcena, R., 1939, 1943, 1948, 1953, 1956).

Las hermanas Mercedes (Cuba, 1904-Estados Unidos, 1997) y Rosaura (n. 1910) García Tudurí realizaron sus estudios en la Universidad de La Habana. Ambas trabajaron en la línea de la fenomenología axiológica de Scheler y Hartmann, con fuerte acento religioso derivado del neotomismo y otras corrientes filosóficas, como el raciovitalismo de Ortega y Gasset. Ejercieron la docencia en la Universidad Católica de La Habana y, como los anteriores pensadores, participaron activamente de la Sociedad Cubana de Filosofía y su revista. En 1948 dieron a conocer en La Habana *Introducción a la filosofía*. Optaron, pese a su concepción cristiana y tomista, por una posición intermedia ante el objetivismo y el subjetivismo axiológicos al referirse a la conducta humana. No obstante, en las estructuras ónticas hablaron de intemporalidad e inespacialidad, dando a los valores el carácter de absolutos. Como en Scheler, otorgaron a los valores religiosos el lugar más alto en una escala antropológica donde el mayor peso lo ocupa la dimensión ético-religiosa por sobre las relaciones sociales. Congruentes con esta actitud, criticaron la deshumanización materialista a la que podía conducir el cientificismo. Mercedes escribió varios trabajos de filosofía política. Por su parte, Rosaura fue autora de *Lógica* (9ª ed., Nueva York, 1968) y de *Introducción a la estética* (1957), donde sostuvo que los valores estéticos brindan una realidad objetiva y social aprehensible mediante una intuición afectiva que luego es sometida a análisis racional. Entre ambas escribieron *Ensayos filosóficos,* libro publicado en 1983 (García Tudurí, 1983).

Complemento de las menciones anteriores son los nombres de Máximo Castro Turbiano (n. 1907) y José Ignacio Lasaga (n. 1916). Castro Turbiano fue un estudioso del pensamiento de Kant y Husserl. Autor de trabajos acerca del primero de estos filósofos, aparecidos en la *Revista Cubana de Filosofía.* Igualmente escribió *Tres meditaciones sobre la conexión entre el pensamiento y las cosas*, *Reflexiones sobre la esencia y la existencia*, *Estudios kantianos*, *La ciencia en sus relaciones con la filosofía y la cultura*, entre otros libros. En *Metafísica y realidad* efectuó una síntesis de su pensamiento filosófico conciliando el idealismo kantiano y el empirismo lógico. La afirmación de la primacía de la razón apoyada en la experiencia no le impidió reconocer la existencia de la metafísica como saber válido siempre que se construyera de acuerdo con la teoría del conocimiento y de las ciencias positivas. Su crítica al psicologismo fue quizás el aspecto que más le acercó a Husserl.

Lasaga fue profesor en la Universidad Católica de Santo Tomás de Villanueva, donde dirigió la Escuela Profesional de Psicología y enseñó psicología. Además, enseñó estética, teoría del conocimiento y teología. Se interesó por los procedimientos metodológicos de la psicología, situando la "perceptibilidad" como el punto de vista sobresaliente. Entre sus obras se cuentan: *Lógica I* (1943), *Manual de introducción a la filosofía* (1944), *Curso sintético de religión: el dogma* (1947), e *Introducción a la filosofía* (1953). Por sus convicciones religiosas en sus obras sintetizó el neotomismo de Jacques Maritain, la axiología de Scheler, la perspectiva histórica de Arnold Toynbee y otras direcciones. Criticó el existencialismo de Heidegger y Sartre e, igualmente, el materialismo filosófico expresado por Marx.

Nacido en Holguín en 1946, aunque residente en Alemania desde 1972, Raúl Fornet-Betancourt hizo sus estudios de filosofía en la Universidad de Salamanca, donde se doctoró con la tesis "De la ontología fenomenológico-existencial a la concepción marxista de la historia" (Fornet-Betancourt, R., 1978). En un segundo doctorado en Alemania se graduó con la tesis "Philosophie der Befreiung: die phäenomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre" (Fornet-Betancourt, R., 1983b). Es autor, además, de *Introducción a Sartre* y de artículos sobre temas existenciales (Fornet-Betancourt, R., 1989). Dentro de esta formación se ha interesado por los problemas éticos y axiológicos del ser humano situado en la historia. Ha estudiado extensamente el pensamiento de José Martí, ha escrito una historia del marxismo en América Latina y diversos trabajos sobre filosofía latinoamericana. En estos momentos es uno de los mayores impulsores de la filosofía intercultural. Fundador de la revista *Concordia* y su serie monográfica que edita en Alemania.

Las principales publicaciones periódicas que sirvieron para la difusión de la fenomenología y el existencialismo en Cuba fueron: *Revista de la Facultad de Letras y Ciencias* (La Habana, 1905-1913), *Revista Bohemia* (La Habana, 1908), *Revista Cuba Contemporánea* (La Habana, 1913-1927), *Revista de Avance* (La Habana, 1927-1930), *Cuadernos de la Universidad del Aire* (La Habana, 1933; 1949-1952), *Revista Orígenes* (La Habana, 1944-1956), *Revista Cubana de Filosofía* (La Habana, 1947-1957), e *Islas* (Universidad Central de las Villas, Santa Clara, 1958), en sus dos primeros años de creación.

Puerto Rico

Puerto Rico ofrece un elenco de filósofos que han combinado categorías y perspectivas de la fenomenología y el existencialismo con el personalismo, la hermenéutica y las ideas de José Ortega y Gasset, en los que la reflexión sobre el propio suelo boricua y latinoamericano ha estado presente.[21]

José Antonio Fránquiz (Puerto Rico, 1906-Estados Unidos, 1975) aunó intereses en torno a la literatura, la psicología, la educación política, la teología y la filosofía. Se graduó de bachiller en teología metodista en la Universidad de Boston, en 1933, y realizó estudios de posgrado con John Dewey, Alfred North Whitehead, Edgar Brightman, Ralph Perry y A.C. Knudson, en un ambiente en el que el personalismo tenía fuerte presencia. Allí obtuvo el doctorado con una tesis titulada *Borden Parker Bowne's Treatment of the Problem of Change and Identity* (1949). Fue profesor en la Universidad de Puerto Rico y en el West Virginia Wesleyan College, institución en la que cumplió importante labor. Sus escritos fueron compilados póstumante bajo el título de *Ensayos* (Fránquiz, J.A., 1989, 1992). Denominó a su posición "empirismo radical", expresión que no debe llevar a equívocos, pues alude al proceso ascensional del espíritu que, partiendo de lo concreto, se eleva a los límites que la razón le permite comprender en profundidad como saber de totalidad, cuestión que diferencia a la filosofía de las demás ciencias. El ser humano es un ser de creencias que la filosofía, mediante la razón, critica, analiza en su validez y coherencia ante "el sentido hondo de la realidad universal" (I, 108). La experiencia más radical es la del propio yo y la conciencia, soportes ambos de todo ser humano. El método introspectivo es el camino para indagar el yo, la conciencia, y la personalidad. Para Fránquiz, de la introspección surge que la conciencia es teleológica, libre, posee identidad a través del cambio, direccionalidad y, además, es una totalidad. Un concepto fundamental dentro de su obra es la noción de persona como realidad última del universo, ya sea la persona de Dios o el ser humano. Hay una "persona cósmica" que ha hecho el universo y, en este sentido, el universo "es la expresión de la voluntad de Dios en acción" (I, 166). No obstante, el universo tiene una existencia mental, pues la realidad es mental y a ella se llega dentro de los límites de la conciencia. Por lo que a la persona humana se refiere —y sin hablar de la corporalidad—, le atribuye "cuatro elementos": singularidad (individualidad), conciencia personal, voluntad, y valor intrínseco. Respecto de los valores, les confiere una onticidad como emanación del orden cósmico, en la que la persona juega su realización como tal (Rojas Osorio, 2002b, p. 159).

Domingo Marrero (Puerto Rico, 1909-1960) realizó estudios de teología en el Seminario

[21] En nuestra exposición seguimos a Carlos Rojas Osorio (Rojas Osorio, C., 2002b); las citas son tomadas de su libro.

Evangélico de la Iglesia Metodista, donde se graduó en 1929. Fue bachiller en educación por la Universidad de Puerto Rico (1932); bachiller en artes, con orientación en estudios hispánicos (1943), y bachiller en leyes (1949) por la misma universidad. En 1945 hizo estudios de posgrado en la Universidad de Columbia, donde se especializó en filosofía y fue alumno de Paul Tillich en teología. Luego llegó a ser decano de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico. Si bien Marrero reconoció cierta influencia de Edgar Brightman, que luego abandonó por considerarlo demasiado intelectualista, fue su formación teológica y el pensamiento de Kierkegaard la fuente mayor en la que abrevaron sus ideas, con la presencia de Max Scheler también. En 1951 publicó *El Centauro, la persona y pensamiento de Ortega y Gasset* (Marrero, D., 1951, 1970), considerada su obra principal, en la que efectuó una severa crítica al pensador español. El mayor aporte de Marrero está centrado en el problema religioso, tal como se desprende sus análisis de los ensayos de Ortega. Estas críticas las hizo desde su formación y convicciones religiosas, para las que la experiencia de Dios no puede ser mediada por la razón. Similar postura sostuvo en sus escritos de filosofía de la religión, cuando rechazó el acercamiento "externalista" o especulativo al tema de Dios. Se sintió más identificado con los filósofos que lo hacían desde una profunda experiencia religiosa, como Kierkegaard, Tillich, Scheler, Farré y Gilson, entre otros. La precariedad y finitud del ser humano pulsa hacia el anhelo de lo eterno, de Dios. De este modo la filosofía se erige, para Marrero, sobre supuestos existenciales que descansan en la fe. Por este mismo motivo rechazó las pruebas de la existencia de Dios hechas a la luz de la razón especulativa. Al igual que Max Scheler, se ocupó de lo espiritual en el ser humano, estableciendo como nota más alta la libertad interior.

Monelisa Pérez Marchand estudió en la Universidad de Puerto Rico y participó como profesora en el fortalecimiento del Departamento de Filosofia. Realizó su doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la dirección de José Gaos, con la tesis "Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México (a través de los papeles de la Inquisición)" (Pérez Marchand, M., 1945). Trató en México a distinguidos intelectuales. Realizó lecturas de Francisco Romero, a quien cita en diversas oportunidades. Entendió la filosofía como un alto saber indispensable para la vida. Con entusiasmo afirmó en un escrito del año 1948: "Filosofar es Vivir con V mayúscula, porque es armarse de conceptos orientadores acerca del hombre y de la vida. Meditar y ponderar sobre aspectos fundamentales del vivir es filosofar: Vivir en plenitud" (Pérez Marchand, M., 1948). Historizó la filosofía que, como la vida misma, es un quehacer constante porque la realidad es cambiante. En artículos distinguió lo que llamó "la inquietud existencial" de la "angustia existencial" a propósito de la creación poética en el primer caso, cuando escribió sobre Federico García Lorca (Pérez Marchand, M., 1949); y en el segundo caso al tratar el pensamiento de Sören Kierkegaard (Pérez Marchand, M., 1950). Al entrelazar literatura y filosofía afirmó que en la poesía yacía una concepción de la vida, un deseo de asomarse a la finalidad de la existencia bajo un preguntar arraigado en la precariedad de la existencia. García Lorca, para la autora, "transmuta la vida en poesía", sin perderse en la desesperanza, por eso es "inquietud". Distinta es la angustia existencial, que para Pérez Marchand aparece en el filósofo danés como desesperación y ahogo existencial indeterminado, algo que la distingue de otros estados afectivos. La respuesta a esa angustia no se logra por vía racional, sino por la fe que conduce a Dios, a quien tampoco se puede captar racionalmente. La autora trató también de buscar esos lazos entre literatura y filosofía al analizar a Albert Camus por sus reflexiones sobre la vida y el mundo, al que había no sólo que pensar, sino también transformar por las situaciones de opresión. Apreció en Camus al escritor que distinguió en el mundo matices porque "tienen la importancia del hombre mismo", según palabras del argelino (Pérez Marchand, M., 1959b, 1961). Pérez Marchand ha publicado también, desde la perspectiva existencial, temas referidos a América Latina (a modo de ejemplo citamos: Pérez Marchand, M., 1966).

En la obra de Elena Lugo se combinan el iusnaturalismo, el personalismo de E. Mounier, la axiología scheleriana y aspectos del pensamiento de Heidegger. Doctora en filosofía moderna y contemporánea por la Universidad de Georgetown en Estados Unidos, es miembro de la Pontificia Academia para la Vida y catedrática de ética biomédica y filo-

sofía de la medicina en la Universidad de Puerto Rico. Además, es miembro del Instituto Secular de Schönstatt Hermanas de María. Su especialidad es la ética aplicada, plasmada fundamentalmente en *Ética médica* y *Ética profesional para la ingeniería* (Lugo, E., 1985, 1985b). El concepto de persona, que Lugo toma de Mounier, afirma "la dignidad única del ser humano", a la que entiende la autora como un ser subsistente, independiente y libre para la aceptación de valores que asume responsable y creativamente, según su vocación. Percibe al ser humano de un modo dinámico por su carácter social e histórico. La dinamicidad, que es actualización y autorrealización, nos pone frente a metas deseadas, es decir, frente a valores, y aquí es donde se adhiere a la teoría axiológica scheleriana con su orden jerárquico, cuestión que le sirve para su consideración de la ética aplicada frente a las formulaciones de Kant y el utilitarismo. Elena Lugo opta por derivar la ética de principios metafísicos y rechazar todas las formas de relativismo. Por lo que se refiere a la tecnología, es crítica respecto de las funciones empiristas, utilitaristas y materialistas que ha alcanzado perdiendo el sentido de lo humano, los fines últimos y trascendentales a los que debe subordinarse para asegurar el bien del hombre. Sobre estos aspectos rescata el pensamiento de Heidegger acerca de la técnica, que ha olvidado los fundamentos metafísicos en aras de un funcionalismo que no se niega, pero que debe estar sujeto al concepto de bienestar. Una cuestión de estricto carácter filosófico en torno al deber ser.

Carlos Ramos Mattei es catedrático de la Universidad de Puerto Rico. Su obra *Apuntes sobre el tema de los valores* (1998) se propone ser una contribución para una sociedad democrática, y es desde donde teoriza su axiología con fines prácticos. Su orientación recoge los aportes de Scheler, Ortega y Gasset y algunos aspectos de Sartre. Los valores tienen una existencia *per se* y "valen por ser valores". Se captan emocionalmente o por el sentimiento, es decir que se descubren por la vía afectiva. Constituyen el fundamento de nuestras acciones como seres necesariamente libres. No obstante, nuestra adhesión a tendencias valorativas puede provenir del entorno social o bien de nuestra propia forma consciente y reflexiva. El sentido del deber tiene para Ramos su origen en la voluntad de realizar ciertos valores. Los valores sobrepasan la realidad tempo-espacial, pues no se confunden ni con el acto subjetivo ni con la objetividad que los encarna, dado que "ningún objeto individual o empírico agota su esencia en su existencia" (Ramos Mattei, C., 1998, p. 62). Valen por sí mismos y poseen un orden natural, aunque se dan en contextos determinados. Tienen una jerarquía y en ésta los valores instrumentales ocupan un lugar más bajo que los que valen por sí mismos, como, por ejemplo, el ser humano. Distingue Ramos un tercer nivel: el de los valores trascendentales, de carácter espiritual: la justicia, el arte, la belleza, lo sagrado.

Rubén Soto Rivera (Puerto Rico, 1959) es magíster en filosofía, graduado con la tesis "Lo uno y la díada indefinida en Plotino: sus antecedentes desde Platón hasta Numenio" (1993), profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico en la localidad de Humacao. Ha desarrollado sus trabajos dentro de la kairología o estudio del "tiempo justo u oportuno", es decir, lo que se considera la ocasión propicia (*kairos*). Por esta razón llama a su orientación "ocasionismo". Es autor de varios trabajos, entre los que se destaca *Arcesilao, filósofo kairológico* (Soto, R., 1998), obra que, a juicio de los estudiosos, es enjundiosa, seria, erudita y la más completa hasta el momento acerca de Arcesilao. Importa destacar que en su interpretación utiliza categorías y conceptos de Heidegger, como los de ser, ente, ocultamiento, *aletheia*, entre otros. Arcesilao practicó la *epoje* como suspensión del juicio y, en opinión de Diógenes Laercio, que rescata Soto, fue al parecer el primero en la historia de la filosofía en utilizar este recurso. Aspectos que el autor analiza en profundidad porque la *epoje* "es el preludio de la época del *kairos*".

Otro filósofo puertorriqueño que apela al pensamiento de Heidegger es Eliseo Cruz Vergara, doctorado por la Johann Wölfgang Goethe University, de donde egresó en 1975. Es catedrático de la Universidad de Puerto Rico, donde enseña idealismo, ética, y el pensamiento de Marx. Ha tratado extensamente a Hegel en su libro *La concepción del conocimiento histórico en Hegel* (Cruz Vergara, E., 1997), donde ha establecido la relación de éste con Marx, pero también lo ha diferenciado de los aportes que llegan hasta nuestros días con Heidegger, Wittgenstein y Gadamer a propósito de lo que llama "hermenéutica hegeliana".

Entiende por tal la que está basada en la racionalidad del pensamiento, a diferencia de la hermenéutica basada en el lenguaje, según el tratamiento de estos últimos. La obra contiene páginas sustanciosas de comparación del pensamiento de Hegel con Husserl y Heidegger, y con Habermas y Gadamer dentro de la hermenéutica, además de otros filósofos.

Carlos Gil es especialista en filosofía social y política. Profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, director y colaborador de la revista *Posdata,* donde ha publicado diversos trabajos, lo mismo que en otras revistas. Es autor de *Ensayos críticos* (Gil, 1987), *El cerco de la metáfora. Tropos de estado y ciudad en Puerto Rico (1898-1998),* autor y editor de la compilación *Los antiguos en el Caribe. Ensayos de reapropiación de la antigüedad grecolatina*. Con Irma Rivera ha publicado *Polifonía salvaje. Ensayos de política y cultura en la posmodernidad.* En *El orden del tiempo. Ensayo sobre el robo del presente en la utopía puertorriqueña* (Gil, 1995) ha reunido ensayos donde explora las metáforas del tiempo en algunos textos políticos y culturales de su país en el siglo xx. Con la idea nietzscheana de que nuestro saber sobre la realidad se da en forma metafórica, más los aportes de Michel Le Guern y Paul Ricoeur, desarrolla el análisis referido a discursos independentistas en los que critica la noción de utopía —una suerte de enmascaramiento del tiempo presente, del estatalismo y del nacionalismo—, el modo de pensar el estado y las evasiones del tiempo que juegan con lo sido o el porvenir. Gil conceptualiza el tiempo como el *kairos,* en el sentido de la justa oportunidad, y como un acontecer no lineal, hecho de quiebres y rupturas. En el título de su ensayo, la expresión "el robo del presente" alude al nacionalismo del siglo xx (por contraposición con el decimonónico), frente al surgimiento de entidades supranacionales.

Eduardo Forastieri, doctorado en 1975 por la Universidad de Puerto Rico, ha sido presidente de su junta editorial. Es miembro de número de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española. Se ha especializado en lingüística y semiótica. Es profesor de literatura del Siglo de Oro en el Departamento de Estudios Hispánicos en su Universidad de origen. Ha mostrado su saber en una singular obra titulada *Sobre el tiempo de los signos* (Forastieri, E., 1992), en la que cruza el diálogo imaginario de teóricos de la lingüística, la semiótica y la filosofía del lenguaje, dándole voz a Juan Valdés, Cratilo, Saussure, Husserl y Peirce. Tampoco faltan san Agustín y Heidegger. El Husserl que evoca Forastieri es el que sostiene la primacía del concepto frente a la caducidad de las palabras y la unidad ideal del significado que se mantiene permanentemente. Como apunta el cosmentario de Rojas Osorio, en el Husserl que interviene dialogalmente, las categorías del pensamiento son categorías del lenguaje. Y en este juego imaginario, es el propio Husserl el que introduce el pensamiento de Heidegger, discutido por los otros interlocutores, pero que Forastieri trae a cuento para rescatar la idea de que el lenguaje está transido por el tiempo e incorpora el tiempo del ser con su dinamicidad. Si la filosofía eleática se impuso por sobre la afirmación del devenir, un retorno a Heráclito, con el vínculo entre lenguaje y realidad permitiría, comprender la dinamicidad y compenetración de ambos.

Es preciso no omitir los nombres de Guillermo Rosado Haddock y Raúl Iturrino. El primero escribió en Bonn, en 1973, *Edmund Husserls Philosophie der Logik und Mathetamitk imn Lichte der gegenwärtigen Logik und Grundlagenforschung,* además de otros trabajos más breves, donde ha comparado el pensamiento de Husserl con Frege (Rosado Haddock, G., 1982, 1985, 1987, 1994). El segundo se ha ocupado de Husserl en escritos elaborados desde la década de los noventa (Iturrino, R., 1990, 1994).

Los autores que hemos reseñado han escrito en revistas como *La Nueva Democracia* (Nueva York), *La Torre, Boletín del Seminario Evangélico, Horizontes, Asomante, Atenea, Plural, Revista Cayey, Posdata, Diálogos, Ceiba*, y *Sin Nombre,* entre otras publicaciones puertorriqueñas.

República Dominicana

En República Dominicana, Andrés Avelino (1899-1974) recogió aportes de la filosofía fenomenológico-existencial en obras como *Metafísica categorial* (1940), crítica a la filosofía moderna en la que reconsidera el tema de los valores; *Prolegómenos a la única metafísica posible* (1941); *Esencia y existencia del ser y de la nada: Metafísica de la nada* (1942), de inspiración heideggeriana, aunque a veces en desacuerdo; "Un lettre a Maritain" (1944), y *Los*

problemas antinómicos de la esencia de lo ético: filosofía de lo ético (1971), en la que desarrolla una ética idealista de los valores (Avelino, A., 1940, 1941, 1942, 1944, 1971, 1987). Actualmente, en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, Edikson Minaya estudia fenomenología hermenéutica, fenomenología de la vida cotidiana y fenomenología del sentido.

BIBLIOGRAFÍA:

Argentina: Cappelletti, A.J., 1995; Caturelli, A., 2001; Farré, L., 1981; Jalif de Bertranou, C.A., 1985-1986, 1996; Leocata, F., 1992-1993, 2004; Pró, D.F., 1973; Torchia Estrada, J.C., 1961; VV.AA., 1965-1985.

Bolivia: Arze, J.R., 1989; Francovich, G., 1945, 1956; Mansilla, H.C.F., 2007; Pescador, A., 1956.

Brasil: Capalbo, C., 1991; Côrtes Guimarães, A., 1981, 1982, 2000; Crippa. A., 1978; Czerna, R.C., 1956; Jaguaribe, H., 1956; Jaime, J., 1997; Oliveria, B. de, 1983; Paim, A., 1984, 1985, 1991; Reale, M., 1976; Stein, E., 1984; Vita, L.W., 1958, 1967.

Colombia: Herrera Restrepo, D., 1998; Jalif de Bertranou, C.A., 1998; Marquínez Argote, G., 2001.

Chile: Astorquiza, F., 1982, 1985; Devés, E., 1999; Escobar, R., 1976; Molina, E., 1953; Sánchez, C., 1992; Schwartzmann, F., 1971; Vidal Muñoz, S., 1977.

Ecuador: Cerutti Guldberg, H., 1981; Moreno, J.E., 1979; Roig, A.A., 1977.

Paraguay: González de Bosio, B., 2000, 2006.

Perú: Giusti, M., 1993; Jalif de Bertranou, C.A, 1999; Mejía Valera, M., 1963; Salazar Bondy, A., 1954, 1965; Sobrevilla, D., 1978b, 1987, 1988, 1996, 1999.

Uruguay: Altesor, H., 1990, 1993; Ardao, A., 1956.

Venezuela: Cárdenas Becerra, H., 1956; Granell, M., 1967; Ramis, P., 1975, 1978.

Centroamérica: Guy, A., 1971; Láscaris Comneno, C., 1983, 1989; Torres Valenzuela, A., 2003; Valle, R.H., 1960.

México: Carmona Victoria, V., 2006; Mora Rubio, J., 1981; Salmerón, F., 1971; Sánchez Vázquez, A., 1987. Vargas Lozano, G., 2005; Villegas, A., 1959; Villoro, L., 1995; Zea, L., 1955; Zirión Quijano, A., 2000, 2003; VV.AA., 1980, 1978.

Caribe: Alfonso, G., 2005; Fornet-Betancourt, R., 1999; Guadarrama González, P., 1995; Piñera Llera, H., 1960; Mansilla, A., 2000; Rojas Osorio, C., 2002b.

3. LA FILOSOFÍA CRISTIANA*

Arnoldo Mora

La filosofía y el pensamiento cristiano en general no adquieren un mismo carácter en toda América Latina. Se trata de la instauración de la tercera escolástica, que caerá al final del siglo xx definitivamente en crisis. La encíclica Aeterni Patris del 4 de agosto de 1879, de León XIII (1878-1903), constituirá el punto de partida para la restauración del pensamiento neoescolástico.

Al comienzo se daba entre los filósofos cristianos el cultivo de la filosofía a través de manuales neoescolásticos de inspiración tomista, cuyos autores eran alemanes, belgas o franceses. Quizá la versión neotomista más influyente fue la del Instituto Superior de Filosofía, fundado en la Universidad de Lovaina por Desiderio Mercier en 1889, aunque ya desde 1882 Mercier había creado una cátedra de filosofía tomista en dicha universidad. El contexto filosófico dentro del cual fue creado el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina y el pensamiento mismo de Mercier, fueron marcados por la polémica antipositivista.

Dentro de este contexto, y por lo que a la filosofía cristiana en América Latina en esa época se refiere, merece destacarse la obra *Lições de philosofia elementar, racional e moral* de José Soriano de Souza (1833-1895), doctor del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina. Su obra fue publicada en Recife. En 1908, los monjes benedictinos fundan una Facultad de Filosofía en São Paulo, cuyos grados académicos son reconocidos por la Universidad de Lovaina. En Argentina Mamerto Esquiú (1826-1883), en Córdoba, y Jacinto Ríos (1842-1892) argumentaron dentro de un contexto filosófico neotomista en contra del positivismo. En Colombia y durante la hegemonía política de los conservadores (1886-1930), el pensamiento filosófico de inspiración católica se hizo preponderante en todas las facultades de filosofía. En Uruguay, Mariano Soler (1864-1908), que tenía una sólida formación europea, atacó frontalmente el positivismo. El más destacado en este grupo fue Rafael María Carrasquilla, que publicó una obra titulada *Lecciones de metafísica* y una *Ética* en 1914.

Cerca de 1920 comenzaron a fundarse facultades de filosofía en todo el continente. Baste mencionar los ejemplos de la Universidad Católica de Lima en 1917, la Javeriana en Bogotá, la Facultad de Filosofía de los Monjes Benedictinos en São Paulo, el Centro Vital en Río de Janeiro, los cursos de cultura católica en Buenos Aires (1922), en San Miguel, provincia de Buenos Aires (1931), y en Medellín (1936).

Toda esta actividad se vio reflejada en la creación de revistas y publicaciones periódicas tales como *Vozes*, en Brasil (1907); *Estudios*, en Buenos Aires (1911); *El Ensayo*, en Bogotá (1916); *La Ordem*, en Río de Janeiro (1921); *Arx*, en Córdoba (1924), *Criterio*, en Buenos Aires (1928), *Revista Javeriana*, en Bogotá (1934), y *Stromata*, en San Miguel (1937). Por lo que a la influencia del Instituto Superior de Filosofía y su intento de renovación del pensamiento tomista se refiere, destaca la traducción y publicación del *Programa analítico razonado* de Mercier, que fue traducido en 1923 en Lima y tuvo diversas ediciones.

Podemos dividir, como lo hace Manuel Domínguez Camargo, a los filósofos latinoamericanos de inspiración cristiana en tres grupos. *Primero*, se deben mencionar a los miembros activos de la Sociedad Interamericana de Filósofos Católicos, a la que han pertenecido Alberto Caturelli, ideólogo de la última dictadu-

* El presente artículo fue elaborado con la colaboración de Bernardo Cortés Márquez, Margoth González Woge y Ricardo Tafoya.

ra militar argentina, Stanislaus Ladusans y Octavio Derisi, y que se han caracterizado por su rechazo frontal a toda la filosofía contemporánea de tendencia crítica, tal como Marx, Nietzsche, Freud, Sartre u otros. En el *segundo* grupo se podría mencionar a aquellos que consideran que filosofía y fe no deben mezclarse ni negarse mutuamente; tales autores se inspiran en el célebre ensayo del filósofo francés Maurice Blondel *Las exigencias filosóficas del cristianismo,* y que constituyen la mayoría. Hacen énfasis en la autonomía de la racionalidad que caracteriza al pensamiento filosófico. A este grupo han pertenecido en las últimas décadas la mayoría de los pensadores de inspiración católica de la región. Finalmente se dan grupos más recientes y originales que buscan elaborar un lenguaje y un camino propio dentro de un contexto sociocultural y político del tercer mundo. Se trata de un pensamiento comprometido política e, incluso, revolucionariamente. Desde nuestro punto de vista, estos movimientos representan un intento de renovación del pensamiento filosófico, no sólo latinoamericano sino mundial. En razón de su originalidad, su vigor crítico y novedad conceptual, parece ofrecer inéditas perspectivas, aunque este grupo no será incluido en esta colaboración.

Por su parte, Oscar Saldarriaga Vélez[1] indica, en cambio, cuatro corrientes que marcaron finalmente el sendero en el quehacer filosófico cristiano, desde la actualización modernizante de *Aeterni Patris*, que definía a la filosofía como un instrumento intelectual de adaptación a las sociedades modernas. Las cuatro formas de asumir dicha filosofía fueron:[2] primero, como *filosofía cristiana,* a la que se le reprocha que en realidad sólo hay una filosofía sin adjetivos; en segundo lugar, como *filosofía autónoma*, estructurada con los mismos criterios del racionalismo para debatir con científicos y filósofos de manera objetiva (línea de la Escuela de Lovaina); en tercer lugar, como *filosofía perenne,* como continuación de la filosofía cristiana europea desde su origen y en la llamada Edad Media, cuando se tiene la pretensión de poder establecer un conjunto de verdades absolutas o de "sentido común" y, finalmente, en cuarto lugar, como *tomismo estricto,* en la que se defendía el pensamiento de Tomás de Aquino contra cualquier intento de integrar tesis de otra escuela de pensamiento.

Antes de la influencia de Lovaina, la presencia más frecuente la tendrán los filósofos cristianos españoles del siglo XIX. Sobresalía el pensamiento de Juan Donoso Cortés y de Jaime Balmes, de quienes dependerán la mayoría de los intelectuales cristianos de América Latina. Uno de los escritos más conocidos es el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, de Donoso Cortés, donde refiere las diferencias y coincidencias del socialismo y el liberalismo (de influencia sobre Carl Schmitt). Destaca la concepción del catolicismo sobre el hombre como único responsable tanto del mal como de la redención. Asimismo su ensayo es una defensa del catolicismo; hace ver su suficiencia ante el socialismo y al liberalismo:

> ¡Cómo! ¿Os llamáis los apóstoles de un nuevo evangelio, y nos habláis del mal y del pecado, de la redención y de la gracia, cosas todas de que está lleno el antiguo? ¿Os llamáis depositarios de una nueva ciencia política, social y religiosa, y nos habláis de libertad, de igualdad y fraternidad, cosas todas tan viejas como el catolicismo, que es tan viejo como el mundo? (Donoso Cortés, J., 1993, p. 377).

Frente al fuerte impacto que tuvo el positivismo en América Latina la secularización del estado, el pensamiento cristiano tradicional entra en crisis; era necesaria una renovación. A partir de León XIII se plantea recuperar el pensamiento escolástico, en especial de Tomás de Aquino, que renueva la filosofía cristiana. Al mismo tiempo se refuerza el estudio del pensamiento de Suárez y de san Agustín.

A lo largo del siglo XIX la filosofía cristiana latina había sufrido una crisis de aislamiento, de desvinculación y parálisis en su acción debido, entre otras razones, a los movimientos secularizantes de la emancipación, a las políticas de gobierno de inspiración liberal y a su propia debilidad institucional y doctrinal. A cuatro siglos de la invasión de América, el influjo de la iglesia en América Latina se había reducido significativamente.

---

[1] Téngase en consideración la obra de Oscar Saldarriaga Vélez: *"Nova et Vetera" o de cómo fue apropiada la filosofía neotomista en Colombia, 1868-1930 (catolicismo, modernidad y educación desde un país poscolonial latinoamericano),* edición electrónica en <http://edoc.bib.ucl.ac.be:81/ETD-db/collection/available/BelnUcetd-10072005-022418/unrestricted/Nova_et_Vetera.pdf>, tesis para doctorado en la Universidad Católica de Lovaina.

[2] *Ibid.,* p. XXVI.

En el primer concilio plenario latinoamericano de 1889 comienza una cierta renovación, pero aún profundamente eurocéntrica, llevada a cabo por León XIII. El 25 de diciembre de 1898 se firman las letras apostólicas Cum Diuturnum, en las que se convoca a los obispos a la reunión del Consejo Plenario de América Latina. El proyecto consistía en extender un cristianismo con un matiz distinto: el de la acción social:

Hoy, empero, realizando lo que hace tiempo deseábamos con ansia, queremos daros una prueba de nuestro amor hacia vosotros. Desde la época en que se celebró el cuarto centenario del descubrimiento de América, empezamos a meditar seriamente en el mejor modo de mirar por los intereses comunes de la raza latina, a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo (*Actas*, pp. XXI-XXII, en Gaudiano, P., 1998).

La enseñanza laica se había impuesto en la mayoría de los países latinoamericanos, y por ello la estrategia de la iglesia ya no consistía en la utilización de los organismos estatales para sus fines, sino en la formación de conciencia religiosa dentro de las estructuras educacionales del estado (Dussel, 1992e, p. 146). La actividad filosófica se había refugiado principalmente en las facultades de derecho de las universidades y en los colegios oficiales de educación superior; fuera de éstas, en los seminarios y colegios de la propia iglesia. El resurgimiento de la filosofía cristiana a finales del siglo XIX y principios del XX, se manifestó como la reivindicación de la tradición tomista en un esfuerzo por mantenerse a la altura del desarrollo científico y filosófico de la época.

Lo que finalmente podrá notarse serán las diferentes consecuencias políticas que tuvo el nuevo pensamiento cristiano. Consecuencias que van desde la elaboración de un discurso autoritario, que justificará tantas dictaduras en América Latina, hasta un discurso que manifiesta un pensamiento filosófico comprometido y crítico, defensor de los derechos de los oprimidos y de la dignidad humana del pueblo, como en el caso de la teología de la liberación (fruto igualmente de una renovación filosófica de izquierda).

Hubo numerosos pensadores cristianos en Brasil (que se tratan de manera especial en el capítulo 15 de esta segunda parte), tales como Vicente Ferreira da Silva, Amado Cámara, Gustavo Corção, Domingo Crippa (redactor de la revista *Conviviuum*), Godofredo da Silva, Viera Melo, Leonardo Van Acker (de origen belga), Henrique Lima Vaz, Ubaldo Puppi y Cándido Méndez, casi todos conservadores en materia política. En Chile debemos mencionar a Clarencia Finlayson Elliot. No debemos pasar por alto a los grandes pensadores que se reconocen cristianos sin por ello declararse neotomistas o neoescolásticos. Tal es el caso de los mexicanos Antonio Caso y José Vasconcelos, connotados ensayistas de inspiración humanista.

NEOTOMISMO EN COLOMBIA

El caso colombiano es muy particular porque configurará un proceso propio en la historia del renacimiento de la filosofía cristiana. La postura de sus iniciadores estuvo encaminada a su inserción en la política del país.

En 1886 termina en Colombia un régimen de tradición liberal y secularizadora. Asciende al poder una nueva fuerza política, fruto de una alianza entre liberales positivistas y conservadores tradicionalistas. Como resultado, se obtiene una constitución que incluye un concordato con el Vaticano para la construcción de un sistema educativo nacional dentro del marco del catolicismo. Así, el neotomismo llega como materia principal a todos los centros de enseñanza de Colombia. El principal representante de esta causa fue Rafael María Carrasquilla.

Monseñor Carrasquilla (1857-1930) ingresó en 1881, a sus 24 años, al Seminario Conciliar de Bogotá, dirigido por el futuro arzobispo, Bernardo Herrera Restrepo. Fue admitido directamente a los cursos de teología, y en menos de dos años se ordenó sacerdote, en 1883. Al año siguiente de su ordenación fue nombrado prefecto del seminario, y luego vicerrector entre 1885 y 1886. Comenzó su carrera sacerdotal como párroco rural. Posteriormente fue párroco de un barrio popular bogotano. Fue profesor en el seminario de metafísica, historia de la filosofía y filosofía del derecho, durante 42 años, salvo en la presidencia de don Miguel Antonio Caro, cuando ocupó el Ministerio de Instrucción Pública (1896-1897).

Aunque en un primer momento Carrasquilla coincide con un neotomismo más bien pro-

gresista y preocupado por la ciencia, en el transcurso de su actividad académica y política, nos dice Saldarriaga, "[…] fue uno de los inspiradores de las complejas y sutiles políticas discriminatorias frente al liberalismo que las conferencias episcopales colombianas, en aplicación de las directrices de la Santa Sede, mantuvieron entre 1908 y 1957". Sus primeras influencias resultaron de la profunda lectura de uno de los principales neotomistas, el belga Desiré-Joseph Mercier, quien asumió una postura teórica específica dentro de la forma en que se había distinguido la *filosofía cristiana*. La reflexión política del filósofo asume en todo momento un nacionalismo que se torna latinoamericano. La preocupación que frecuentemente se encuentra entre sus líneas responde a la construcción de los elementos capaces de generar la identidad de cada nación. Tal es el caso de la enseñanza de las artes:

Si cantamos la religión, no ensalzaremos a Júpiter tonante sino á Jesucristo redentor; si el heroísmo y la grandeza del alma, no a Scévola y Catón, sino a Nariño y Ricaurte; si la naturaleza, no la italiana, sino la de nuestras selvas y montañas. Sin desdeñar, antes bien, admirando lo que hay de hermoso en las flamantes escuelas literarias, somos admiradores del clasicismo a lo Andrés Bello: fresco, americano en el fondo; eterno, latino en forma.[3]

Dicho nacionalismo y en varias ocasiones latinoamericanismo, se manifiesta como refutación a la imposición intelectual que Europa había gestionado en nuestro continente vía el positivismo, el marxismo, el existencialismo, el idealismo, entre otras corrientes filosóficas. Como ejemplo, hablemos del positivismo, que cuando surge en Europa, la escolástica había sido olvidada casi en su totalidad el enfrentamiento de tales ideas (positivas) se ocupaba de refutar más bien al idealismo, manifestación de la metafísica ingenua. En Latinoamérica el positivismo no surge como una evolución propia de las ideas: el positivismo "surge […] como ruptura, como el deseo de los americanos de superar el colonialismo intelectual, de sacudirse la influencia de España y de Portugal, para intentar convertirse en naciones democráticas […]".[4]

En este sentido, la neoescolástica en nuestro continente surgirá a partir de la crítica del positivismo y del marxismo. No se trataba de establecer un principio metafísico alejado de las ciencias, sino de darle a ese principio un estatus enteramente científico. Es así como el propio Carrasquilla marca distinciones y críticas incluso contra el idealismo más radical, que mencionará en el primer editorial de la revista de la Escuela del Rosario, cuyo origen se debe también a éste filósofo:

Nuestros camaradas de colegio han menester de alguna amena lectura para las horas de recreo: se la dará nuestra Revista, sin que tengan que acudir, a hurto de los maestros, a novelas malsanas o a colecciones de líneas desiguales, sin ritmo, en que se trata de los colores del sonido o del timbre de los colores, del sabor de los perfumes, de las fábulas mitológicas en compañía de los dogmas cristianos, y de idealismos impalpables al lado de burdas crudezas naturalistas.[5]

Es claro el perfil educativo con el que nuestro autor pretendía dar concreción a los dictados de Roma. La filosofía tomista debía ser el contenido principal en la construcción de una nación nueva, en oposición al estado secular y liberal que había permanecido desde el triunfo de los movimientos independentistas: "Confesamos la fe en la que vivió Bolívar, en que murió Santander, a rendir la vida en el patíbulo por la libertad y la latria".[6] Tal vez sea en estas líneas donde se configura con mayor precisión el carácter de monseñor Carrasquilla. Por un lado juzga de viciada a la fe que promulgaban dichos próceres; por otro, se encuentra el reconocimiento de la lucha social en la que se juegan "la libertad y la patria".

Posiblemente comprendamos mejor la actitud filosófico-política de Carrasquilla a partir de las premisas de las líneas anteriores, que finalmente lo obligan a proponer un discurso

[3] En la primera página del editorial de la *Revista Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* (1905) a cargo de monseñor Rafael María Carrasquilla. Colombia, Universidad del Rosario. Disponible en <http://www.urosario.edu.co/revista/> [Consultado el 2 de abril de 2008].

[4] Jiménez, O.J., *Antipositivismo en América Latina*. Página personal de Oscar Javier Jiménez, en <http://jimenez.74.googlepages.com/antipositivismoenamericalatina> [consultado el 30 de marzo de 2008].

[5] *Idem*.

[6] *Loc. cit.*

conservador en la cimentación de la nación colombiana:

> Creemos firmemente —y nos gloriamos en decirlo— todo lo que Dios ha revelado por el magisterio infalible de la iglesia romana. Tenemos y defendemos las doctrinas que oímos de los benditos labios maternos, las que nos consolarán en el postrero instante de la vida, las que hemos aprendido á [*sic*] comprobar científica y racionalmente en nuestros estudios filosóficos; las de san Agustín y san Anselmo; las de santo Tomás y Suárez; las que murieron profesando Descartes y Malebranche y Pascal; las de Newman y Mannig; las de Secchi y Pasteur y Quatrefages.[7]

A lo largo de su vida escribió diversas obras filosóficas (véase Tovar González, L., 1992, pp. 330 ss.), algunas de ellas muy breves. En 1881 escribe *Sobre el estudio de la filosofía*, cuyo contenido corresponde a la difusión del carácter tomista de la nueva filosofía cristiana, formulada por León XIII. Un año después escribe *La ciencia cristiana*, donde expone, en los lineamientos de la *filosofía autónoma*, el carácter científico de la teología, por comportarse como un sistema ordenado de verdades regidas por un mismo principio: Dios. En 1912 escribe su ensayo *Sobre la barbarie del lenguaje escolástico*, donde se apresta a responder las críticas acerca del carácter arcaico de la escolástica. Pretende demostrar, a partir de sus conocimientos de filología, que la terminología empleada por Tomás ostenta un adecuado orden gramatical y filosófico.

FILOSOFÍA DE INSPIRACIÓN CRISTIANA EN PERÚ

En Perú, el pensador católico más importante es Víctor Andrés Belaúnde, catedrático de la Universidad Católica. Asimismo, el movimiento neotomista fue iniciado por Mario Alzamora Valdez (1919-) aunque con influencia de Max Scheler. Filósofos neotomistas han sido también Gerardo Alarco, Felipe MacGregor, Antonio San Cristóbal. Alberto Wagner de Reyna (1915-2006) fue escritor, filósofo, abogado, historiador y diplomático de su país. Estudió en la Pontificia Universidad Católica del Perú; doctor *honoris causa* en filosofía y letras de la Universidad de Chile, siendo discípulo de Romano Guardini y de Martin Heidegger. Desarrolló una línea del pensamiento cristiano existencialista. Su estrategia metodológica está encaminada dentro de la forma de la *filosofía perenne*:

> La filosofía, como actual esfuerzo del hombre por comprenderse en el mundo y comprender el mundo en su propia contingencia mundanal, se halla en el trance imperativo de reganar en la circunstancia del momento histórico su tradición. Por esta razón, ha de volver el meditar a los grandes clásicos de la filosofía —a aquellos que determinan la *Philosophia perennis*— y repensarlos con plena conciencia de su realidad (Wagner de Reyna, A., 1951, p. 16).

Cree firmemente en la herencia filosófica que *Iberoamérica* ha recibido de Occidente, particularmente de la tradición *helénico-cristiana*. El punto de análisis de donde parte Alberto Wagner se concentra en el estudio histórico de la filosofía, concluyendo que por la colonización española el conocimiento filosófico pudo llegar a nuestras manos: “Iberoamérica pertenece a Occidente, y por esto su meditación filosófica —que siempre es histórica— tiene necesariamente que echar raíces profundas en la tradición cultural helénico-cristiana” (*ibid.*, p. 15).

Considera que el quehacer filosófico propio de nuestro continente debe responder a los problemas sociales y políticos que nos aquejan. La idea de asumir la filosofía helénica y la filosofía cristiana consiste en reconquistar nuestra historia para colaborar en el crecimiento de la filosofía, ya que, a decir del filósofo peruano, “ignorar la historicidad, nuestra historicidad, es la negación de la filosofía como quehacer del espíritu”.

Alberto Wagner encuentra en la filosofía del sentido común de los representantes del tomismo en Europa, en la línea de la escuela de Lovaina,[8] la base existencialista que lo lle-

[7] Jiménez, O.J., *Antipositivismo en América Latina*. Página personal de Oscar Javier Jiménez, en <http://jimenez.74.googlepages.com/antipositivismoenamericalatina> [consultado el 30 de marzo de 2008].

[8] Wagner mismo escribirá, entre muchos otros, un artículo acerca de esta posición, titulado “Maritain en el Congreso de Filosofía y una reflexión al paso”, en la *Revista de la Universidad Católica*, núm. 35, septiembre de 1940.

vará al estudio de Heidegger y posteriormente a adopción de su filosofía. El suarecismo constituiría una vía complementaria en la construcción de una teoría filosófica en la que se prioriza la existencia sobre la esencia.[9] Al respecto Wagner afirmará: "Nuestra interpretación ha sido influida por el pensamiento de Martin Heidegger y la doctrina de Tomás de Aquino [...] Al Angélico debemos también la estructuración de los capítulos, adaptándola a nuestras necesidades metódicas" (*ibid.*, p. 17).

Entre sus obras se encuentran *Heidegger, su motivo y significación* (1939), *Existencialismo y religión cristiana* (1947), *Sobre la analogía* (1955), *Hacia más allá de los linderos* (1959). Buena parte de su producción filosófica se vio plasmada en publicaciones periódicas, como la *Revista de la Universidad Católica*, donde escribió artículos como "Maritain en el Congreso de Filosofía y una reflexión al paso" (núm. 35), "La refutación del psicologismo pos Husserl" (abril de 1944), entre otros (véase Mejía Valera, M., 1963, pp. 166-170).

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN MÉXICO

La mayoría de los pensadores mexicanos estudiaron en Europa, influidos principalmente por las universidades de Friburgo y Lovaina. No obstante, el contexto latinoamericano en el que se desarrollaron los llevó a una apropiación y reinterpretación específica: la realidad a través de los instrumentos que proporcionaba la obra de Tomás de Aquino permitió que algunos pensadores desarrollaran una ética que no era una mera reflexión filosófica abstracta, sino una filosofía emancipatoria y crítica de la situación latinoamericana. No obstante, en otros autores el pensamiento es más bien conservador y se ocupa primordialmente de la reivindicación del papel de la iglesia en la sociedad.

El contenido vital y humanista de la filosofía de santo Tomás (Beuchot, M., 2004d) permitió el desarrollo de un cristianismo práctico que partía de las circunstancias específicas de la problemática nacional. En *Doctrina política de la reacción*, Jesús de Guiza y Acevedo (1900-1990) recoge esta preocupación de filosofar desde una situación concreta:

> Tener el sentido de las realidades, recoger y hacerse eco del estado de una sociedad; convertirse en ella misma y contener en sí su riqueza y complejidad es hacer ver el valor y la virtud que atesora, hacer posible la contemplación y hacer meditar sobre la condición en que se vive y sobre la perfección que se espera alcanzar (De Guiza y Acevedo, J., 1941, p. 2).

Para este filósofo la crisis nacional imperante, así como el problema de la justicia y la equidad, surgen de la concepción moral y filosófica que domina. Guiza reduce los problemas políticos y sociales a la cuestión espiritual y propone una *reacción*, una rectificación del espíritu a través de la ética cristiana, para hacer posible el perfeccionamiento del ser humano, que a su vez hará posible un estado pacífico.

Este nuevo surgir del pensamiento de santo Tomás, además de posibilitar la defensa de la fe, abría el horizonte para una filosofía de la praxis en la que la congruencia cristiana era de vital importancia en cuanto a aspectos como la solidaridad con el oprimido, la promoción de la paz y la justicia social, la reivindicación de condiciones materiales dignas para el ser humano.

En general, el pensamiento de los tomistas mexicanos fue poco conocido; no obstante tuvieron resonancia en Roma y Lovaina. Al respecto Oswaldo Robles (1904-1969) reflexiona:

> La vida contemporánea de la iglesia en México, la vida intelectual a causa de una persecución casi secular, grabada permanente en los códigos y exacerbada periódicamente por las concupiscencias políticas, se ha visto forzada a vivir en el anonimato (Robles, O., 1946, p. 104).

Robles reconoce la dificultad por la que atraviesa el pensamiento cristiano; la Reforma, la revolución y la persecución habían despojado a la iglesia de todos los medios para el trabajo intelectual: las bibliotecas habían sido saqueadas, los seminarios expropiados; los manuscritos valiosos, destruidos; los estudiantes, dispersados, y los maestros, exi-

---

[9] Para profundizar más acerca de las diferencias epistemológicas entre tomistas ortodoxos y suarecianos, Piñeda, M.A., *Antecedentes de la psicología neoescolástica argentina en el campo filosófico: 1900-1950*, en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2147163> [Consultado el 25 de abril de 2007].

liados o encarcelados (*ibid.*, p. 105). Es, pues, en este contexto en el que el pensamiento neotomista intentó abrirse paso.

Como precursores del pensamiento tomista en México, encontramos a José de Jesús Díez de Sollano y Dávalos (1820-1881), quien insistía durante sus sermones en la necesidad de volver al doctor Angélico. Conoció a fondo la doctrina cartesiana, "genial exponente del error de su tiempo, con el objeto de poder administrar a los estudiosos el adecuado antídoto" (Zahar Vergara, A., 1949, p. 249). Agustín Abarca y Cabrera (1844-1891) lidió con el modelo cartesiano y propugnó por el estudio directo de la obra de Tomás. Emeterio Valverde Téllez (1864-1948), defensor del pensamiento tomista, es autor de *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* y *Bibliografía filosófica mexicana*; su mérito consiste en haber sido pionero en la historiografía filosófica mexicana.

Principales exponentes

Antonio Gómez Robledo (1908-1994) se dedicó al estudio del derecho y la filosofía siguiendo el humanismo cristiano. Entre sus obras relacionadas con la filosofía cristiana encontramos: *Política de Vitoria* (1940), *Meditación sobre la justicia* (1963), *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz* (1984), *El pensamiento filosófico de Edith Stein* (1988), y *Fundadores del derecho internacional. Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio* (1989).

Para Gómez Robledo una auténtica teoría de la justicia debía tomar en cuenta los planteamientos de la fe y de la revelación; por ello trabajó sobre filósofos que lograron hacer del pensamiento escolástico un sistema ético y justo que se aplicaba a la realidad concreta. Entre ellos destaca Vitoria, filósofo del Siglo de Oro de la segunda escolástica moderna, fray Alonso de la Vera Cruz, fundador de la filosofía novohispana, y Edith Stein, alumna de Husserl asesinada por los nazis en la época contemporánea.

Las tesis vitorianas sobre la crítica del derecho a la guerra de conquista y la aplicación moderna del derecho de gentes constituyeron para Gómez Robledo un gran ejemplo de vigencia de la doctrina tomista; incluso considera a Vitoria fundador del derecho internacional moderno. En su artículo "Vitoria, comentador de santo Tomás", Gómez Robledo apunta que las *Relecciones* surgieron de la necesidad de actualizar, bajo la doctrina tomista, respuestas a los problemas del mundo moderno. Siguiendo la ética de Tomás escribe:

> Hay en el hombre, ante todo, una tendencia al bien que perfecciona su naturaleza en lo que ésta tiene de común con todas las demás sustancias, las cuales, sin excepción, propenden de suyo a preservar en su ser; y de conformidad con esta inclinación, pertenecen a la ley natural los preceptos de la conservación y defensa de la vida humana, por lo cual, ningún hombre, jamás, podrá privar a otro de la suya, a no ser en defensa propia o investido de autoridad divina (Gómez Robledo, A., s/f, p. 55).

Esta afirmación, aunque derivada de la ley natural, *puede* sin embargo ser considerada bajo contingencias singulares que hagan inoperante la norma general. La importancia práctica de esta elucidación tomista, por ejemplo, permitió a Vitoria la defensa de los indios bajo el argumento de la ilegitimidad de que el papa dispusiera sobre los infieles a partir de la conquista injustificada de las Indias.

En cuanto al discípulo de Vitoria, Alonso de la Vera Cruz, es considerado por Gómez Robledo como el primer catedrático de filosofía y derecho de gentes en el continente americano; su interés por abordar la obra filosófica y jurídica de Alonso radica en la problemática que el primer contacto entre el mundo europeo y el indígena supuso.

Gómez Robledo encuentra en la "Relección sobre el dominio de los infieles y la guerra justa", pronunciada entre 1553 y 1554 en la Universidad de México, una reflexión original y rica que se desarrolló en un contexto desafiante (a saber, en el país conquistado, frente a la jerarquía eclesiástica, el gobierno y los encomenderos): una "disertación de la misma dignidad y altura de las que se leían en las más preclaras universidades de la península" (Gómez Robledo, A., 1984, p. XLIV).

Para Robledo la *Relección* salmantina de Vitoria se distingue claramente de la *Relección* mexicana de Vera Cruz en cuanto que éste fue testigo directo de las injusticias, de manera que su enjuiciamiento moral y jurídico de la situación concreta partía de su propio conocimiento empírico.

En su obra *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz*, Gómez Robledo aborda el problema que supuso en tiempos de Vito-

ria la justificación de la esclavitud por naturaleza de los indios con base en el pensamiento aristotélico, el cual, según una larga tradición, debía concordar sin error con el dogma cristiano. Gómez Robledo condena lo expuesto en la *Política* y expresa: "Hasta hoy no entendemos cómo pudo prohijar tamaña aberración la mejor cabeza que ha tenido hasta hoy la humanidad pensadora" (*ibid.*, p. XLVIII).

Su opinión respecto a la esclavitud se explicita a lo largo del texto:

> Uno de los mayores refinamientos de la perversidad y la malicia humana fue sin duda el de haber pretendido justificar la esclavitud (en la era cristiana y por cristianos) en los casos en que se compraban esclavos en el país donde tenían ya esta condición, entre los africanos o los indígenas americanos, por estar vigente en estos territorios la institución servil. Con esto aquietaban su conciencia los llamados cristianos, como si la violación de la ley natural en el causante pudiera hacerla desaparecer en el causahabiente (*ibid.*, p. LIV).

La reflexión parte de la concepción de la ley natural tomista y se muestra crítica ante los despojos e injusticias que, encubiertas de "cristianismo", se perpetraron largamente. Como estudioso del derecho, Gómez Robledo se muestra sensible y crítico ante la opresión que sufrieron los indios, y a través de la estructura del derecho internacional pretende que el respeto a los otros esté sentado sobre bases más sólidas, en tanto que el espíritu cristiano, por lo menos en ese momento, no fue suficiente.

Oswaldo Robles tuvo el mérito de introducir la filosofía tradicional en la Universidad Nacional Autónoma de México. Médico y filósofo, interesado por el problema alma-cuerpo, dedicó gran parte de su estudio a la psicología. Entre sus obras encontramos: *El alma y el cuerpo* (1936), *Propedéutica filosófica* (1943); *Freud a distancia* (1955), y *Esquema de antropología filosófica* (1942). Mauricio Beuchot explica que Robles siguió la teoría tradicional del conocimiento cuando afirmó en *Propedéutica filosófica*: "Volver inmanente lo que como trascendente se muestra, es incorporar a esta esfera íntima e inmediatamente dada que es el yo, otra esfera que se presenta con el carácter de alteridad, irreductible en sí misma: la esfera del no yo" (Robles, O., en Sanabria, J.R., 1994, pp. 154-155).

Para Robles el ser es lo primordialmente conocido, lo real, lo dado; en el ser conocemos todo lo que conocemos. Siguiendo la ética tomista, Robles sigue el eudemonismo teocéntrico, en el que Dios es el fin último de la vida humana (*ibid.*, p. 156). Esta cita expresa la reflexión existencial de Robles, quien afirma su ser en el Ser:

> Ante la muerte, ante el abandono de las otras existencias, ante el dato manifiesto de mi carencia y de mi incompletud, me invade una angustia, una agitación que no es puramente psicológica, sino plenamente ontológica e intencional, la conciencia de mi propio desamparo y el anhelo de trascender mi propia limitación (*ibid.*, p. 238).

Influido por Husserl y Heidegger, el existencialismo de Robles parte de la escolástica renovada y de un conocimiento profundo de la psicología de su tiempo.

José Manuel Gallegos Rocafull (1895-1963) se exilió en México a partir de la caída del gobierno republicano español. Se dedicó especialmente a la antropología filosófica, a la filosofía del derecho y al cultivo de la doctrina social cristiana; su reflexión desde el tomismo estuvo orientada hacia la vida social y económica de los seres humanos. Fue fundador del Centro Cultural Universitario, hoy Universidad Iberoamericana. Entre sus obras destacan: *El orden social según el orden de santo Tomás de Aquino* (1935), *Personas y masas. En torno al problema de nuestro tiempo* (1944), *Un aspecto del orden cristiano: Aprecio y distribución de las riquezas* (1959), y *Crisis de Occidente* (1950).

Las reflexiones sociales de Rocafull tendieron al problema del México en que vivía: los hombres dejaban de ser personas para convertirse en masas. Convertidos en mercancía, en fuerza de trabajo, los obreros se encontraban en un proceso de despersonalización que los hacía vivir pasivamente, sin conciencia ni responsabilidad sobre su vida o la de los demás:

> Al borde de la ruina surge la esperanza y, como tantas otras veces en la historia, pudiera muy bien ocurrir que lo que se nos presenta como caos apocalíptico fuera la fermentación viva del espíritu creador. ¿Dónde y cómo llegará a plasmar? ¿Lo impondrá el vencedor o resultará de la angustiosa colaboración de todos los que luchan? ¿Habrá una renovación tan radical y profunda

que sea como la aparición de un mundo nuevo? ¿Será su novedad que de él desaparezcan los esclavos, las masas, y por fin esté habitado por personas, por hombres enteros y verdaderos? (*ibid.*, p. 238).

De la reflexión de Rocafull se desprende una crítica al sistema económico-político imperante desde un pensamiento neoescolástico que se ensaya congruente con el espíritu cristiano. Cabe señalar que también en el marxismo (comunista o socialista) el autor ve la misma despersonalización, aunque por otros motivos: la persona es confundida con un miembro de una clase, se le ve como "compañero", no como un hermano; sindicatos y organizaciones absorben al ser humano y lo funden con la masa (Beuchot, M., 2004d, p. 22). Cito extensamente a Rocafull:

Dicen que el comunismo es ateo, y es muy cierto. Pero eso de que el capitalismo se identifica con la civilización cristiana, es muy otro cantar. Lo que sucede es que, a falta de una doctrina propia, cubre su desnudez con retazos de cristianismo, pero tan tenues que no tapan sus vergüenzas. Lo que de verdad profesa lo va pregonando con sus actos, que rezuman crudo materialismo. ¿Quién puede soportar con paciencia ese sacrílego cinismo que pretende hacerse pasar como encarnación del espíritu y la doctrina de Cristo? Pues, ¿qué idea tienen de su enseñanza? Si alguien quiere llegar de una vez a la raíz de las discrepancias profundas entre catolicismo, de una parte, y capitalismo y comunismo, de la otra, no tiene más que abrir los Evangelios y leer estas palabras con que comienza el de san Juan: *En el principio era el Verbo*. No es preciso que se esfuerce en vislumbrar todas sus ondas implicaciones. Basta simplemente con que recoja lo que está en su misma superficie, esto es, que lo primero y principal no es la materia, ni la acción, como pretenden marxistas y capitalistas, sino el Verbo (en Beuchot, M., 2004d, pp. 22-23).

En torno a la misma problemática, en *Un aspecto del orden cristiano: Aprecio y distribución de las riquezas*, Rocafull reflexiona sobre la opresión de los pobres, explica cómo el dinero se ha convertido en un instrumento de dominación criticando a los cristianos que han tenido un criterio más económico que evangélico en el uso de sus bienes. A partir de la lectura bíblica, escribe: "Para los apóstoles, la norma del reparto era la necesidad de cada uno. No había un tope para el socorro. A cada cual se le daba tanto cuanto hacíale falta. Y la consecuencia es que no había entre ellos necesitados" (Gallegos Rocafull, J.M., 1943, p. 164).

La generosidad, nos dice, es la gran enseñanza del cristianismo:

Era el cuerpo de Cristo, uno, vivo, dinámico, con sus miembros solidarios los unos de los otros. Y naturalmente la *unión* de sus corazones llegaba hasta la comunidad de bienes. Pero ésta era muy relativa. Y si sobre ella no tuviéramos más datos que los que aquí nos dan no llegaríamos a comprenderla. Las posesiones siguen siendo de la propiedad privada de sus dueños. No se desprenden de ellas y tan sólo el uso, o por mejor decir, el consumo de sus productos se hace común. Los frutos de sus campos, como el dinero de sus arcas, no se estancan sino que corren abundantemente (*ibid.*, p. 163).

Para Rocafull, combatir la injusticia a partir de una praxis derivada de la ética cristiana, posibilita la humanización del mundo económico, social y político.

Otros pensadores neotomistas mexicanos

José Sánchez Villaseñor (1911-1961) se interesó por la cosmovisión del hombre contemporáneo, así como por el problema del arte de su tiempo. Sostuvo una polémica con José Gaos a partir de haberlo llamado ateo debido a la inclinación historicista de éste. Fue uno de los primeros tomistas que sostuvo un diálogo con los filósofos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de México. Su bibliografía comprende: *El sistema filosófico de Vasconcelos* (1943), y *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*.

Isaac Guzmán Valdivia (1906-1988) fundó la Escuela Preparatoria Carlos Pereyra, en conjunción con otros sacerdotes, para oponerse a la educación socialista. Participó en la fundación del Partido Acción Nacional. Es autor, entre otros, de *La metafísica de la sociedad* y *Humanismo trascendental y desarrollo*, en éste, propone la tesis sobre la necesidad de armonizar el desarrollo material con el espiritual a través del cuidado de la técnica y la empresa sin dañar la riqueza de la persona, la cual surge a partir de su cuidado espiritual, humanista (Beuchot, M., 2004d, p. 61).

Neotomistas en las universidades de México

En la Universidad Iberoamericana encontramos varios pensadores que han cultivado la filosofía neotomista; entre ellos Fernando Sodi Pallares, José Rubén Sanabria Tapia, Antonio Ibargüengoitia Chico, Miguel Villoro Toranzo, Medardo Plascencia Castellanos, Salvador Abascal Carranza y Virgilio Ruiz Rodríguez. Por otra parte, en la Universidad Nacional Autónoma de México encontramos a Alfonso Zahar Vergara, destacado discípulo de Oswaldo Robles, y a Evagrio López Parra, autor de *Francisco de Vitoria, doctor de la hispanidad*. Asimismo, en el Instituto Tecnológico Autónomo Metropolitano, José Alberto Serrano Moreno ha centrado sus trabajos en la filosofía de la ciencia; José Ramón Benito Alzaga trabajó sobre la filosofía de la educación; y Rodolfo Vázquez abordó problemas de teoría del conocimiento y de filosofía del derecho. En la Universidad La Salle, Luz García Alonso es autora de *Filosofía de las bellas artes*, *Aforismos filosóficos, y Ética o filosofía moral*; Enrique Aguayo escribió *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*. En la Universidad Panamericana, Jorge Adame ha desarrollado una *Filosofía social para juristas* a partir de la obra de santo Tomás.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN ARGENTINA

En Argentina, tras una gran influencia liberal con Mitre y Sarmiento, se produjo un movimiento secularista, así como el dictado de la ley de educación laica en 1884. Los cristianos ya no pueden oponerse al positivismo y al liberalismo con sólo la teología, sino que requieren producir una filosofía cristiana. Con gran influencia de la escolástica, dicha filosofía surge de la necesidad de confrontar las filosofías secularizantes. Podríamos categorizar este movimiento como ideología de un *catolicismo nacional conservador*. Entre filósofos iniciadores del renacimiento del cristianismo a finales del siglo XIX resaltan Demetrio Pizarro (1841-1909), Jacinto Ríos, Faustino de Arredondo, Manuel Estrada (1842-1894), Mamerto Esquiú.[10]

Mamerto Esquiú (1826-1883)

Nacido en San José, Catamarca, estudió en el seminario de ese mismo lugar, donde más tarde impartiría la cátedra de filosofía. En 1848 es ordenado sacerdote; en 1872 es propuesto arzobispo de Buenos Aires, pero rechaza dicha propuesta por considerarse indigno, aceptando el mismo puesto en Córdoba un año después. Es un pensador discípulo de Balmes, nacionalista y conservador.

Su pensamiento está expresado a manera de sermones dirigidos a su nación, como de un sacerdote a sus fieles. Así, una de sus mayores obras se titula *Sermones de un patriota*. En ellos siempre se muestran los presupuestos filosóficos del orden de la sociedad o temporal, como él lo llama: la teología natural se ocupa de Dios, igualmente en la ontología como el ser; en lo social la autoridad o soberano debe ser obedecida por el pueblo. Se trata de una reflexión sobre todo del fundamento de la política, sobre la soberanía; fundamento del cual se deduce un sometimiento del individuo al estado. El lenguaje de este pensador es eclesial, ya que sus textos son discursos pronunciados a un público católico, con un contenido filosófico. Habla de la encarnación, tema que traslada analógicamente a la sociedad, poniendo como principio de la civilización a Cristo (el poder de Dios materializado). Es decir que en tanto que el "Verbo se hace carne", la civilización debe ser la encarnación del orden divino o principio trascendental por medio de la personalización de Dios en Cristo. Lo trascendental es origen y principio de lo inmanente.

Para Esquiú la soberanía no reside en el pueblo, ya que Dios es principio de los entes e igualmente origen de la potestad. Así lo refiere en su sermón de 1853:

> En una mano se contiene el principio y el fin, que encierra el uno y el otro abismo: por un modo admirable lucen en ella la inmensidad de Dios, su Providencia, su Justicia, su Soberanía infinita. ¡Dios se mece sobre los hombres, como el sol centellea sobre los planetas! ¡Por eso es sublime la sociedad! ¡Por eso es grande! ¡Por eso se exalta, palpita nuestro corazón cuando sentimos la vida de las naciones! Por eso la religión y la pa-

[10] Ellos escriben en el periódico *El Ambato* (1858-1862), de corriente católica, en la tradición escolástica. Los pensamientos de estos autores conforman la primera generación de la filosofía cristiana, anterior a la propuesta de renovación de León XIII.

tria tienen idénticos intereses, nacen de un mismo principio, caminan cada una por vías peculiares a un mismo fin, y la una y la otra, con sus pies en la tierra, y asidas de sus manos con eterno amor, campean sus cabezas en el horizonte de lo infinito (Esquiú, M., 1944, p. 2).

Asumiendo una posición regalista y conservadora, aun contra lo que pensaba en el siglo XVI Bartolomé de Las Casas, piensa que Dios, entonces, es la instancia en la que reside la autoridad y el poder de un estado. Ningún otro estado que el católico-cristiano es legítimo, y por ello la evangelización en la conquista es para el autor el inicio de la civilización en América: "Las diversas nacionalidades de la América española fueron, pues, la obra de la ley de la historia y de la Divina Providencia" (*ibid.*, p. 227). El Estado por excelencia es el que acepta una autoridad que está por sobre el pueblo; por otro lado, esto no lo hace el estado secular, como lo afirma el socialismo, la rebelión, la anarquía: "La sociedad moderna fija en el pueblo la soberanía: pero la religión me enseña que es la soberanía de intereses, no la soberanía de autoridad [...] Toda autoridad viene de Dios [...] y si no es Dios la razón de nuestros deberes no existe ninguno" (*ibid.*, p. 14).

Para Mamerto Esquiú la tiranía es el estado de desorden, forjado por la rebelión al socialismo. La salvación o la tierra prometida está en el estado regido por Dios como principio, en el orden eterno, inmóvil y perfecto, como lo es el ser en la ontología tomista, causa última e inmóvil. En sus sermones Esquiú declara: "La religión quiere que obedezcáis, jamás ha explotado a favor suyo ni la rebelión ni la anarquía [...] Obedeced, señores, sin sumisión no hay ley; sin leyes no hay patria, no hay verdadera libertad; existen sólo pasiones, desorden, anarquía, disolución, guerra y males de que Dios libre eternamente a la República Argentina; y concediéndonos vivir en paz, y en orden sobre la tierra" (*ibid.*, p. 18). Lo perfecto, como atributo de la causa (Dios), es —en la referencia de nuestro filósofo conservador— una doctrina del estado, tanto para la educación como para la doctrina de la persona. La educación debe crear lo nuevo, pero para formar hombres perfectos para un orden perfecto. El sujeto a ser educado tiene que imitar a Cristo, "el Modelo de la educación no puede ser otro que el Verbo encarnado", nos dice (Caturelli, A., 2001b, p. 551). Incluso Esquiú interpreta la frase evangélica de "dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" como la manera de comportarse la persona: es decir, obedecer la doctrina de la iglesia y las leyes del estado: "Los cristianos eran los soldados más valientes, más fieles al imperio [romano]; los cristianos obedecían, respetaban y defendían las leyes de esa patria; y su corazón [estaba] eternamente ligado con Dios" (Esquiú, M., 1853, p. 18).

El orden es, para el autor, la característica de una sociedad legítima, que sólo puede ser la cristiana católica. Es en Cristo y su aceptación donde se encuentra la justicia y la paz. En el sometimiento y la aceptación se eliminan la hostilidad, la enemistad y la confrontación entre lo distinto y lo absoluto. Se terminarían la rebelión, las muertes, si no se opusieran unos contra otros, y más aún, si todos se sometieran, obtendrían paz y orden: "Reconocedlo, y Él reinará por su bondad, y habrá paz y ventura y libertad de los hijos de Dios. Si no reconocéis a Jesucristo, si no le adoráis con el homenaje que es debido también reinará, pero reinará por su justicia; la miseria, la guerra, la tiranía y el desorden son sus terribles ministros" (Esquiú, M., 1944, p. 162). Nuestro autor propone un estado que tenga por última instancia (primera causa en la metafísica tradicional) el poder de Dios, y por ello es el único legítimo que puede proporcionar el orden, ya que un estado secularizante tiende a la violencia, pues no contiene un principio metafísico, divino, sino que el criterio es sólo humano. Todavía amenaza con violencia y miedo si no se acepta el principio divino. Este pensamiento, fundado en una ontología cerrada, de un único orden posible, de un soberano autoritario, lo aplica a la situación de su patria: "En la República Argentina la política es casi el único fundamento de su nacionalidad, y, por consiguiente, la agitación de los partidos se convierte en guerra, y la guerra civil es la muerte. Es necesaria una fusión de los partidos, esto es, que no se haga diferencia de colores políticos" (*ibid.*, p. 232).

Como puede observarse, se trata de una filosofía política de derecha tradicional.

A los filósofos cristianos del siglo XIX les siguió una nueva generación, entre los que podemos nombrar a Octavio Nicolás Derisi, Tomás D. Casares, Manuel del Río, Rodolfo Martínez Espinosa, Guido Sojae Ramos, Nimio de An-

quin, Alfredo Fragueiro, Ismael Quiles, o Juan Sepich.[11]

Octavio Nicolás Derisi (1907-2003)

Estudió filosofía en Buenos Aires; se doctora con la tesis "Los fundamentos metafísicos; del orden moral", publicada en 1941; es conocedor de la fenomenología y el existencialismo. En 1948 se funda *La Sociedad Tomista Argentina*, la cual es dirigida por T. Casares, Nimio de Anquín y Derisi. Es partidario de la renovación del cristianismo por medio de la filosofía neoescolástica, ya que considera que es la filosofía que ha perdurado durante siglos y puede asumir las novedades del mundo actual. El punto de partida del pensador argentino es la experiencia sensible del ente real, que la inteligencia capta como la esencia de lo real. El captar el ser está debajo de cualquier disciplina humana, ya que el ser es analógica. La captación del ser, entonces, es analógico y comprende igualmente al entre finito y a Dios. Todo ente o existencia tiene necesariamente una dependencia y está sometido a una jerarquía. La jerarquía termina en el ser, que es inmaterial (Dios), a diferencia de los demás seres que se manifiestan (*Dasein* para Heidegger). El ser perfecto es el que analógicamente tiene los atributos: es inmutable, inmaterial, eterno; éste es el ser que se descubre con el método metafísico: "el ser en sí mismo, en su realidad trascendente, penetra hasta su constitución más intima […] hasta llegar al principio último del ser, que tiene razón de ser en sí y que da razón de ser o causa de otro ser, y que no es otro que el *Esse subsistens* e imparticipado, Dios" (Derisi, O. N., 1968, p. 96).

El puro aparecer sin fundamento de su existencia misma es, para Derisi, la anulación del espíritu del hombre, y de tal ser deriva en la nada al carecer de su fuente divina. El ser humano como mera existencia no podría obtener un fundamento moral; es libre y está atravesado por la nada, por eso nuestro filósofo insiste en la necesidad de un fundamento último y trascendente que encontrará en el tomismo. Así lo refiere en su crítica a la fenomenología heideggeriana a partir de la metafísica de la causa última: "La fenomenología eidética o intelectualista de Husserl y la existencial u ontológica de Heidegger […] alcanzan en la metafísica tomista el indispensable fundamento ontológico que las integra y cimienta en su razón última de ser (que es Dios), sin la cual se diluirían en un puro aparecer y, en definitiva, en la nada" (*ibid.*, p. 105).

Para Derisi, el ser humano, considerado como ser-ahí o mera existencia, si su esencia radicara en su existencia, es insuficiente para actuar en los ámbitos prácticos sin un principio fuera de sí mismo. Presupone que el ser humano como tal, si no fuese efecto de un ser supremo, caería en el nihilismo. Por esto cree que debemos partir y aceptar un sujeto que no es sólo aparecer, sino que es un espíritu dependiente de Dios, donde obtiene un fundamento supremo.

El humanismo de Derisi consiste, entonces, en una sumisión a un principio trascendente, expresado por la iglesia:

> El humanismo es, pues, esencialmente religioso. […] De ahí la importancia decisiva y la hegemonía que la formación religiosa ejerce en la formación de un humanismo integral. A la luz de los principios religiosos hechos carne y hechos vida —tal es el sentido de la formación religiosa—, se iluminan en su objeto o fin inmediato y en subordinación a su último fin, se estructuran, dentro de precisos límites en sí y en toda su unidad, todos los aspectos de la formación humana, y toman su propia luz las ciencias, disciplinas, aprendizaje y hábitos, con que la cultura debe configurar la fisonomía auténtica del hombre (*ibid.*, p. 88).

Este pensamiento expresa una filosofía de la cristiandad, como pretensión para instaurar un fundamento inamovible de un estado (que, en su caso, estaba gobernado por una dictadura militar); es decir, una filosofía política conservadora que, por último, fue cómplice de lo que acontecía en su patria.

Alberto Caturelli (1927-)

Es uno de los últimos representantes de la filosofía católica. Por su parte ha compilado en un vasto volumen la historia de la filosofía cristiana en Argentina, siguiendo la línea de la

[11] Los discípulos, que pertenecen al periodo de renovación cristiana, aplicarán la filosofía a diversos ámbitos: el estado, la moral, la educación, etc. En Argentina encontramos un vasto número de intelectuales de este movimiento. Todos participaban en círculos donde se discutían textos desde Jacques Maritain hasta la neoescolástica, sobre todo el pensamiento de Tomás de Aquino.

crítica del materialismo, del positivismo, del krausismo, del cientificismo y del naturalismo. Ya antes del inicio de siglo xx la resistencia contra dichas corrientes filosóficas había comenzado. Ante el positivismo y las demás filosofías nombradas, anota Caturelli, la filosofía cristiana exigía el retorno a la unidad del espíritu y la carne.

El punto de partida de nuestro filósofo es una metafísica que asume a Dios como principio único, trascendente e intemporal, criticando al liberalismo y al iluminismo, ya que estas corrientes parten del estado natural del hombre o de la mera razón. Un principio metafísico, dice Caturelli, provoca consecuencias en el mundo de los entes, cuando se quiebra la relación del efecto con su causa (relación Ser-ente), y así se parte de un ser humano truncado, sin espíritu, sin el cual no puede ser, y sólo una persona puede crear una civilización. Las filosofías de la razón o de la sensibilidad absolutas niegan la existencia de Dios. Ante ellas Caturelli levanta prácticamente una teocracia:

> […] A la luz de estas consecuencias inevitables, se comprende que pierda todo sentido un imperio fundado en el orden metafísico (el poder proviene de Dios, el derecho positivo es concreción del derecho natural, el bien común es relativo a Dios como bien común absoluto) y en el orden sobrenatural (el poder secular participa, en cuanto indirectamente subordinado a la iglesia, del carácter misional del cuerpo místico) (Caturelli, A., 1991, p. 424).

Hay una gran pretensión teórica de que todo estado o gobierno tenga que fundamentarse en la religión católica. El estado de la cristiandad se opone a toda estructura política que se base en el hombre mismo (amor al hombre) o en la idolatría del mercantilismo, ya que éstas son metafísicas cerradas, porque niegan aceptar a Dios, y a la iglesia, como origen y principio de toda existencia:

> El amor de sí como rechazo absoluto de Dios-persona, implica la plena autosuficiencia del orden temporal y la conversión definitiva del reino en *regnum hominis*. Sería la realización de lo que Marx proclamaba cuando decía que *el único absoluto para el hombre es el hombre mismo*, que constituye el supremo ideal del progreso indefinido del iluminismo (*ibid.*, p. 433).

La metafísica tomista es la verdad en la que se devela la existencia para llegar a ser persona. En la historia fue el pasaje que sufrió América en la conquista,[12] y ser persona es aceptar la persona infinita que es Dios. Caturelli piensa que la cristiandad en Latinoamérica podría ser la vía para realizar la unión de Latinoamérica, ya que, desde la conquista, la fe católica unifica fuertemente a las naciones iberoamericanas. La unificación por medio de la política o la economía no es posible, ya que están corrompidas por la ideología o los intereses económicos; por eso, como en el estado, lo que puede ser principio para unificar a los hombres debe ser algo que no esté sujeto a la materialidad, sino que sea trascendente. Esa unificación trascendental la ofrece la iglesia católica, tan instaurada en la cultura de América Latina. La idea de una civilización cristiana tiene como principio a Dios mismo, y se basa en la obediencia a los principios divinos por parte de las personas, y las que no aceptan dichos principios no pueden alcanzar o ser considerados personas; serían una mera entidad humana, pero no personas de civilización. La persona participa del estado cristiano, por una dependencia ontológico-trascendental, porque el ente se debe al Ser, y por lo tanto la cristiandad no lo dota de libertad sino de sumisión a su principio. Caturelli afirma un eurocentrismo convencido al aceptar que propiamente la civilización procede de la cristiandad y España la instauró en América:

> La nueva plenitud de la evangelización ha sido el alumbramiento de la cristiandad del nuevo mundo; detrás de este nacimiento, como su motor espiritual, actúa la misionalidad de la iglesia católica […] los misioneros, los teólogos, los filósofos, los juristas y los conquistadores (Caturelli, A., 1991, p. 424).

El estado que se funda en la sola voluntad humana rechaza al ser como medida del hombre, negando así el espíritu y permitien-

[12] Para el filósofo argentino, América Latina empezó a ser civilización a partir de la inserción del cristianismo, y su cultura originaria anterior fue pura presencia muda: "Lo americano emerge, pues, como develación del ser por el espíritu cristiano […] Por un lado, hay la originalidad muda y hostil, y, por el otro, la originalidad del acto descubridor" (Caturelli, A., 1971b).

do que el estado secular produzca consecuencias nefastas:

[…] Al ser reducida la sociedad a una mera *colección* o suma de singulares, y destruida toda *relatio realis* entre el efecto y la causa, haciendo imposible la demostración de la existencia de Dios, el origen absoluto del poder debe ser atribuido al pueblo […] El resultado comienza a ser el mismo: la autosuficiencia del orden temporal que se sigue de la separación entre razón y fe y la consecuente exaltación de los valores puramente terrenos (*idem*).

Caturelli pretende un orden político con fundamento en Dios y en la iglesia católica, para que así se evite el desorden: "La monarquía y la continuidad dinástica nos preservaron del *desorden* y de la fragmentación en la que fueron cayendo las repúblicas de América Española" (*ibid.*, p. 422). Esta oposición a la república y el apoyo a un orden monárquico serán ideas que, tomadas del renacimiento de la cristiandad en Brasil, entre las que debe recordarse las de Farias Brito. Por eso simpatiza con la idea de un gobierno fundado no en el pueblo sino en Dios y la iglesia, ya que el pueblo no tiene la soberanía. El deseo de una totalidad cristiana es, en cierta forma, regresar a la monarquía instaurada por la España conquistadora, dependiente de un poder absoluto y católico, pues los procesos de la independencia fueron una primera desunión del imperio cristiano. Se trata de la emancipación de los pueblos, no como pueblos, sino su emancipación fundada en Dios y la doctrina de la iglesia:

[…] Por eso es perfectamente posible volver a pensar seriamente y con ánimo de llevar a cabo en concreto una suerte de amplia confederación […] Será necesario comprender a fondo que así como la fe católica fue la fundadora del nuevo mundo y su alimento espiritual, así también debe ser ella forjadora de la unidad futura sobre la unión ya existente de hecho en lo más profundo de la conciencia iberoamericana (*ibid.*, p. 447).

En conclusión, estos tres pensadores expuestos sucintamente aquí comparten los mismos principios conservadores. Dios, el Ser supremo como causa de los entes, y la iglesia católica como la institución que expresa dicho principio, deben ser los fundamentos del estado legítimo, de la moral (no hay moral sin iglesia), de la educación (para Derisi) y, desde luego, de la vida espiritual del hombre. En sus pensamientos el pueblo no es actor de este proyecto, sino sólo receptor de los principios trascendentes. No hay necesidad de un *giro descolonizador* porque, para ellos, la colonización y la dependencia mantenían a América Latina en la unidad de la fe cristiana, del orden absoluto, sometido a sus principios. Un orden en el que se decanten el catolicismo y sus principios, requiere establecer en el orden terrenal un estado donde haya una personificación del principio divino.

Juan Ramón Sepich-Lange (1906-1979)

Filósofo inteligente y primeramente formado en el pensamiento tomista y en Aristóteles mismo. Escribió *La metaphysica* (1977), obra en la que se da a la tarea de ejercer una crítica a la ontología, abriéndose, a diferencia de los autores anteriores, a la filosofía de Kant, Hegel, Nietzsche y Heidegger, que conoció profundamente en su larga estadía en Fulda (Alemania). Nuestro autor considera que es necesario someter a crítica las certezas del pensamiento metafísico del cristianismo en pro de la verdad misma. Su punto de partida es el hecho de que el saber es intrínseco al hombre, estando siempre inserto en la *búsqueda* de la verdad. El sujeto es, ante todo, existencia, ente, y es a partir de los entes, de la naturaleza, que éste actúa. El deseo de saber intrínseco del hombre es siempre indagación, operación o reflexión sobre los entes. El *logos* o razón de Aristóteles es el fin último y lo universal de los sujetos, ya que éste lo impulsa a reflexionar y así a operar los entes: "Para Aristóteles, el existente operante hay que concebirlo como es, como sustancia (o esencia: fundamental estructura), como idea. Pero idea (*entelequia*) es fin y realización" (Sepich-Lange, J.R., 2004, p. 38). Nuestro autor muestra un pensamiento ontológico que cuenta con el sujeto que se encuentra ante a los objetos, y no los objetos frente a éste; aunque siempre está ya inmerso en una realidad que lo preexiste. Ante todo, el sujeto indaga y descubre enfrentándose a los entes. De este enfrentarse a los entes no puede encontrase un saber primero o fundamento último, ya que esto requiere el conocimiento de todos los entes y de todas sus relaciones. Así que lo universal sólo puede constituirse lógicamente.

La primera relación con los entes no es abstracta ni lógica; en esto consistiría una ontología meramente formal. Por esto el ente nunca se aprehende primeramente como una abstracción: "El sujeto del cual se predica o la sustancia no es analizado en su abstracción, sino en su realidad operante o su *pasión*, *acción*, *relación* con el objeto y con el sujeto" (*ibid.*, p. 145). Sepich-Lange explica cómo el ser ha sido tomado por la filosofía de diversas formas. Unos lo toman en su mera abstracción; otros sólo en su aparecer o en su mera gramática, o su lexicología, por lo cual cabe hacer una distinción de tipos de escolástica:

Desde un Aristóteles que compone la lógica del conocimiento empírico, hasta el Aristóteles que indaga la posibilidad de una *ciencia primera*, cuya meta es el saber fundamental, que lo será si abarca *todo ente* o toda cosa con la cual el sujeto se relaciona o puede relacionarse. La diferencia entre un escolástico que maneja una *ontología* del ente abstracto (por ende, de cuya significación y connotación no se ocupa, porque hace al *ente* —mediante la abstracción— un objeto; y *para el sujeto*, un contenido) trascendental o universal total. Pero esta ontología es *formal*; ya que su contenido para el sujeto es nulo e insuficiente para la *creación* (o *poiésis*) un *saber primero*, sin el cual no hay filosofía como tal (*ibid.*, p. 143).

El autor insiste en que primero se tiene al ente y luego éste se tiene por su término que lo refiere; después, por medio del *nous*, se busca su esencia, siempre determinada por la realidad sensible. Por esto la concepción de las ideas como separadas de las entidades es absurda y serían éstas innecesarias, porque: "si existen ideas [separadas], tal como lo describen algunos, entonces el sustrato no sería esencia; pues aquellas ideas tienen que ser esencias, pero en fuerza o en gracia de un sustrato [...] pues las ideas sólo gracias a la participación de un ser, en otro, existen; ellas son esencias de un sustrato [...]" (*ibid.*, p. 206). La cuestión de la filosofía es saber qué es cada ente, que trae consigo una pregunta más radical: ¿por qué el ser y en gracia de qué el ser? Se está en el terreno de la pregunta por el ser que planteó Heidegger,[13] las cuales son cuestiones trascendentales que se buscan no por sí, sino por lo que éstas manifiestan. El sentido por el ser, o qué es el hombre, son esencias a buscar pero siempre a partir del ente, o del hombre existente. No es posible acceder a una esencia pura e independiente de los fenómenos, sino que ésta adquiere sentido cuando se extrae del estudio que desglosa al ente; por ejemplo, en causas: "[...] así como se investiga la materia buscando su *forma* o principio interno, también de las sustancias separadas [de lo sensible] o inmateriales como principios [que son] extrínsecos a las sustancias sensibles; es decir, se recurre a su hacer y por el fenómeno [finalidad y eficacia]" (*ibid.*, p. 245). Para Sepich-Lange un principio trascendental no puede tenerse fuera de los entes, tiene que derivarse de ellos, ya que así lo exige una ontología fundamental.

LA NUEVA CORRIENTE DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

Es dentro de esta atmósfera intelectual e ideológica conservadora como surge, en forma un tanto inesperada, el evento de mayor trascendencia histórica en el cristianismo del siglo XX, como fue la convocatoria en 1959 a un concilio ecuménico por parte del recién nombrado papa Juan XXIII. Su aplicación a América Latina se dio en la conferencia de los obispos (CELAM) celebrada en Medellín en 1968.

El momento histórico en que surge una mayor conciencia crítica entre los pensadores católicos en América Latina, se da al mismo tiempo en que se desarrolla una mayor diversidad en las fuentes de inspiración que influyen en la producción filosófica, especialmente entre profesores universitarios que se declaran explícitamente cristianos. Esto trae como consecuencia el desarrollo de corrientes de pensamiento claramente antagónicas, que en la práctica se hacen sentir, sobre todo, en el campo político. Tal fue el caso específico de la posición asumida por diversos pensadores católicos frente a la

[13] El autor hace énfasis en que la pregunta por el ser carece de sentido, ya que al ser como universal y abstracto no contiene ninguna referencia próxima: "Martin Heidegger [...] se plantea: ¿Qué sentido [tiene] la cuestión por el 'ser'? El 'ser' no es un individuo singular numérico o un determinado ente; pero es universal abstracto que compete a todo ente. Entonces desde ese ser abstracto tampoco se investiga o se busca nada, porque la pregunta por el *ser* lo que hace es homologar la pregunta por algo y la pregunta por nada [...] hay que buscar el sentido de 'ser' siempre en un ente; es decir: *en otro*" (Sepich-Lange, J.R., 2004, p. 243).

guerra civil española (1936-1939) que dividió a los pensadores católicos, tomando algunos la opción política decidida y consecuentemente democrática. Esta división se acentúa con la posición asumida frente a la ocupación nazi en Francia, donde pensadores católicos como Jacques Maritain adoptan una posición crítica pero ideológicamente centrista; mientras Emmanuel Mounier lo hace de manera militante y con una apertura hacia otros sectores no cristianos, incluidos los marxistas, pero es una corriente que no se tratará aquí.

BIBLIOGRAFÍA: Aldea, Q., 1987; Beuchot, M., 2004d; Caturelli, A., 1962, 1971b, 1991, 2001b; De Guiza y Acevedo, J., 1941; Derisi, O.N., 1968, 1969; Donoso Cortés, J., 1993; Dussel, E., 1984, 1992e, 2003, 2007; Esquiú, M., 1944; Gallegos Rocafull, J.M., 1943; Gaudiano, P., 1998; Gómez Robledo, A., 1984; Larroyo, F., 1978; Mejía, V.M., 1963; Mora Rodríguez, A., 2006; Pereña, L., 1992; Quiles, I., 1981; Sanabria, J.R., 1994; Sepich-Lange, J.R., 2004; Stoetzer, O.C., 1982; Tovar, G.L., 1992; Wagner de Reyna, A., 1951; Zahar Vergara, A., 1949.

4. LA FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS

Ricardo Gómez

Nuestro principal objetivo es sintetizar las posturas de los más relevantes filósofos latinoamericanos de las ciencias a partir de la segunda mitad del siglo pasado, época en que la disciplina comenzó a ser académicamente importante en nuestras latitudes. Para ello, dividiremos nuestra exposición de modo de comenzar con los que llamaremos "los iniciadores", para luego ocuparnos de los que continuaron con la tradición iniciada por aquéllos. Finalizaremos con un breve comentario acerca de las principales tendencias dominantes en los filósofos discutidos y señalando algunas notas deseables de la filosofía de las ciencias para el futuro en Latinoamérica.

UNA MIRADA DE CONJUNTO Y UNA INCURSIÓN EN EL FUTURO

Si tenemos en cuenta a los autores que expondremos a continuación descubrimos una serie de obvias tendencias: un predominio de la crítica de la ciencia que cada uno de ellos conoce más acabadamente; así, percibimos que Bunge, Torretti, Moulines y Lombardi, por ejemplo, hacen especialmente filosofía de la física; Lorenzano y Casanueva, filosofía de la biología; Schuster, filosofía de las ciencias sociales; Scarano y Marqués, filosofía de la economía; Castorina, filosofía de la psicología. Hay, además, un sesgo hacia determinados enfoques provenientes de autores extranjeros. Así, Klimovsky se siente más afín a Popper; Torretti a Kant y a Putnam; Ransanz a Kuhn y a Putnam, ;Pablo Lorenzano a Moulines, y éste con Sneed; Samaja a Hegel y a Marx. Otros se centran en una fuerte crítica de autores y enfoques foráneos, como lo hacen, por ejemplo, Scarano y Marqués con el neoliberalismo y con Hayek-Friedman. En cuanto a la dicotomía realismo-instrumentalismo, hay una loable tendencia hacia la adopción de distintas formas de realismo. Bunge y Klimovsky se inclinan por el realismo científico; Torretti por el realismo interno, así como Pérez Ransanz, mientras que Otero, Samaja y Schuster lo hacen por un fuerte realismo con reconocimiento del carácter dialéctico de la realidad social. Y acerca de la distinción entre filosofía general y especial de las ciencias, vemos crecer en Latinoamérica una sana tendencia a la filosofía especial de las ciencias, consistente con la creciente especialización en las ciencias mismas, lo que las hace más complejas y con problemas muy específicos, sin que ello vaya en desmedro de la siempre presente discusión de problemas generales de objetivos y metodologías de la ciencia.

Kant ha distinguido entre filosofía académica y cosmopolita. La primera se centra en la discusión estricta de autores presentes y pasados, tal como suele desarrollarse en los ámbitos académicos, mientras que la cosmopolita es aquella reflexión sobre lo que acaece tomando en cuenta el contexto más amplio de los objetivos, valores y creencias de la comunidad, que incluso puede abarcar a la humanidad como un todo. Creemos que domina aún en Latinoamérica la filosofía académica, y la reflexión sobre las ciencias no es una excepción. Pero también visualizamos al respecto una creciente toma de conciencia de la necesidad de una mayor reflexión crítica cosmopolita. Posturas como la de Otero, Miró Quesada, Samaja, Scarano y Castorina, entre otros, son prueba de ello.

Todas las posturas filosóficas discutidas son "adecuadas" de una u otra manera a una *Weltanschauung* dominante del momento. Así, por ejemplo, la filosofía analítica comienza a desarrollarse en el país a finales de la década

de los cincuenta con el creciente dominio político-económico norteamericano en Latinoamérica. La misma se desarrolló tomando, al igual que en Estados Unidos, una versión empobrecida del positivismo lógico, dejando de lado, en ambos casos, la importantísima dimensión ético-política que ese programa tuvo en el Círculo de Viena en autores como Neurath, Carnap y Frank. Y cuando dicha filosofía positivista comenzó a perder terreno en Estados Unidos frente a la postura de Popper, siempre más funcional a enfoques político-económicos liberales, y a sanitizar al conocimiento científico concibiéndolo como valorativamente neutro, Popper pasó a ser el filósofo de moda en nuestros países. Kuhn comienza a ser tomado en cuenta sólo diez años después de publicada su ópera magna; ello ocurrió en nuestras latitudes en los setenta, ávidos de cambios radicales, cuando se tomó en cuenta su versión de las revoluciones científicas, la cual fue discutida, como si fuera extrapolable a ámbitos sociales, económicos y políticos, con un optimismo que iba mucho más allá de lo recomendado por el propio Kuhn en relación con dichas extrapolaciones. Finalmente, en los ochenta, y ni qué hablar en los noventa, con la imposición en nuestros países del neoliberalismo a la Hayek-Friedman, resurgió la filosofía popperiana de las ciencias sociales que, quizá como nunca antes en nuestras latitudes, pasó a ser la "filosofía oficial": lo que se oponía a ella era "mala filosofía". Por suerte, y debido a la debacle del neoliberalismo, han resurgido las versiones críticas del mismo y del popperianismo, así como la necesidad de repensar no sólo las relaciones entre ciencia y sociedad, con sus ámbitos éticos, económicos y políticos, sino especialmente de la filosofía de las ciencias con cada uno de ellos. Tanto nosotros como García, Olivé, Marí, Otero, Samaja, Schuster, Lorenzano, Castorina y Scarano, entre otros, dan prueba de ello en sus trabajos.

Por supuesto, varios de los filósofos discutidos negarían que sus posturas están relacionadas o influidas por las circunstancias económico-políticas. Pero tal negación es parte de sus propias posturas políticas: desde siempre, en la academia latinoamericana ha predominado el liberalismo político, uno de cuyos rasgos definitorios es la descontextualización de todo el conocimiento científico de toda externalidad sociopolítica, y con la visión de la filosofía de tener como objetivo central "comprender" el mundo y no cambiarlo radicalmente. Todo lo contextualizado y, en algunos casos, todo lo que no es hipotético-deductivismo fue muchas veces acusado de seudofilosofía o baratización de la filosofía, pues todo lo que no coincide con lo que el liberalismo entiende como filosofía o como ciencia es llamado "ideología", cuando en verdad son las versiones descontextualizadas de la ciencia las que, en el sentido más estricto del término, devienen ideología.

Hay en la historia de la filosofía latinoamericana una obvia reiteración de una versión positiva de la ciencia y de su importancia para el progreso; hasta allí coincidimos. Pero no lo hacemos con las versiones excesivamente "positivistas" (en el sentido distorsionado arriba citado), ni tampoco estamos de acuerdo con posturas "normativistas" que pretenden imponer las normas del correcto proceder científico sacralizadas por filósofos foráneos sin ninguna discusión crítica.

Hay, además, un desbalance entre la filosofía de las ciencias naturales y la filosofía de las ciencias sociales, con obvia supremacía, al menos en número, de la primera. Y mucho más aún, entre filosofías de la ciencia y filosofías de la tecnología, pues estas últimas tienen, comparativamente hablando, escaso desarrollo hasta el momento en Latinoamérica. Esto constituye la primera apertura hacia el futuro que queremos mencionar: la necesidad de incrementar la reflexión crítica sobre las ciencias sociales, con especial énfasis en economía, y sobre tecnología, incluso discutiendo críticamente la presencia de un nuevo complejo tecnocientífico con un poder sin precedentes, poniendo de relieve en todos los casos la presencia de una insoslayable dimensión ética presente no sólo en la discusión y adopción de los objetivos y consecuencias de la investigación, sino también en las decisiones para aceptar y rechazar propuestas científicas o tecnológicas. Es necesario además que, en cada caso, se investiguen y expliciten los presupuestos de todo tipo (ontológicos, epistemológicos, éticos, económicos y políticos) que se asumen normativamente al proponer toda teoría; esto es obvio e imprescindible en el caso de las ciencias sociales y la tecnología, y recomendable, a modo de no neutralidad acrítica, para toda ciencia. La filosofía de la ciencia no es valorativamente neutra, especialmen-

te porque la ciencia no lo es. Tal como lo remarcó reiteradamente el positivista lógico Otto Neurath, negar ello es atentar contra la objetividad de la ciencia misma. Hempel asintió en un par de sus trabajos. Hasta Carnap coincidiría con nuestra recomendación de que seamos siempre tolerantes con la discusión de alternativas serias (o sea terminemos con el lamentable y perverso "no hay otra"), incluso acerca de nuevas ontologías, especialmente de la realidad social, y seamos cautos en relación con los nuevos "ismos" lo que significa no desdeñarlos apriorísticamente, ni aceptarlos acríticamente muchas veces sólo porque están de moda en algún lugar del planeta.

Risieri Frondizi afirmó, por una parte, que para hacer filosofía auténticamente latinoamericana bastaba hacer "filosofía sin más" en Latinoamérica, o sea filosofía en nuestras latitudes que cumpliera con los cánones del rigor y la profundidad filosófica. Creemos que todos los filósofos brevemente discutidos cumplen con tal requisito. Más claramente: hay "filosofía de las ciencias sin más" en Latinoamérica. Arturo Roig sostiene, por otra parte, que no basta con preguntarse "¿Cómo hacemos filosofía?" sino que debemos también preguntarnos "¿Para qué la hacemos?". Ello requiere una filosofía de las ciencias que reitere la primacía de la razón práctica y su no reducibilidad a razón algorítmica y meramente instrumental, que reconozca la ineludible contextualidad económico-política de todo quehacer científico, tecnológico y filosófico. Y es en relación con este aspecto del "para qué" que creemos que debemos ampliar nuestra discusión de los métodos y los objetivos tanto de la ciencia como de la tecnología y su filosofía, para hacerlos más consistentes con el objetivo supremo e innegociable de hacer posible y favorecer una vida cada vez más plena para todos los seres humanos sin excepción en Latinoamérica.

LOS INICIADORES

Mario Bunge (Buenos Aires, 1919) es el filósofo argentino de las ciencias, hoy ciudadano canadiense, más productivo, polémico y comprehensivo. Sus más de cuarenta libros y quinientos artículos abarcan desde filosofía de las ciencias naturales y sociales hasta filosofía de la tecnología, involucrando posturas originales en todos los ámbitos de la filosofía, desde la ontología y la epistemología hasta la ética científica y filosofía política vinculada a las ciencias, cuyo fruto sistemático final es su monumental *Treatise on Basic Philosophy* (1972-1989).

Bunge mismo ha caracterizado su versión filosófica de las ciencias como realista mecanicista, sistemista y materialista. Su realismo adscribe a las teorías científicas un fuerte carácter representacional de la realidad que subyace a los fenómenos, realidad que, por ende, puede ser captada mediante enunciados verdaderos y tiene una estructura relacional de sistema en el que cada uno de sus elementos es lo que es por sus relaciones con los otros elementos del sistema, por lo que captar con verdad la misma es revelar los mecanismos que interrelacionan operativamente a los elementos. Su versión de la causalidad en la ciencia moderna es consistente con tal realismo mecanicista, en el que se acepta tanto la causación como el azar porque ambos son modos básicos del ser y el devenir. Toda explicación aceptable debe ser en última instancia en términos de dichos mecanismos (lo cual no involucra una posición mecanicista porque no todas las relaciones son de tipo mecánico). Y cuando nos preguntamos por la naturaleza de los elementos mismos, ella es siempre en última instancia material, con la generación de propiedades emergentes, tanto a nivel biológico como psicológico.

La descripción, explicación y predicción es fruto de hipótesis sistematizables en teorías, las cuales exigen ser comprobados empíricamente y aceptadas en tanto son confirmadas por el mundo y son consistentes con el cuerpo aceptado de la ciencia en el contexto correspondiente. Nada de ello impide, según Bunge, reconocer la íntima relación entre ciencia y filosofía, porque toda investigación presupone supuestos filosóficos, como el de la existencia del mundo exterior y su cognoscibilidad.

Su hipotético deductivismo no es en absoluto popperiano debido al extremismo falsacionista de este último, al que rotula de "masoquismo gnoseológico" a causa de su obsesión por tratar de falsar hipótesis y teorías sin dar un papel relevante a la confirmación de las mismas como probablemente verdaderas. La falsabilidad, en opinión de Bunge, no es necesaria (porque hay hipótesis científicas como la de la existencia de ondas gravitacionales o de planetas extrapolares, que no son falsables) ni suficiente, porque hay hipótesis

que han sido refutadas hace tiempo (como la de la determinación de la personalidad por los astros) ya que no son científicas.

Ni qué hablar de las versiones no estándar del conocimiento científico: todas ellas son denostadas por Bunge, entre otras razones, por subjetivistas y relativistas, como en el caso de Kuhn (algo que nos parece en extremo discutible), y/o por irracionalistas, como en el caso de Feyerabend, algo que merece también análisis crítico ulterior.

El tratamiento metodológico sistemático que Bunge propone para las ciencias naturales y sociales no podía dejar de lado una crítica despiadada al programa fuerte de la sociología de la ciencia (Edimburgo), al constructivismo sociológico (Latour, Woolgar, Pickering) y al psicoanálisis. Coincidimos con Bunge cuando estatuye que "la nueva sociología de la ciencia implica una regresión comparada con la sociología de la ciencia marxista" (Bunge, M., 1998, p. 146), aunque no lo hacemos con su postura acerca del psicoanálisis.

Uno de los mayores méritos creativos de Bunge es haber sido el iniciador riguroso de la filosofía de la tecnología en Latinoamérica y uno de los más originales y primigenios propulsores de la misma en todo el mundo. No sólo resaltó su innegociable relevancia, sino que elaboró especialmente todo un marco teórico para estudiarla de manera sistemática, sin caer en un determinismo o un pesimismo tecnológicos.

Esto es consistente con su posición fuertemente crítica de la economía de moda. La economía es una ciencia social pero los neoliberales no la conciben ni la implementan como si lo fuera. Contra la ontología básica de tal economía, el ser humano, según Bunge, no es esencialmente egoísta; en verdad, la naturaleza humana no es constante ni uniforme, su principio fundamental de racionalidad no es científico; no es ni siquiera usado como falsable por los neoliberales, pues ante cualquier contraejemplo del mismo se lo preserva aduciendo razones auxiliares *ad hoc*. ¿Cómo puede hablarse de racionalidad, se pregunta Bunge, cuando el 10% de la población mundial hace el 86% de los gastos, o cuando se sigue asumiendo la racionalidad del consumidor, cuando éste es desde siempre manipulado por la política y la publicidad comercial? Además, contra tal principio de racionalidad neoliberal que postula el inevitable y constante intento de maximizar nuestras utilidades, existen, según Bunge, experimentos controlados refutativos que muestran que un alto porcentaje de seres humanos prefiere la reciprocidad o trabajar cooperativamente y son enfáticamente opuestos a la inequidad. Él ha reclamado que el filósofo crítico exija a los neoliberales la prueba de que el libre comercio elimina la pobreza, o que basta la igualdad política ante la ley y las elecciones para garantizar la democracia, esa democracia que ellos mismos han recomendado violar cuando fuera una amenaza para la libertad de mercado, tal como Hayek lo explicitó para el caso de Chile. Así, Bunge denuncia a Hayek, junto a Thatcher y Kissinger, por haber sido defensores de la que, según sus propias palabras fue la "dictadura fascista de Pinochet". La justicia social es consecuencia innegociable de una ética que Bunge caracteriza como "yo-tuista", y que debe estar siempre presente en la evaluación de toda ciencia social. El valor supremo es la pareja yo-tú, en general yo-sistema social. La acción individual se evalúa a la luz del sistema, de ahí que la agresión, el despojo y el abandono de los débiles sean hechos morales objetivos deleznables; y el sistema es juzgado de acuerdo con los beneficios que otorga al individuo, de ahí que el sistema económico político vigente en Latinoamérica en los noventa es denostado en cada uno de sus aspectos como la monetización de la salud, la disminución de los beneficios sociales porque "la vida no debiera ni comprarse ni venderse" (Bunge, M., 2006, p. 165) y porque "gobernar es [...] defender, equiparar, cuidar la salud [...]" (*ibid.*, p. 177).

Tal ética yo-tuísta que asume valores universales y leyes morales objetivas, sostiene que no hay libertad para todos cuando algunos son mucho más poderosos que otros. El corolario sociopolítico de la misma es la cuaterna compuesta por libertad, igualdad, solidaridad, idoneidad (Bunge, M., 1961). Y el corolario crítico geopolítico es la denuncia justa e impiadosa de Bunge del imperialismo norteamericano, porque "aún queda el colonialismo económico que perpetran algunas transnacionales y algún gobierno [...] compuesto por gentes encallecidas en el oficio de firmar sentencias de muerte o contratos petrolíferos, de ocultar documentos que consignan estafas multimillonarias y de fabricar denuncias sobre amenazas internacionales y

mantener al pueblo en estado permanente de alarma" (Bunge, M., 2006, pp. 56, 64).

Su crítica es muchas veces aguda y certera como pocas, antesala de propuestas originales que componen un sistema filosófico que requiere aún de una renovada investigación, especialmente en cuanto a su aplicabilidad para una comprensión y utilización progresista de la ciencia y la tecnología en América Latina.

Gregorio Klimovsky (Buenos Aires, 1922), es, sin duda, un personaje excepcional en la filosofía de las ciencias latinoamericana. Autodidacto, influido por los ilustres matemáticos Julio Rey Pastor y Mischa Cotlar, y por filósofos de la talla de Vicente Fatone, luego de estudiar matemática y sus fundamentos se dedicó principalmente a la epistemología, en especial a la estructura lógica de las teorías científicas y su método en el contexto de justificación. Posteriormente, amplió sus intereses y abarcó las ciencias sociales, el psicoanálisis y cuestiones relativas a la relevancia de las ciencias en el progreso económico y social.

Fue profesor de matemática, lógica y filosofía de las ciencias en varias universidades nacionales. En 1966 renunció a todos sus cargos en Argentina por la invasión militar a la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad de Buenos Aires, donde era profesor, en la nefasta noche de los bastones largos. Fue allí, donde, por razones inicialmente de supervivencia, comenzó a trabajar con grupos de psicoanalistas en una larga investigación sobre los aspectos epistemológicos de la obra de Freud. Posteriormente fue profesor en el doctorado en lógica y filosofía de la ciencia de la Universidad Nacional de La Plata; otra vez, ello terminó cuando la derecha se apropió de la universidad y lo expulsó, algo que lo alejó de la universidad nacional argentina durante todo el periodo de la dictadura militar asesina de los años 1976 a 1983. Klimovsky fue expulsado nueve veces de la universidad, siempre por razones políticas, o sea, por persecución ideológica. Al retornar la democracia fue otra vez profesor en las universidades de Buenos Aires y La Plata, así como decano de la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad de Buenos Aires entre 1984 y 1986, cargo al que renunció por diferencias insalvables con el entonces rector de dicha universidad. Desde 1991 es profesor titular en la Universidad Favaloro. Fue miembro fundador de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, miembro de la Fundación Bariloche, y es actualmente presidente del Instituto Torcuato di Tella, así como miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina. En el exterior fue profesor en universidades de Chile, Uruguay, Venezuela y México.

Klimovsky recibió notable reconocimiento por organizaciones nacionales e internacionales, estatales y privadas. Es doctor *honoris causa* de varias universidades nacionales. Fue premiado por la Fundación Konex con la máxima distinción que otorga esa entidad (1996). Es ciudadano ilustre de la ciudad de Buenos Aires (2005).

Su obra filosófica abarca desde innumerables artículos en revistas y antologías hasta los libros publicados desde 1994 hasta la fecha. En dicho año aparece *Las desventuras del conocimiento científico*, seguido por *La inexplicable sociedad*, en colaboración con Cecilia Hidalgo, y *Las desventuras del conocimiento matemático*, en colaboración con Guillermo Boido.

Las desventuras del conocimiento científico es centralmente una brillante discusión de la estructura hipotético-deductiva de las teorías científicas, el modo como se las pone a prueba, así como los criterios de aceptación y rechazo aplicados como resultado de dicho testeo. El libro tiene un tono general popperiano, con un *bonus*: contiene una magnífica colección de ejemplos ilustrativos tomados de distintas disciplinas científicas tratados magistralmente como casos concretos del *modus operandi* de la investigación científica cuando se la entiende hipotético-deductivamente. Además, y desde un punto de vista filosófico, en el libro se defiende una postura realista del conocimiento científico según la cual las hipótesis y las teorías científicas pretenden conocer la verdad del mundo por ellas estudiado y se acercan a tal conocimiento. El libro culmina con una fuerte defensa de la ciencia, su método y su lugar privilegiado entre las actividades humanas, así como su papel imprescindible para mejorar la situación humana y su entorno.

Las desventuras del conocimiento matemático se refiere, obviamente, a una discusión epistemológico-filosófica sobre el conocimiento matemático. Fuimos alumnos-testigos del formidable dominio de Klimovsky en el área de fundamentos de matemática. *Las desventuras del conocimiento matemático* está escrita

para una audiencia más amplia. En ella se recorre brevemente la historia de la matemática como ciencia deductiva, las características del método axiomático, las principales escuelas de filosofía de la matemática, así como los resultados metateóricos más importantes reveladores de las limitaciones internas de los formalismos.

La inexplicable sociedad sintetiza la postura filosófica de los autores acerca de las ciencias sociales, cuyos problemas epistemológicos, como lo revela el índice, son análogos a los que Nagel discute en *La estructura de la ciencia*. Como en el libro sobre las desventuras del conocimiento científico, el centro real es el hipotético-deductivismo que se supone extendible a las ciencias sociales. Así, se reconoce que una gran parte del libro está dedicada a examinar la aplicación en ciencias sociales de los métodos científicos corrientes que prevalecen en ciencias naturales y se afirma que "en general, la respuesta será afirmativa" (Klimovsky, G., 1998, p. 25).

En su larga y valiosa obra sobre el psicoanálisis, Klimovsky sostiene que el mismo es ciencia empírica, o sea, sistematizable hipotético-deductivamente, y testeable empíricamente, en especial mediante enunciados básicos que se refieren a entidades o a situaciones clínicas, con entidades teóricas como libido y superyo, relacionables con lo clínico mediante "principios puente", como el que señala que "el aumento de catexias en el aparato psíquico aumenta el displacer". Freud comienza estudiando lo empírico-singular, obtiene generalizaciones empíricas a partir de los protocolos de lo empírico singular y propone leyes para explicar la conducta, es decir, la aparición de síntomas. Para ello introduce entidades teóricas y diseña modelos describiendo la operatividad de dichas entidades. El testeo empírico de dichas leyes se hace posible por el uso de los principios puente ya mencionados. Se va testeando por etapas, asegurando la solidez de los estratos inferiores de la teoría. Freud, según Klimovsky, era monista ontológico, pues era un médico fisicalista cercano a la postura filosófico-metodológica del fisiólogo von Helmholtz, por lo que para Freud, el psicoanálisis es una ciencia tal como se la describieron sus maestros fisicalistas.

Es imprescindible enfatizar una y otra vez el fundamental papel que juega la ciencia, en opinión de Klimovsky, en el desarrollo presente y futuro de un país. Además, Klimovsky fue consistentemente defensor de la universidad pública gratuita, garantía de pluralismo (enseñanza de todas las ideologías y apertura a toda crítica), lo que la hace apta para cumplir una función asesora en pro de la resolución de múltiples problemas nacionales, estableciendo las prioridades científicas. Todos ellos requieren del desarrollo científico, pero éste depende, a su vez, de un buen sistema educativo en todos los niveles de enseñanza. La ciencia es, pues, un bien intrínseco que aumenta el patrimonio de la humanidad.

Klimovsky tuvo una actuación importante en defensa de los derechos humanos; así, fue miembro de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep), cuya tarea hizo posible no sólo la edición del libro *Nunca más*, sino también la acumulación de datos que llevaron a la condena a los comandantes en jefe de las juntas militares de 1976 a 1983.

Roberto Torretti (Chile, 1930) ha producido una obra de notable valía con amplio reconocimiento internacional, especialmente en las áreas de filosofía de la física y la matemática, con detalladas referencias, en ambos casos, a los contextos históricos. Doctorado en filosofía en Friburgo (1954) ha sido profesor de filosofía en varias universidades chilenas, director del Departamento de Filosofía en Concepción (Chile), director del Centro de Estudios Humanísticos de la Facultad de Física y Matemáticas de la Universidad de Chile (1964-1970), así como profesor emérito de la Universidad de Puerto Rico, donde había sido profesor desde 1976 a la vez que editor-director de la revista *Diálogos*. Después del año 2000 fue galardonado con el doctor *honoris causa* por la Universidad Autónoma de Barcelona, entre otras.

En su vasta producción filosófico-científica figuran más de doce libros, setenta artículos y cien revisiones críticas. Nosotros nos centraremos en tres de sus trabajos, que consideramos muy representativos de su extensa lista de publicaciones.

Su magistral *Relativity and Geometry* (1983) es una exposición de matemática, física y sus contextos históricos con amplia referencia a sus supuestos y consecuencias filosóficas. El tema central es la teoría de la relatividad que, según Torretti, tiene como trasfondo matemático el programa de *Erlangen* de Klein (1872) y

la teoría de *manifolds* de B. Riemann (1854). El primero, en tanto estudio de los grupos de transformaciones y sus invariantes, influyó en la teoría especial de la relatividad, mientras que las propuestas de Riemann fueron fundamentales para la teoría general de la relatividad, en la que una curvatura variable a la Riemann, dependiendo de la distribución de materia, es impuesta al espacio-tiempo de Minkowski. Ello es llevado a cabo mediante una detallada investigación histórica que indica año por año las tribulaciones y transformaciones en el pensamiento de Einstein, hasta arribar a su formulación de la teoría general de la relatividad (1915), con un iluminador análisis del principio de covariancia.

El tema central de *La geometría del universo y otros ensayos filosóficos* (1994) es la teoría de la relatividad general y la cosmología basada en ella. Tal temática da lugar a consideraciones tanto históricas como filosóficas. En las primeras sobresale el estudio sobre la cosmología como la rama más antigua de la ciencia, que sólo se diferenció de la física y se transformó en una ciencia empírica con un dominio específico de fenómenos mucho después de sus comienzos en la Antigüedad. En cuanto a la discusión estrictamente filosófica, Torretti concluye que: i] Todo gran sistema físico y ahora cosmológico presupone una idea de mundo que es *a priori*, pues precede y hace posible nuestros conceptos y la coherencia sistemática a la vez que es guía fructífera de investigaciones, restringiendo el número posible de alternativas; ii] Dichos sistemas científicos presuponen siempre principios filosóficos; así, por ejemplo, Einstein presuponía la total legalidad de un mundo del ser objetivo a captar por vía especulativa; iii] Toda ciencia progresa por la crítica de conceptos; ella no acaece todo el tiempo, sino de manera muy ocasional, aunque en este siglo hubo tres episodios de tal tipo en sólo veinte años. Dicha crítica no involucra, según Torretti, la existencia de inconmensurabilidad en el significado de los términos de grandes sistemas intelectuales sucesivos; iv] Tal desarrollo no tiene como meta la representación adecuada de una verdad trascendente, lo cual hace que Torretti se oponga al realismo científico, así como al instrumentalismo, porque la descripción misma de los hechos observados involucra la aplicación de los sistemas científicos mismos, y v] La ciencia es una actividad racional, aunque la misma no es reducible a algoritmo lógico-matemático alguno.

Finalmente, *The Philosophy of Physics* es un estudio de la presencia de la filosofía *en* la física. Se ocupa del desarrollo conceptual de la física desde el siglo XVII, cubriendo Newton, Kant, el riquísimo siglo XIX, relatividad y mecánica cuántica, para culminar con reflexiones y perspectivas. Todo el estudio está plagado de notables aciertos interpretativos, como la discusión sobre Newton y la supuesta búsqueda de una causa mecánica de la gravitación, cuando en verdad Newton pensaba, de acuerdo con Torretti, que la gravitación no requería e impedía conceptualmente la búsqueda de tales causas.

En nuestra sinóptica discusión de filósofos de la ciencia con interés primario, aunque no exclusivo, en las ciencias exactas corresponde ahora mencionar a Mario Otero (Montevideo, Uruguay), autor de una variada obra en historia y filosofía de las ciencias, entre cuyos principales ejemplos se hallan sus libros *La filosofía de la ciencia hoy, dos aproximaciones* (1977), introducción a *Galeno: Iniciación a la dialéctica* (1982), *J.D. Georgonne: Histoire et philosophie des sciences* (1997), *Kuhn hoy* (1997), y *Algunos avatares de la llamada matemática pura* (2003), como parte del Seminario de Historia de las Ciencias y las Técnicas de Aragón (Universidad de Zaragoza), así como una gran variedad de artículos.

Mario Otero trabajó en filosofía e historia de la ciencia con alcance filosófico en tres periodos: 1] Hasta 1973 en y desde Montevideo (con un lapso breve en Buenos Aires): 2] De 1974 a 1984 en y desde México, y 3] Desde 1985 hasta hoy en y desde Montevideo. "Desde" significa que se efectuaron publicaciones y congresos en variados sitios de Europa y Estados Unidos, se produjeron unas 120 publicaciones (excluidas reseñas), de las cuales diez fueron libros, la mitad de éstos fueron propios y la otra mitad editados por él.

En los últimos años Mario Otero siguió las siguientes líneas de investigación: i] Prosiguió el trabajo sobre momentos y aspectos significativos, respectivamente, de historia y filosofía de la matemática en los siglos XIX y XX; ii] Continuó la presentación de un conjunto de textos importantes y prácticamente desconocidos de la historia de la lógica y de la matemática, con sus antecedentes, filosóficos o no, y iii] Prolongó el estudio crítico ya realiza-

do en gran parte anteriormente, de desarrollos poskuhnianos con sus antecedentes.

Acerca de la importante pregunta ¿Puede la filosofía de la ciencia ser funcional para un cambio progresista en la realidad político-social?, Otero responde "Puede y debería". Ello por la situación de la ciencia en la producción y cultura humanas de nuestro tiempo y por el tipo de estudios que conlleva. Pero, en el marco del capitalismo, su función, si bien es estratégica, no es decisiva. De hecho, los presupuestos en que se desarrolla, en la mayoría de sus representantes, la condiciona gravemente. Desde Edouard LeRoy hasta Thomas Kuhn, un idealismo explícito o solapado frustra esta pretensión. Es bien claro que no sólo un irracionalismo muchas veces larvado sino también un antimaterialismo tanto difuso como concreto conspiran en contra de la difusión que Otero desearía. No es siquiera necesario enfocar los resultados del macartismo (estudiado entre otros, por John McCumber en *Time in the Ditch* o por George A. Reisch en *How the Cold War Transformed Philosophy of Science*), que ha prolongado hasta hoy sus efectos más allá de la muerte política del senador de fama, puesto que el idealismo dominante ejerce sus efectos. No sólo se trata de idealismos explícitos en variadas formas sino hasta de la mayoría de los realismos de multiforme presencia, que muestran o semiocultan el antimaterialismo. Hasta se da el caso del miedo de una persecución ideológica posmacartista que impide utilizar palabras prohibidas. Y que genera el pensamiento único. Y la filosofía de la ciencia, en su masa, resulta así contaminada. Ejemplos de ello son los casos de Neurath o de Frank, perseguidos por agencias que pretenden ser omnipresentes (pero que igualmente se equivocan feísimo); ello dentro de una corriente neopositivista considerada como relativamente anodina. Y no hablemos de las reseñas fierescas que recibió el Kuhn de Fuller. Y la cosa sigue. Parecería como si materialismo y lucha de clases fueran expresiones innombrables salvo para el escarnio.

La filosofía de la ciencia debe producir y a la vez autocriticarse más allá de los temores intra y extraacadémicos. Sólo así podría cumplir su función progresista, para lo cual debe tener en cuenta siempre la relación con su público.

Francisco Miró Quesada (Lima, 1918) es un filósofo con una vasta producción que abarca no sólo cuestiones de filosofía de las ciencias, sino también de lógica, filosofía del derecho, filosofía política, y ética, entre otras. Es profesor emérito de la Universidad de San Marcos, dirige el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Ricardo Palma y ha sido presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP), entre otras actividades. Es autor de *Humanismo y Revolución* (1969), *La ideología de la acción de interés público. Notas para una teoría de la razón*, *Lógica* (1946), *Hombre, sociedad y política*, *Filósofo y matemático*, *Conocimiento científico, dialéctica e ideología* (1979).

Miró Quesada ha resumido sus contribuciones a la filosofía como sigue: a] Escribió el primer libro de lógica matemática en América hispana (1946); b] Mostró que el concepto de "comprensión" puede analizarse mediante los recursos de la lógica formal; c] Presentó una versión informal deductiva del humanismo y dedujo sus consecuencias para la praxis política (1969); d] Intentó fundamentar el humanismo de manera racionalista; e] Encontró un hilo de unidad en los sistemas lógicos tanto théticos como athéticos; f] Planteó el problema de la ideología en relación con las teorías científicas sin ignorar su aspecto hipotético-deductivo; g] Fue el primero en hacer una interpretación filosófica de la lógica paraconsistente, y h] Realizó contribuciones importantes a la filosofía del derecho, tales como haber sido el primero en mostrar, con un ejemplo no imaginario, cómo un artículo determinado de un código podía eliminarse porque era deducible de otros definió el concepto de derecho justo de manera negativa utilizando el concepto de no arbitrariedad, y mostró que las normas no pueden ser verdaderas ni falsas (son athéticas).

No hay, en su opinión, un concepto universal de filosofía; la filosofía, que toma centralmente a las ciencias como su punto de partida es muy diferente de la de pensadores, como Sartre y Heidegger. Miró Quesada coincide centralmente con la primera, la cual requiere un conocimiento actualizado de matemática, física y lógica, entre otros. Toda filosofía, en su opinión, tiene dos aspectos: la elaboración de grandes teorías (sistemática) y la actitud crítica. Este último aspecto es crucial y conduce a la dimensión práctica de la filosofía. El filósofo, nos dice Miró Quesada, debe ser un crítico social; para ello, el filósofo debe estar

"enculturado", permeado por el sentir popular e inspirarse en ello. Eso es lo que Miró Quesada ha hecho en relación con la realidad social peruana. Automáticamente, ello pone de relieve la centralidad de la ética en toda filosofía práctica y, por ende, en toda filosofía política. La misma en Miró Quesada está elaborada en relación con lo que él considera su objetivo último: la sociedad sin clases. Debe aclararse que Miró Quesada expresó su desacuerdo tanto con el marxismo soviético como con el capitalismo, especialmente de corte neoliberal, por considerarlos dos formas de fundamentalismo. Mientras haya clases habrá injusticia en el mundo, pues persistirán relaciones asimétricas de poder. Para alcanzar tal sociedad se necesita de un *pragmatismo coherente*, en el que no se suprima la libertad y en el que la ciencia y la tecnología puedan ayudar en su progreso, por ejemplo, en la irrigación del desierto peruano o en la reducción de la escasez de alimentos. Todo ello requiere un sistemático y preciso análisis de datos, pero también requiere del gran sistema, de las grandes síntesis propias de la filosofía.

En otras palabras, la humanidad resuelve y resolverá sus problemas mediante el uso de la razón, que es especialmente creativa. Miró Quesada cree que se requiere de una nueva teoría de la racionalidad porque ninguna teoría tradicional de la razón filosófica puede explicar, por ejemplo, que hay más de una lógica. El racionalismo así entendido es un revolverse contra la muerte, lo cual es necesario en vez de esperar a una supuesta bonanza en otra vida; de ahí la coincidencia de Miró Quesada con la postura de los teólogos de la liberación, como el padre Gutiérrez. Tal actitud racional requiere la apertura a todo, en tanto sea justificable con buenas razones.

No extraña, pues, que Miró Quesada haya sido un estudioso de la filosofía latinoamericana porque, según él, un filósofo debe interesarse por los problemas de su realidad y abordarlos con probidad analítico-filosófica.

Rolando García (Buenos Aires, 1919), en su vasta y variada trayectoria, fue primero destacado meteorólogo, luego decano de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Universidad de Buenos Aires), a la que elevó al primer plano de la consideración internacional desde 1957 hasta la famosa Noche de los Bastones Largos (1966), que lo afectó como a pocos y lo obligó a exilarse. Comienza así su etapa de renombrado epistemólogo dedicado especialmente a la epistemología genética. Fue discípulo de Jean Piaget con quien coeditó diversas obras, para luego hacerse cargo del prestigioso instituto que dirigió Piaget hasta su muerte.

En sus propuestas de epistemología genética, García propone que la epistemología no se ocupa del saber terminado o de la estructura de las teorías, sino del modo como se producen. Habla de un sistema general de conocimiento, constituido por el conjunto de las actividades cognoscitivas, en las interrelaciones de tres dominios: mental, social y biológico. Así, el sistema general construido por el investigador está conformado por tres subsistemas, cada uno de los cuales está condicionado por los otros dos. Pero lo más relevante, desde el punto de vista epistemológico, está constituido por el *marco epistémico* (la concepción del mundo vinculada a relaciones de poder) que acondiciona las teorizaciones de las ciencias, aunque sin determinar su contenido (lo que llama la sociogénesis de la ciencia, el modo como los marcos intervienen en la historia de la ciencia). García ha mostrado, para casos específicos como la ciencia china y la física moderna, que la concepción del mundo opera como "condición de contorno" de la construcción de las teorías, promoviendo o inhibiendo ciertos desarrollos, haciendo visibles o invisibles ciertos problemas. Desde el marco epistémico el científico aborda los datos para afrontar un problema. No hay observables puros porque, como es obvio, toda aproximación a la experiencia está cargada de teoría. Los hechos son relaciones entre observables y los registros siempre son de acuerdo con los esquemas interpretativos. De ahí que ningún sistema global esté dado en el punto de partida de la investigación.

El conocimiento es siempre el de un sujeto no neutro que contribuye a la constitución del sistema estudiado en un proceso de conocimiento en el que cada estado de la investigación comienza siempre desde una reorganización de lo que heredó de lo estados o periodos anteriores y desemboca en uno más completo y eficiente.

En su estudio junto a Piaget de 1989 elabora un análisis comparativo entre el desarrollo individual y el histórico, en el que se supone que existen mecanismos comunes subyaciendo al pensamiento de los niños y de los cientí-

ficos. La investigación comparativa requiere del trabajo interdisciplinario de epistemólogos, historiadores, psicólogos cognitivos y educadores de la ciencia.

Luego del retorno de la democracia, García regresó a la Argentina. En 1999 la facultad que tanto había brillado bajo su dirección le rindió un merecido homenaje en el que García abogó por una nueva universidad que "sea la conciencia crítica y política de la sociedad [...] y haga punta en la transformación del país".

Deberíamos concluir discutiendo las posturas de Newton Da Costa y Ulises Moulines. Pero el núcleo principal de la obra del primero pertenece al área de la lógica matemática, por lo que es comentado en la sección correspondiente en este volumen, mientras que nos hemos dedicado a discutir sintéticamente las principales propuestas de Moulines en la biografía del mismo que hemos escrito para la misma.

LOS CONTINUADORES

Permítasenos mencionar, en primer lugar, a J. Alberto Coffa (1935-1984) de quien lamentablemente se conoce poco en lo referente a la parte más importante de su obra porque no fue traducida aún al español; una obra que ha sido comentada y elogiada por ilustres filósofos de la ciencia, como Hempel, Grunbaum, Friedman y Salmon, entre otros. Coffa nació en Buenos Aires, se graduó de ingeniero civil, y pronto se dedicó a la filosofía de la ciencia colaborando en la cátedra de tal nombre en la Universidad de Buenos Aires. Fue, además, profesor de historia de la ciencia en la Universidad de La Plata. Dejó el país en 1967, se doctoró en la Universidad de Pittsburg (1973), y fue profesor de filosofía de las ciencias en el departamento de Historia y Filosofía de las Ciencias de la Universidad de Indiana, desde 1974 hasta su fallecimiento.

En su disertación doctoral (1973), largamente discutida y elogiada por Salmon, Coffa critica aspectos problemáticos del modelo nomológico de explicación, y los resuelve desde una perspectiva nueva de corte fuertemente realista. Recordemos que para Hempel, toda explicación, sea deductiva o inductiva, es un argumento. En ambas explicaciones el evento a ser explicado "was to be expected", de ahí que Coffa describa la concepción de Hempel como *epistémica*. Allí Coffa distingue entre modelos inductivo-estadísticos (I-S) y modelos de relevancia estadística (S-R), y considere que la versión epistémica de Hempel es inadecuada. Según Coffa, más que el tipo de probabilidades involucradas, lo que importa es dar una *explicación verdadera*: podemos describir un concepto de explicación deductiva verdadera porque ciertos rasgos del mundo son determinísticamente responsables de otros, y si no hay rasgos del mundo que no pueden ser determinísticamente responsables de otros, debemos ser capaces de definir un modelo de explicación inductiva verdadera, en la cual Coffa adopta una interpretación propensionista de las probabilidades. De acuerdo con la misma, los eventos que tratamos de explicar acaecen en un mundo lleno de regularidades causales o legaliformes, que pueden ser tano deterministas como irreduciblemente estadísticas. Explicar un hecho es subsumirlo en tales regularidades. Por lo tanto, las explicaciones no están jamás relativizadas epistémicamente, ni tienen componentes psicológicos, ni dimensiones pragmáticas, y como los mecanismos que operan en nuestro mundo están frecuentemente ocultos, la explicación verdadera es algo que todo instrumentalista ha de rechazar.

El tema cambia radicalmente en su brillante trabajo sobre Carnap y Tarski sobre la evolución del pensamiento de Carnap, desde una postura sintacticista a una postura semántica, publicado póstumamente (Coffa, J.A., 1987). El principal objetivo de dicho artículo fue establecer "cuán lejos estaba la sintaxis de Carnap de la semántica de Tarski en 1933", año en el que Tarski publicó su célebre monografía sobre la concepción semántica de la verdad (*ibid.*, p. 547). Coffa concluye que sus posturas no estaban muy separadas. Ambos distinguían, por ejemplo, niveles de lenguaje y que no se pueden definir determinados conceptos como *analítico* para Carnap y *verdad* para Tarski en un lenguaje n, dentro del mismo lenguaje n. Coffa incluso afirma que Carnap (1934) estuvo al borde de proponer una concepción semántica de la verdad. Finalmente concluye que Carnap no llegó antes a su postura semántica porque su verificacionismo y su horror a la referencia influyeron pesadamente en su pensamiento.

Finalmente, nos cabe referirnos a su libro sobre el desarrollo de la tradición semántica

desde Kant hasta Carnap (1991). Los capítulos del mismo dedicados a las principales figuras-hitos —como Kant, Frege, Bolzano, Russell, Wittgenstein, entre otros, hasta arribar al Círculo de Viena—, son brillantes exposiciones de originalidad, agudeza, rigor y conocimiento de las figuras analizadas. La tesis central es que todo ese desarrollo está caracterizado por un gradual abandono de las tesis kantianas y, especialmente, por el abandono de la centralidad de la epistemología en aras del gradual e imparable ascenso —bienvenido por Coffa— de la semántica. Más allá de algunos desacuerdos que tenemos con Coffa, como, por ejemplo, su tesis de que el remplazo de la epistemología por la semántica constituye un progreso, creemos necesario reiterar la necesidad de la traducción de su obra al español.

Félix Schuster, también discípulo de Bunge y Klimovsky, es a nuestro entender el que se ocupó de las ciencias sociales más sistemáticamente y con una mayor variedad de enfoques metodológicos. Fue profesor de filosofía de las ciencias en Argentina y diversos países de Latinoamérica, así como invitado a dar cursos y conferencias en Europa. Fue director del Departamento de Filosofía; decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Ha publicado diversos libros, así como editado y coeditado diversas antologías en filosofía de las ciencias sociales. Nos interesa enfatizar sus propuestas metodológicas para dichas ciencias, en las cuales sostuvo un pluralismo metodológico con posibilidad de acceso verosímil a la realidad social. Schuster discutió los métodos axiomático, hipotético deductivo, abstracto-deductivo, dialéctico, fenomenológico, progresivo-regresivo y de la comprensión hermenéutica. Fue siempre un consistente defensor de la imprescindibilidad del método dialéctico para la discusión en historia y economía. Enfatizó que Marx empleó tal método para revelar las contradicciones internas del capitalismo y aclaró que en *El capital* Marx propuso el método abstracto-deductivo para ascender de lo abstracto a lo concreto, "clarificar las estructuras del sistema y elaborar sus categorías" (Schuster, 1992, p. 90), mientras que "el método dialéctico revela el modo de crecimiento del sistema (desarrollando el pasaje de unas categorías a otras), pero ambos métodos, que son internos y complementarios, resultan inseparables en [...] *El capital*" (*idem*).

Schuster fue perseguido y estuvo detenido por sus ideas durante un año por la dictadura que asoló a Argentina entre 1976 y 1983.

Eduardo H. Flichman (1932-2005) se licenció en física y doctoró en filosofía en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Ocupó diversos cargos docentes y de investigación, con notable énfasis en la formación de docentes, como lo prueba su reconocida tarea en el Departamento de Física durante la década de los sesenta y posteriormente en la carrera de filosofía. Fue profesor en diversas universidades argentinas y extranjeras hasta que fue designado profesor honorario de la Universidad de Buenos Aires y profesor titular a cargo de la formación de investigadores en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Publicó más de cincuenta trabajos en revistas de prestigio y en antologías, y fue coautor y coeditor de cuatro libros. Ocupó varios cargos directivos en la Universidad de Buenos Aires, en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico y en la Asociación de Filosofía de la República Argentina. Fue miembro de comités editoriales de revistas en Argentina, México y Colombia, así como director de diversos proyectos de investigación y tesis de maestría y doctorales.

Se ocupó, siempre con notable rigor y solidez académica, de temas cruciales en filosofía de las ciencias. Son notables sus trabajos en los que justifica su fortísima tesis sobre el carácter específico de la causación: tal relación no es natural sino que es el producto de proyectar sobre los eventos una relación de producción antropomórfica. En estrecha relación con ello, Flichman considera que los contrafácticos son innecesarios para analizar la causalidad. Además, enfatiza, por el contrario, la objetividad de las leyes científicas, las cuales describen estructuras de haces naturales contingentes. Al respecto publicó un notable artículo en *Philosophy of Science* en el que discutió algunos aspectos de la distinción epistemológica entre leyes naturales y uniformidades accidentales. Flichman demuestra que existen dos tipos distintos de uniformidades accidentales: duras y blandas, siendo estas últimas las que a menudo han sido confundidas con las leyes naturales.

Flichman se ocupó de la relación entre determinismo y libre albedrío, afirmado la irre-

levancia de tal relación (tesis con la cual coincidimos junto con Schrodinger, Bohr y otros).

No podemos dejar de señalar que Flichman, como pocos, se ocupó de lo que él llamaba "la bajada al aula" de la investigación, pues siempre consideró la relevancia de la epistemología en relación con la enseñanza en la universidad, proponiendo una tarea interdisciplinaria entre educación, ciencia y epistemología. Siempre enfatizó la relación de todo ello con la generación de seres humanos cabales, útiles a su contexto social, y en particular de docentes para enseñanza media y universidades de las distintas regiones. De ahí que siempre lo que le interesaba era el dictado de cursos formativos y vocacionales: concebía a los estudios universitarios y a la enseñanza como un compromiso con la sociedad.

Víctor Rodríguez es profesor titular de filosofía de las ciencias en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), así como doctor en filosofía con estudios posdoctorales en la Universidad de Pittsburgh (Estados Unidos), a la que volvió en varias ocasiones. Ha publicado más de cuarenta artículos y leyó más de cincuenta trabajos en diversas universidades de todo el mundo.

Sus áreas de interés han sido siempre la filosofía de la física y la matemática, así como cuestiones epistemológicas vinculadas con la astronomía y, cosmología; en todas ellas puso siempre de relieve una envidiable actualización en los últimos aportes de los investigadores, cada vez más especializados en subtemas de cada una de dichas disciplinas. Ha dirigido durante varios años un grupo de investigación sobre tópicos de filosofía de las ciencias relacionados con el contexto de descubrimiento, especialmente en cuestiones computacionales, resolución de problemas y generación de hipótesis. Como premio a la jerarquía de su labor filosófica y a su invalorable tarea formativa de futuros filósofos, le fue otorgado el Konex de Platino (2006).

Los continuadores hasta aquí discutidos comenzaron a hacer filosofía de la ciencia bajo la influencia de Klimovsky y Bunge. Corresponde ahora referirnos a aquellos fuertemente influidos por el estructuralismo, especialmente en la versión de Ulises Moulines.

César Lorenzano es médico por la Universidad de Buenos Aires (1960) y magíster y doctor por la Universidad Nacional Autónoma de México (1982 y 1986). Además de tópicos de filosofía general de la ciencia, abordó la filosofía especial de las ciencias biomédicas —fisiología, biología, clínica médica— desde el punto de vista histórico y estructural. La historia de la ciencia lo llevó a investigar —entre otros— a los premios Nobel argentinos, doctores César Milstein, Bernardo Houssay y Luis Leloir. Recibió el Premio CONICET de Historia de la Ciencia en 1990 por su trabajo sobre este último científico, posiblemente uno de los pocos análisis de científicos de ciencia normal —en sentido kuhniano—, no de los fundadores de una teoría. César Lorenzano aborda sus análisis desde la perspectiva de la concepción estructuralista de la ciencia y de la particular lectura que hace esta corriente epistemológica de la obra de Thomas Kuhn —con la intención de dotarla de una ontología y una teoría del conocimiento nominalista, abandonando el platonismo que implica la teoría de modelos y de conjuntos con la que se acostumbra formalizar las teorías científicas. César Lorenzano obtiene en 1983 el primer Premio del Salón Nacional de Crítica de Arte del Instituto Nacional de Bellas Artes de México, utilizando las categorías de análisis que propone su obra más importante en filosofía del arte (véase la bibliografía adjunta). En 1998 escribe el Proyecto Académico e Institucional de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, que se crea según los parámetros epistemológicos e institucionales que allí se proponen. Es importante recalcar que Lorenzano sostiene que la filosofía de la ciencia y las teorías del conocimiento que implica deben servir para fundamentar la docencia universitaria, tanto la general como la de las carreras específicas. Además, afirma que sin conocer la estructura y la historia del conocimiento científico, no es posible trazar políticas científicas racionales.

Pablo Lorenzano (Argentina, 1962) es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (1986) y doctor en filosofía por la Universidad Libre de Berlín (1995). Es actualmente profesor ordinario en varias universidades argentinas y del doctorado en filosofía, tecnología y sociedad en la Universidad del País Vasco, España, y está a cargo de cursos de grado y posgrado en Brasil, México, España y Alemania. Es becario de varias instituciones de investigación en Argentina, México, y Alemania. Ha publicado libros y artículos de su especialidad (véase la bibliografía) en temas de su especialidad en filosofía

e historia de la ciencia, en particular de la biología; ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales y ha organizado un gran número de ellos. Ha sido miembro del consejo asesor de revistas de su especialidad en Argentina y Brasil, director de la revista *Redes*, del Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología de la Universidad Nacional de Quilmes (2002-2004), de la Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur (2005) y miembro de la Academie Internacional de Philosophie des Sciences, así como de varias y prestigiosas sociedades científicas.

Tiene publicados excelentes trabajos en filosofía de la biología desde un enfoque estructuralista. En uno de ellos muestra convincentemente cómo, a pesar de la creciente diversificación de las distintas ciencias y del fracaso de los intentos de unificación terminológica, estructural, por sus objetos, por sus leyes y por su método, el enfoque estructuralista permite una unificación no reduccionista mediante el establecimiento de *puentes* entre diferentes modelos, lo que posibilita entender tanto el carácter sistematizador y unificador de una teoría —si los modelos relacionados pertenecen a la misma teoría—, cuanto el llevado a cabo en un nivel más general —si los modelos relacionados pertenecen a otras teorías.

Pablo Lorenzano piensa que en la medida en que la filosofía de la ciencia contribuye al esclarecimiento de los productos de esa actividad que llamamos ciencia, así como la explicitación de la normas, reglas o convenciones que rigen la propia actividad científica, puede aportar a la difusión, divulgación, enseñanza y comunicación pública de la ciencia; a la gestión y política, científica y tecnológica y, en consecuencia, a la formación, capacitación y actualización docente (en los distintos niveles educativos) y de gestores y diseñadores de política de ciencia y tecnología. En definitiva, al desarrollo mismo de la ciencia, en especial de una ciencia socialmente sensible y éticamente responsable.

Mario Casanueva López también estudió con Ulises Moulines. Fue originalmente licenciado en biología experimental por la UAM-Iztapalapa, obtuvo el grado de maestro en filosofía de la ciencia (1992) en la UAM-Iztapalapa y el de doctor en filosofía de la ciencia en la Universidad Autónoma de Barcelona. A su regreso a México, se reincorporó como profesor investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa, donde desempeñó los cargos de coordinador de la línea de historia y filosofía de la ciencia del posgrado en humanidades y jefe del Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Ha publicado más de veinte artículos en el campo de la filosofía de la ciencia en revistas mexicanas y extranjeras. Asimismo, ha coeditado varias antologías tanto en biología como en filosofía de la ciencia, entre las que se destaca "La ciencia y sus métodos" (coeditada con León Olivé). Es especialista en historia y filosofía de las teorías genéticas. Así, su libro *Mendeliana* incluye la reconstrucción de tres redes teóricas con más de cuarenta especializaciones de las genéticas tempranas. Ha dirigido tesis de licenciatura, maestría y doctorado tanto en la Universidad Autónoma de México (UAM) como en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha sido profesor invitado por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad Rovira y Virgili (Tarragona, España). Actualmente se dedica a la investigación en los campos de la dinámica científica y de los sistemas representacionales, y tiene bajo su responsabilidad el proyecto "Enfoques semánticos y dinámicas científicas", patrocinado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

En opinión de Casanueva López, el epistemólogo debe contribuir al desarrollo del conocimiento entendido como un bien común. Actualmente el peligro más importante radica en que el incremento exponencial de la información y nuevas formas de generación y apropiación de el (los) saber(es) contribuyen a la creciente inequidad entre quienes poseen tales formas y quienes no. Compete al epistemólogo buscar los canales y medios para contribuir a solventar este problema.

León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz son dos importantes pensadores mexicanos que han enriquecido la filosofía de las ciencias en los últimos años.

León Olivé se tituló en matemáticas, en 1973, realizó estudios de maestría en la UNAM, y se doctoró en Oxford (1980). Es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM desde 1985, al que dirigió desde esa fecha hasta 1993; a partir de entonces, fue por tres años coordinador del Consejo Académico del Área de Humanidades y de las Artes de la UNAM. Recorrió México, Latinoamérica y Estados Unidos dictando cursos y seminarios de

posgrado, así como conferencias magistrales en congresos interamericanos y mundiales de filosofía, y como presidente de muchos otros congresos en México y España. Ha publicado diversos libros de su autoría y como editor, y una gran variedad de artículos. En todos ellos, Olivé se refiere a problemas técnicos de la metodología de las ciencias y a cuestiones filosóficas vitales, como verdad y racionalidad científica, ética y ciencia, y filosofía de la tecnología (véase la selección adjunta de su bibliografía).

En todos ellos, Olivé ha puesto de relieve su optimismo epistemológico: la ciencia es racional y puede darnos acceso a la verdad, sin caer en extremismos como el del realismo científico; en tal sentido, su postura tiene resonancias putnamianas, pues los marcos conceptuales donde se inscriben las teorías científicas son constitutivos de los conceptos predicables de los objetos estudiados, sin que ello impida el acceso a un conocimiento del mundo adecuado y confiable. Nada de lo dicho evita reconocer la importancia del contexto social en dicho conocimiento, así como en la tecnología, sin caer, otra vez, en los extremismos del constructivismo social.

Es importante remarcar el interés de Olivé por cuestiones de justicia social y multiculturalismo, algo no siempre presente en filósofos de las ciencias, así como el compromiso político que siempre Olivé puso de manifiesto en su actividad académica. Ana Rosa Pérez Ransanz es licenciada en filosofía, maestra en filosofía de la ciencia y doctora en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (en 1979, 1985 y 1991, respectivamente.) Estudió bajo el asesoramiento de Miguel Ángel Quintanilla (Salamanca, 1991), Bas van Fraassen (Princeton, 1994-1995) y Barry Stroud (Berkeley, CA, 1999-2000). Fue investigadora y profesora de tiempo completo, coordinadora de posgrado, miembro de numerosos comités evaluadores, lo mismo que comités editoriales de numerosas revistas. Ha obtenido numerosos premios y distinciones. Es miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias y de la Asociación Filosófica de México.

Si bien se ha ocupado de problemas clásicos en filosofía de las ciencias, como racionalidad, realismo y pretensión de verdad, su aporte central ha sido una lúcida, clara, sistemática y verosímil interpretación-elucidación del pensamiento de Kuhn, muy especialmente de los aspectos más arduos del mismo, como, por ejemplo, el relacionado con la tesis de inconmensurabilidad. Al respecto, Pérez Ransanz ha despejado varios malentendidos y erróneas interpretaciones, siempre teniendo en cuenta los cambios internos que el pensamiento de Kuhn sufrió acerca de ello. Como corolario, resulta una personal y aceptable versión del cambio científico kuhniano, cuyo estudio recomendamos sin reservas, especialmente si se tiene en cuenta que Kuhn ha sido tratado ligeramente y con diversos errores de interpretación. Actualmente Pérez Ransanz desarrolla tres líneas de investigación: la primera, sobre el papel de las emociones en los procesos cognitivos y su impacto en la noción de racionalidad, la segunda sobre la noción de experiencia que subyace a los diversos enfoques empiristas en el siglo XX, y la tercera sobre la propuesta del pluralismo ontológico, realista en sentido kantiano, y su aplicación en el tratamiento de controversias actuales en filosofía de la física.

Como coordinadora del posgrado en filosofía de la ciencia de la UNAM (2001-2003), Pérez Ransanz impulsó las líneas que vinculan el análisis filosófico con los estudios sociales sobre la ciencia y la tecnología, así como los desarrollos recientes en las ciencias cognitivas.

Enrique Marí, quien lamentablemente falleció en julio de 2001, fue doctor en derecho y licenciado en filosofía, así como escritor premiado con el diploma Konex (1994). Fue profesor de filosofía del derecho y epistemología de las ciencias sociales en la Universidad de Buenos Aires. También fue profesor invitado en universidades alemanas, belgas, francesas, griegas, españolas, latinoamericanas y estadunidenses.

En el ámbito de la filosofía de las ciencias, defendió siempre posiciones heterodoxas, ya sea en la interpretación de Kuhn como en la discusión del *affaire* Sokal. En todos los casos, sostuvo que los científicos individuales, así como la comunidad científica *in toto* son responsables de los usos que se hacen de los resultados de la ciencia. Consistentemente con ello, siempre rechazó la demarcación entre ciencia básica y aplicada, pues la misma sería incapaz de explicar las características propias de la explicación científica actual. Marí llega al extremo de sostener que hay teorías malas en sí. Es decir que la ciencia no es un instrumento neutro por naturaleza, por lo que incluso los autores de teorías son también res-

ponsables de las eventuales implicaciones tecnológicas dañinas.

Marí estuvo siempre comprometido con la realidad política de su país, y fue siempre valientemente explícito al condenar a las dictaduras argentinas, a las que acusó de disolver el orden existente bajo la excusa de refundar un cierto orden cuando lo que buscaban, en verdad, era reforzar el *statu quo*. Para lograr ello intentaron siempre controlar el pensamiento de la sociedad, algo que, según Marí, intentaron hacer gobiernos posteriores de corte liberal con medidas como la de la implementación de la jubilación compulsiva de docentes de la Universidad de Buenos Aires en 1999, pues "una interrupción en la cadena del saber lleva a una pérdida en el conocimiento crítico". Marí se opuso al ingreso de Argentina al proceso de globalización, especialmente por la desprotección de los trabajadores y por el remate al que se sometió al país (bajo la excusa del supuesto carácter "progresista" de las privatizaciones), lo que lo obligó pagar por todo ello con la socialización de las pérdidas por deuda externa a través del estado. Pero lo mejor, en nuestra opinión, era su clarividencia al afirmar que no era cuestión de preservar el modelo evitando la corrupción. Tenía claro que tal preservación no era posible, pues la corrupción es parte constitutiva e imprescindible del modelo.

En el 2003, Roberto Bergalli y Claudio Mariniuk editaron *Filosofía política y derecho* en homenaje a su obra en filosofía del derecho.

Eduardo Rubén Scarano (1944) representa en nuestra discusión a la filosofía de la economía, una rama de la filosofía de la ciencia que necesita de mucha mayor producción en Latinoamérica. Scarano obtuvo el título de profesor de filosofía en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) y posteriormente el de magíster en política y gestión de la ciencia y la tecnología en la Universidad de Buenos Aires. En la actualidad es profesor de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires, director del Centro de Investigaciones Epistemológicas en Economía (Universidad de Buenos Aires, desde 2002), director de *Energeia. International Journal of Philosophy and Methodology of Economics*, y presidente de la Sociedad Iberoamericana de Metodología Económica.

En sus diversos libros y artículos, Scarano sigue dos principales líneas de investigación: en filosofía de la tecnología y en metodología de la economía. En la primera ha caracterizado a la contabilidad y la administración como casos extremos de tecnología. Ha propuesto una tipología de las tecnologías según la manera como se apoyan en el conocimiento científico y se pasa de este último a la tecnología. En metodología de la economía, Scarano analizó principalmente la teoría neoclásica, mostrando la falta de sustento empírico y la carencia de progreso, a diferencia de la física, por lo que propone que su vigencia no se debe a su solidez metodológica sino a características que exceden dicho ámbito. Asimismo, propone el materialismo, el falibilismo, el sesgo valorativo, el pluralismo metodológico y la racionalidad regulada como base filosófica de la economía.

Scarano sostiene que la ciencia en esta fase del capitalismo tiene un protagonismo indiscutible, pues es el factor que, a través de la innovación, más contribuye al crecimiento económico en lo tocante al capital y al trabajo. Esto hace que para América Latina sea una cuestión crucial el debate acerca de qué es el desarrollo, cómo se genera y sus diferentes estilos, la democratización de la ciencia y la tecnología, el acceso masivo a sus resultados, y la conexión de ambas con cuestiones axiológicas y ético-políticas.

La filosofía de la ciencia, a su vez, es en este contexto todavía más importante que la reflexión sobre la ciencia en la filosofía tradicional. Es hoy no sólo una manera de comprender los principios del mundo, sino una herramienta para transformarlo en aras de la liberación del ser humano. Por lo tanto, la filosofía de la ciencia tiene implicaciones en todos los campos, por lo que debe tener un papel rector en nuestras sociedades, más importante aun que en los países centrales, en los debates en los que las teorías científicas y tecnológicas se articulan con diferentes praxis: políticas, económicas, sociales, culturales, ambientales, tanto para mostrar los fundamentos y consecuencias de cada una de las alternativas en pugna como para denunciar seudoteorías basadas en supuestas verdades libres de valor, como es usual en el neoliberalismo.

Estamos lamentando aún el reciente fallecimiento de Juan Samaja (febrero del 2007). Filósofo multifacético, pues se ocupó tanto de la epistemología y la metodología general como de la epistemología de la salud y de pro-

blemas de las ciencias sociales. Fue profesor titular de metodología de la investigación psicológica (Universidad de Buenos Aires), profesor y coordinador de maestría en la Universidad de San Juan, invitado a dictar cursos y conferencias en diversas universidades de Argentina y Latinoamérica, donde dejó una huella imborrable entre sus colegas y discípulos, especialmente en México —donde vivió exiliado a raíz de la dictadura militar en Argentina—, así como en Nicaragua y Brasil.

En su obra sobre epistemología en general (véase la bibliografía adjunta) se destacaron su crítica al positivismo y al popperianismo, rescatando la abducción como forma de construcción de hipótesis; su énfasis en la relevancia de las matrices de datos como punto de partida para organizar y planificar una investigación, a la que caracterizó como un proceso con determinadas condiciones de realización (conjunto de creencias, contextos institucionales y técnicos que preceden y ponen las condiciones de contorno de dicho proceso), involucrando cursos de acción (que consisten en los procedimientos de los científicos para descubrir respuestas a nuevas preguntas, así como los modos de encontrar y validar las pruebas para validar a la vez tales respuestas ante la comunidad científica) y el producto (o sea, las descripciones y explicaciones que el científico pretende lograr como resultado de su investigación). Desde el inicio, el científico necesita recortar el objeto real del conjunto de determinaciones en que está inmerso en la experiencia corriente, para traducirlo a datos solidarios con una cierta teoría (elección de los objetos-modelo). Las conjeturas acerca de ellos están siempre relacionadas con el contexto sociopolítico. La validación de las mismas involucra cuatro etapas: validación conceptual (se discute la aceptación de las hipótesis o presupuestos sustantivos), instrumental (se validan las hipótesis instrumentales; es el momento de la validación empírica), de generalización (que consiste en establecer la confiabilidad de los datos y de la muestra) y retóricas (que consiste en encontrar las mejores estrategias argumentativas para lograr la persuasión).

Samaja fue un filósofo luchador, siempre preocupado por las cuestiones sociales, que visualizó la necesidad de construir un discurso contrahegemónico respecto de la presión que los poderosos intereses internacionales ejercen sobre el conocimiento y los recursos planetarios; ejemplo de tal discurso es su propuesta de una epistemología de la salud contra toda la concepción usual de la aplicación de la biología y la organización del cuidado de la salud. Es una propuesta concreta contra la racionalidad científico-tecnológica instrumental dominante, que rechaza el concepto de vida productiva como destinada al mercado y la competitividad y el éxito económico. Samara piensa que la investigación debe ir mucho más allá de su meta primaria hoy, que es la innovación tecnológica. Para que ello sea posible, el estado y las instituciones públicas deben cumplir un crucial rol controlador, no sólo para establecer límites a la explotación ambiental, sino también promoviendo la investigación de modelos más capaces de detectar nuevas formas de conocimiento. Todo esto era fundamentalmente para Samaja parte de la praxis teórico-práctica para mejorar las desigualdades que afectan a las masas populares en toda Latinoamérica.

El mismo tipo de sensibilidad político-social alienta en la obra del doctor José Antonio Castorina, profesor de filosofía (Universidad Nacional de La Plata, Argentina); magíster por la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico; doctor en educación por la Escola de Posgraduação de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Brasil; investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), y profesor consulto de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Su obra intelectual (véase la bibliografía adjunta) se ha ocupado, por una parte, de renovar estudios de la escuela de epistemología genética (Piaget), proponiendo una tesis sobre la especificidad del conocimiento social basada en la "tensión esencial" entre las restricciones sociales y la construcción conceptual sobre las instituciones, con base en estudios empíricos en niños. En contra del naturalismo dominante ha defendido una perspectiva de sistema complejo, capaz de articular los procesos constructivos de la ciencia con los procesos biológicos y, sobre todo, con las condiciones sociales, apoyado en las tesis del "marco epistémico" de Rolando García.

Por otra parte, ha examinado la epistemología de la psicología del desarrollo, dando relevancia a las condiciones políticas que han influido sobre la orientación de las investigaciones. Sus análisis se han dirigido central-

mente al modo de intervención de la concepción del mundo vinculada a las relaciones de poder. Ha elucidado particularmente el pensamiento de la escisión, ontológico y epistemológico, heredero de la filosofía moderna y del proceso civilizatorio, en su vertiente dualista o reduccionista, y que aún constituye el "aire que respiran" la mayoría de los psicólogos del desarrollo. Dicho marco epistémico ha vuelto invisibles las cuestiones centrales de las reconstrucciones del conocimiento. Castorina, por el contrario, ha avanzado en precisar el enfoque dialéctico —esbozado en la obra de Piaget y Vigotsky, entre otros— que permite replantear por completo las cuestiones de base de la investigación, sin sustituir los métodos específicos.

Oscar Nudler es profesor titular de filosofía en la Universidad Nacional del Comahue, autor de numerosos artículos, editor de una serie de valiosas antologías y principal organizador de los Coloquios Bariloche de Filosofía, que se realizan desde 1994 cada dos años y reúnen a las más autorizadas personalidades argentinas y extranjeras en filosofía. Nudler ha enfatizado la importancia de los que él llama *filósofos en el límite,* quienes, a diferencia de los escépticos, creen en la posibilidad de un auténtico conocimiento filosófico, pero son críticamente conscientes de que no lo han alcanzado cabalmente, vivenciando continuamente una *tensión esencial* entre el laudable objetivo y el logro actual y pleno del mismo. Creemos que tal visión de la filosofía es muy útil para evaluar, ante cada autor latinoamericano, el grado efectivo de recomendable tensión esencial insuperable que alienta en su filosofía, especialmente porque, tal como dice Nudler, la filosofía en el límite sigue asignando a la filosofía un papel importante, enfatiza la relevancia de discutir críticamente su objetivo, pero evita toda forma de arrogancia.

Finalizamos nuestro recorrido por la filosofía de la ciencia en Latinoamérica citando a una nueva camada de filósofos jóvenes que ya han realizado trabajos de primer nivel filosófico. Entre ellos, cabe mencionar a la argentina Olimpia Lombardi, licenciada en física y doctora en filosofía de la física que ya ha publicado una notable cantidad de artículos en las principales revistas de su especialidad a la vez que participado en un sinnúmero de congresos y conferencias, especialmente sobre problemas epistemológicos relacionados con la mecánica cuántica y el determinismo físico. Su principal objetivo consiste en promover el estudio de la filosofía de la física en Latinoamérica para lo cual participa activamente en la consolidación de un grupo interdisciplinario en Argentina y desarrolla trabajos junto a investigadores de la UNAM, la UAM y la Universidad de Valladolid. En el área de filosofía de la economía cabe mencionar a Gustavo Marqués, profesor de filosofía en la Universidad Nacional de La Plata, magíster en filosofía por la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, que ha publicado varios libros sobre metodología de la investigación en ciencias sociales, así como artículos críticos sobre racionalidad económica. En filosofía de las ciencias, en general, y muy especialmente acerca de posturas poskuhnianas, sobresale Lucía Lewowicz, doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires y profesora de filosofía de las ciencias en la Universidad de la República (Montevideo, Uruguay). Es autora de dos libros y varios artículos centrados especialmente en una sagaz crítica constructiva de algunos autores, como Kuhn, Hacking, Kitcher, y los constructivistas sociales, en la que defiende un materialismo y un realismo científico sensatos. Adolfo García de la Sienra y Adriana Gonzalo han hecho valiosas contribuciones a la filosofía de la biología, desde una perspectiva estructuralista.

BIBLIOGRAFÍA: Bunge, M., 1959, 1961, 1972, 1972-1989, 1973, 1981, 1998, 2006; Castorina, J.A., 2002, 2005, 2007; Coffa, J.A., 1973, 1987, 1991; Flichman, E.H., 1985, 1989, 1995; García, R., 1989, 2002; Klimovsky, G., 1994, 1998, 2004, 2004b, 2005; Lorenzano, C., 1990, 1994, 2003; Lorenzano, P., 1995, 2000, 2007; Marí, E., 1990, 2000; Olivé, L., 1988, 1994, 2000, 2005; Otero, M., 1977, 1982, 1997, 1997b; Pérez Ransanz, A.R., 1995, 1997, 1999; Rodríguez, V., 1998, 2003, 2005; Samaja, J., 1994, 1994b, 2004; Scarano, E., 1999, 1999b, 2001, 2006; Schuster, F., 1992, 2005; Torretti, R., 1978, 1983, 1994, 2005.

5. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Margarita M. Valdés y Miguel Ángel Fernández

La filosofía analítica es una corriente filosófica que comienza a florecer en Inglaterra, en las universidades de Cambridge y Oxford, durante los años transcurridos entre las dos grandes guerras del siglo xx, y se consolida especialmente en el Reino Unido y Estados Unidos después de la segunda guerra mundial. Su influencia abarcó a casi todos los países occidentales y sigue dictando la norma en los centros filosóficos más importantes del mundo anglosajón. La filosofía analítica no es una escuela que se caracterice por la aceptación de un conjunto definido de doctrinas o tesis, sino, más bien, por un estilo peculiar de plantear e investigar los problemas filosóficos más variados. Es difícil dar una descripción breve y justa de ese estilo, pero podemos mencionar entre sus características distintivas las siguientes: i] Un compromiso irrenunciable con la claridad y la precisión conceptual; ii] La insistencia en la necesidad de conducir toda discusión filosófica mediante argumentos rigurosos, empleando en la medida de lo posible el lenguaje exacto de la lógica formal; iii] La convicción de que la única manera como se puede estudiar el pensamiento y los problemas filosóficos es a través del estudio del lenguaje, es decir, que la discusión de los problemas filosóficos pasa por una investigación del lenguaje en el que éstos se expresan.

Hasta finales de la década de los cincuenta, las tendencias filosóficas que imperaban en los medios académicos latinoamericanos eran de procedencia alemana o francesa: la fenomenología, el marxismo, el existencialismo y el neotomismo. Sin embargo, el surgimiento de la lógica matemática en Alemania, Inglaterra, Polonia y otros países europeos persuadió a algunos grupos de jóvenes filósofos latinoamericanos de que esta nueva lógica constituía un poderoso instrumento de análisis que les permitiría realizar estudios más rigurosos y análisis más finos de diversos problemas filosóficos que eran de su interés. Así, primero en Argentina en la década de los cuarenta y, más tarde, en la década de los cincuenta, en Brasil y México, se empiezan a estudiar textos de la nueva lógica matemática. Por otro lado, en esa misma época, la influencia del positivismo lógico del Círculo de Viena llega a América Latina, y algunos filósofos latinoamericanos ven en sus ideas un instrumento apto para combatir las concepciones metafísicas que habían imperado hasta entonces en el medio filosófico latinoamericano, y para llevar a cabo estudios rigurosos sobre la fundamentación de la ciencia.

El estudio de la lógica moderna y de los principales textos del positivismo lógico condujo a algunos jóvenes filósofos latinoamericanos a interesarse por la producción filosófica analítica del mundo anglosajón posterior al positivismo lógico; eso, a su vez, los colocó en posición de empezar a aplicar el análisis lógico y conceptual a diferentes áreas de interés filosófico, como el conocimiento científico y ordinario, el lenguaje del derecho, el lenguaje de la moral y algunos aspectos del lenguaje ordinario. Así, al inicio de los cincuenta empiezan a aparecer publicaciones en Argentina que se inscriben ya claramente en la corriente de la filosofía analítica; en México y Brasil es en los años sesenta en que encontramos ya algunos ensayos escritos dentro de esta corriente.

En este trabajo describiremos de manera sucinta el desarrollo y las principales aportaciones a la filosofía analítica en Argentina, México, Brasil y algunos otros países latinoamericanos.

LA FILOSOFÍA ANALÍTICA EN ARGENTINA

La filosofía analítica latinoamericana floreció de manera especial en el sigo XX en Argentina. Después de la segunda guerra mundial, filósofos influidos por las investigaciones del Círculo de Viena y la filosofía del lenguaje inglesa forman grupos de investigación y discusión filosófica en las áreas de lógica, filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje y filosofía del derecho. A mediados de la década de los cuarenta se empieza a reunir el Grupo Argentino de la Academia Internacional de Historia y Filosofía de la Ciencia, entre cuyos miembros se encontraban Julio Rey Pastor (1888-1962) y Gregorio Klimovsky (1922-). Este grupo de discusión impulsó tanto el estudio de la lógica contemporánea como el tratamiento lógico de temas de filosofía de la ciencia y de filosofía del lenguaje.

Gregorio Klimovsky es sin duda una de las más importantes figuras de la primera generación de filósofos de la lógica y de la ciencia en Argentina. Fue el principal responsable de introducir en Argentina la teoría axiomática de conjuntos. Desde 1943 impulsó la enseñanza del positivismo lógico, la filosofía oxoniense y el neopragmatismo en el medio filosófico argentino. Formó a varias generaciones de filósofos analíticos en las áreas de lógica matemática, epistemología, filosofía de la ciencia y filosofía de la lógica. Klimovsky inició su carrera académica como profesor en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), en donde enseñó de 1956 a 1966. Luego del golpe de estado de Onganía, fue separado de su cátedra, pero permaneció en Buenos Aires. Durante esos años siguió enseñado filosofía en el Instituto Libre de Estudios Superiores.

En 1944 el físico y matemático Mario Bunge (1919-) funda la revista *Minerva. Revista Continental de Filosofía* que fue una de las primeras revistas latinoamericanas dedicada exclusivamente a la filosofía. Allí aparecen diversos trabajos críticos de la filosofía tradicional y algunos trabajos influidos ya por las ideas del Círculo de Viena; cabe destacar entre ellos un artículo publicado por Hans Lindemann, quien procedía de Viena y tenía información de primera mano sobre el positivismo lógico, pues había presenciado seminarios y discusiones en el propio Círculo de Viena. En 1952, surge el Círculo Filosófico de Buenos Aires, cuyo fundador y primer presidente es Mario Bunge, donde se discuten desde una perspectiva analítica diversos conceptos centrales de la ciencia. Simultáneamente, en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UBA, Carlos Cossio (1903-1987) instauró en 1954 un seminario de lógica modal en el que, entre otras cosas, se exigía para ingresar el conocimiento del libro de Tarski *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*.

Cabe también hacer mención, entre los antecedentes de la filosofía analítica argentina, la labor docente de Risieri Frondizi (1910-1985), quien se había formado en la década de los cuarenta en las universidades de Harvard y de Michigan, en Estados Unidos, e impartió clases en Argentina durante diez años (1956-1966). Sus estudios con C.I. Lewis y Willfrid Sellars imprimieron un tono analítico a sus lecciones.

En 1956 Ambrosio Gioja sucede en la cátedra a Carlos Cossio y, aunque fenomenólogo de formación, su interés por la filosofía contemporánea y por la argumentación rigurosa convierte al seminario de filosofía del derecho en un centro de gran actividad filosófica. Este seminario reúne a un grupo de destacadísimos jóvenes abogados, filósofos y juristas, entre los que se encontraban Genaro Carrió (1922-1997), Carlos Alchurrón, Roberto Vernengo, Eugenio Bulygin, Ernesto Garzón Valdés (1927-), Eduardo Bacqué y Eduardo Rabossi (1930-2005), que constituyen la primera generación de filósofos analíticos del derecho en Argentina. Ese grupo practicó el análisis del lenguaje jurídico y estudió a fondo las nuevas técnicas de la lógica deóntica, aplicándolas al lenguaje del derecho y al estudio de sistemas jurídicos. Entre los estudios publicados de lógica y filosofía jurídica destaca especialmente el libro de Carlos Alchurrón y Eugenio Bulygin, *Normative Systems,* publicado en 1971, en donde se estudian, entre otros temas, la lógica de los sistemas jurídicos, el problema de las lagunas legales y axiológicas, el ideal de la completud normativa y la lógica de las decisiones jurídicas. En ese grupo de filosofía del derecho destacó por su interés en la ética y en temas de metafísica Eduardo Rabossi, quien publicó en México, en los años ochenta, una notable antología de ética junto con Fernando Salmerón (véase más adelante). En la segunda generación de filósofos del derecho formados dentro de la tradición analítica se encuentran

Martín Farell y Carlos Nino. El primero se interesó por temas ético-jurídicos y más tarde por la bioética. Carlos Nino, por su parte, se inclinó por la filosofía de la acción y la fundamentación de los derechos humanos; luego de obtener el doctorado en derecho en la UBA, se trasladó a Oxford, donde estudió con John Finnis y obtuvo un segundo doctorado en filosofía. Su obra se vio truncada por su muerte prematura.

Cabe destacar aquí la importante labor docente, institucional y editorial que a lo largo de las últimas tres décadas del siglo XX realizó Eduardo Rabossi. Fue el director fundador de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), catedrático de ética y metafísica en la UBA, compilador de importantes antologías, como *Filosofía de la mente y Ciencias cognitivas* (1992). Su labor como traductor fue también sobresaliente. Virtió al castellano obras de Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, John L. Austin y R.M. Hare. Rabossi tuvo también participación en la vida pública argentina, especialmente durante el gobierno democrático de Raúl Alfonsín.

La filosofía analítica argentina se ha distinguido especialmente en el área de la filosofía del lenguaje. El más notable discípulo de Klimovski en esta área es Thomas Moro Simpson. En el año de 1964, Simpson publica la primera edición de su libro *Formas lógicas, realidad y significado*. Éste fue el primer tratado de filosofía analítica del lenguaje publicado en lengua española. Simpson discute en su libro las tesis semántico-filosóficas de Frege, Russell, Church, Quine, Strawson y otros. El objetivo del libro era introducir al lector a las discusiones más significativas de semántica filosófica del siglo XX. Con un estilo ameno e inteligente, trata las cuestiones más complejas de la teoría del significado lingüístico. Más tarde, en 1973, Simpson pone en manos de sus lectores una antología titulada *Semántica filosófica: problemas y discusiones* la cual no tiene paralelo, tanto por la calidad de los textos incluidos como por la meticulosidad de las notas del editor y el cuidado de las traducciones, ni siquiera en el mundo editorial de habla inglesa de esa época.

En 1966 tiene lugar el golpe de estado del general Onganía, al que le seguirán otros, situación que dificultó el desarrollo institucional de la filosofía analítica. En 1972, en una situación políticamente adversa al pensamiento racional y crítico, en la cual muchos de los filósofos antes mencionados fueron destituidos de sus cátedras universitarias, se decidió la fundación de una sociedad que pudiera agrupar a los filósofos analíticos activos en Argentina. Así surgió la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, en donde desde su fundación se han impartido cursos y seminarios y organizado coloquios con la participación de figuras nacionales e internacionales de filosofía analítica, eventos que han coadyuvado a la difusión y desarrollo de esta corriente en Argentina. En 1981 la SADAF inicia la publicación de la revista *Análisis Filosófico*, que hasta la fecha continúa circulando, con artículos de altísima calidad, especialmente de autores analíticos latinoamericanos.

Entre los discípulos de Klimovsky y Simpson destacan Alberto Coffa, Raúl Orayen y, más tarde, Alberto Moretti. Alberto Coffa cultivó la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje y la historia de la semántica. En 1993 se publicó póstumamente su libro *The Semantic Tradition: From Kant to Carnap*, que constituye un verdadero parteaguas en el estudio de los orígenes del positivismo lógico y de la filosofía analítica. En ese libro rastrea la tradición antikantiana que desde un principio se opuso a la existencia de los juicios sintéticos *a priori* y de la que son herederos filósofos como Boltzman, Frege y Schlick. Desgraciadamente, debido a la difícil situación política en Argentina, Coffa emigró a Canadá. Raúl Orayen, por su parte, emigró a México a principios de la década de los ochenta; allí realizó su labor docente más importante y publicó su valioso libro de lógica filosófica titulado *Lógica, significado y ontología*. Alberto Moretti es un estudioso de lógica y filosofía del lenguaje que ocupa la cátedra de filosofía del lenguaje en la UBA y cuyas contribuciones a la teoría de la verdad son sobresalientes. Junto con Guillermo Hurtado compiló *La paradoja de Orayen,* un conjunto de ensayos sobre un resultado lógico paradójico descubierto por Raúl Orayen.

Otra área en la que se ha destacado la filosofía analítica argentina es la filosofía de la ciencia. Desde muy temprano, en la década de los cincuenta, Bunge incursionó en la filosofía y la metodología de la ciencia. En 1956 es nombrado catedrático de filosofía de la ciencia y desarrolla una amplia labor para difundir la concepción analítica de la filosofía; prueba de esto es la magnífica *Antología se-*

mántica, que publica en 1960, en la que incluye a autores como Russell, Carnap, Hempel, Tarski y Quine. En el campo de la filosofía de la ciencia cuenta con una obra considerable, dentro de la cual destacan sus libros *La ciencia: su método y su filosofía* (1960), que se convirtió en un manual obligado en la mayoría de los cursos de filosofía de la ciencia, y *La causalidad: El principio de causalidad en la ciencia moderna,* publicado primero en inglés por la imprenta de la Universidad de Harvard, en 1959, y en español en 1961. Bunge salió de Argentina en 1966, insatisfecho con el clima político imperante, y enseñó en diversas universidades de Estados Unidos, México y Alemania. En 1976 fue contratado por la Universidad de McGill, en Montreal, Canadá, donde ocupó la cátedra Frothingham de lógica y metafísica. A partir de esa fecha radica en Canadá. De la generación que le siguió a Bunge destacan, entre los que se dedican a la filosofía de la ciencia, Ricardo Gómez, quien actualmente trabaja en California, y Manuel Comesaña, que está en la UBA. De una generación aún más joven podemos mencionar a Pablo Lorenzano, que estudió en Alemania con Ulises Moulines.

LA FILOSOFÍA ANALÍTICA EN MÉXICO

La filosofía analítica en México surge y se desarrolla en lo que actualmente es el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIFS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), aunque en la década de los cincuenta y sesenta se dieron algunos grupos más o menos aislados en otros centros de investigación y docencia de la UNAM, que también se interesaron por los desarrollos del positivismo lógico y de la filosofía analítica en Inglaterra y Estados Unidos.

A finales de los años cincuenta, el jurista y filósofo Eduardo García Máynez, director del entonces llamado Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, se ocupaba primordialmente de la lógica jurídica y conocía ya la lógica modal de Von Wright. Estos intereses, entre otras cosas, lo llevan a invitar a México a Robert S. Hartman, filósofo de origen alemán que había emigrado a Estados Unidos. En ese país prosiguió estudios de lógica y de filosofía de la ciencia; pretendía llevar a cabo un programa similar al de García Máynez pero en el campo de la axiología. Hartman impartió cursos de lógica moderna a jóvenes como Roberto Caso, Hugo Padilla, Wonfilo Trejo y otros.

A finales de la década de los cincuenta, Alejandro Rossi y Adolfo García Díaz, discípulos de José Gaos e investigadores del Centro de Estudios Filosóficos, descubrieron la producción filosófica analítica del mundo inglés y se interesaron en el estudio de la filosofía del lenguaje. Se comenzó entonces a leer en dicho centro a autores como Gottlob Frege, Bertrand Russell, G.E. Moore, G. Ryle y, más tarde, a Ludwig Wittgenstein, Peter Strawson, John L. Austin y otros filósofos anglosajones. En 1959 el centro publica la traducción de Adolfo García Díaz de *Principia ethica* de Moore, y en 1963 la traducción de Molina Flores de la influyente obra de Rudolf Carnap, *Filosofía y sintaxis lógica*. Vale la pena mencionar que Molina Flores había sido desde los años cuarenta un estudioso del positivismo lógico y un defensor solitario de esa corriente filosófica. En 1961, Alejandro Rossi viaja a Oxford, en donde permanece un año adentrándose en los temas y discusiones de los filósofos del lenguaje oxonienses.

En la década de los sesenta, Roberto Caso fue becado para realizar estudios de doctorado en lógica en la Universidad de Berkeley, en California; éste fue el inicio de la modernización de los estudios de lógica en México, no sólo en la UNAM sino en otros importantes centros universitarios. A su regreso a México, Caso impartió cursos siguiendo los textos de Benson Mates, Alonzo Church y S.C. Kleene. Esta modernización de la lógica en México preparó el terreno para que más tarde se dieran importantes desarrollos en filosofía del lenguaje y de la ciencia. Paralelamente, en la Facultad de Derecho de la UNAM se formaban también grupos de estudio de la lógica jurídica y de semántica en el Seminario de Filosofía del Derecho, en el que participaban, entre otros, Rafael Ruiz Harrel, Nicolás Molina Flores, Javier Esquivel, Armando Morones, quienes intentaban aplicar los métodos de la lógica al lenguaje jurídico.

En 1967, el Centro de Estudios Filosóficos se convirtió en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIFS) de la UNAM. En esa época la extraordinaria labor docente de Alejandro Rossi, Luis Villoro y Fernando Salmerón inyectó una enorme vitalidad a las discusiones filosóficas en el instituto y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Fernando Salme-

rón llegó a la dirección del IIFS en el año de 1969, y poco después comenzó a reunir en el instituto a un grupo de jóvenes lógicos y filósofos analíticos, entre los que destacaban: Roberto Caso, Enrique Villanueva, Hugo Margáin, Margarita Valdés, José A. Robles, Javier Esquivel, al que se unieron temporalmente, por invitación de Salmerón, algunos filósofos analíticos de otros países latinoamericanos, como Eduardo Rabossi, Carlos Alchourrón y Thomas Moro Simpson. También se incorporaron algunos importantes filósofos de la ciencia, como C. Ulises Moulines, Mario Otero y Mario Bunge.

En la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM también se comienza a formar, en los años sesenta, un grupo de filósofos liderados por Luis Villoro, en el que destacaban Wonfilio Trejo y Hugo Padilla, que incursionan en el estudio de autores de la filosofía analítica anglosajona, como Bertrand Russell, Rudolf Carnap, A.J. Ayer, y por ese entonces hicieron importantes contribuciones a la epistemología. El filósofo más importante en ese grupo fue sin duda Luis Villoro, quien vio en la filosofía analítica no sólo el medio idóneo para plantear y discutir razonablemente cuestiones filosóficas, sino también para aclarar asuntos que en esos momentos preocupaban a intelectuales, filósofos y pensadores políticos mexicanos. Estos asuntos tenían que ver con temas históricos y sociales latinoamericanos. Producto de esas preocupaciones son algunos de sus ensayos recogidos años más tarde en su libro *El concepto de ideología y otros ensayos*. Para Villoro, el análisis filosófico nunca fue considerado como un fin en sí mismo sino como un valioso instrumento para la reflexión filosófica sobre temas propios. Esto se aprecia claramente en su libro *Creer, saber, conocer*, publicado en 1982, en el que se recogen muchas de las ideas discutidas en sus cursos y seminarios de epistemología dictados en las décadas de los años sesenta y setenta. En el prólogo advierte que su trabajo de análisis de los conceptos que dan título al libro no es más que un paso previo para abordar el verdadero tema de su interés, a saber, plantear y entender "las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación".

Por su parte, Alejandro Rossi lideraba el grupo de los interesados en temas de filosofía del lenguaje. En 1969 publica su libro *Lenguaje y significado*, donde recoge sus investigaciones pioneras en México sobre descripciones y nombres propios. Sus cursos sobre la teoría de las descripciones de Bertrand Russell y su seminario sobre las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein fueron decisivos para despertar la vocación entre sus discípulos por la semántica filosófica analítica. El trabajo de Alejandro Rossi permitió la formación de un grupo compacto de filósofos profesionales conocedores de las concepciones más importantes en semántica filosófica. Rossi promovió la instauración de un programa de becas para realizar estudios de filosofía en el extranjero. Este programa hizo posible que sus discípulos Enrique Villanueva, Margarita M. Valdés, Hugo Margáin y Raúl Quesada viajaran a universidades inglesas y norteamericanas para continuar su formación filosófica y reincorporarse más tarde al instituto. Años después, en la década de los ochenta, el área de filosofía del lenguaje se vio enriquecida con la incorporación de dos valiosos investigadores extranjeros: el inglés Mark Platts y el argentino Raúl Orayen. El primero había publicado un importante libro de filosofía del lenguaje titulado *Ways of Meaning* (1979), mismo que fue traducido al español con el título de *Sendas del significado* (1992), y Orayen había publicado interesantes artículos de semántica en *Crítica*. Platts y Orayen constituyeron un núcleo sólido en torno al cual se desarrolló la filosofía del lenguaje en el instituto en las décadas de los ochenta y los noventa. Orayen reunió sus investigaciones realizadas en México en su libro *Lógica, significado y ontología* (1989).

En el área de la ética, los seminarios de Fernando Salmerón también formaron a los primeros filósofos morales analíticos, como Javier Esquivel. En 1971 Salmerón publica *La filosofía y las actitudes morales* y en 1976, junto con Eduardo Rabossi, una interesante compilación de artículos sobre ética titulado *Ética y análisis I*.

Durante la dirección de Fernando Salmerón se inicia un ambicioso programa de traducción de obras analíticas auspiciado por el instituto. El Fondo de Cultura Económica había publicado *El positivismo lógico* (1965), una influyente colección de artículos compilada por A.J. Ayer, de los principales representantes de esa corriente filosófica. Por su parte, el IIFS publicó *Los principios de la filosofía lingüística* (1970), de Frederick Weisman, el volumen *La conceptografía y otros estudios*

filosóficos (1972), que recoge las obras filosóficas más importantes de Frege, y *El lenguaje de la moral* (1975), de R.M. Hare, entre otros. Desde entonces el IIFS se ha distinguido por traducir y publicar las obras más sobresalientes de los más importantes filósofos analíticos; por ejemplo, algunas obras de Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, Saul Kripke, W.V.O. Quine, Hilary Putnam, Donald Davidson. Hacia el final de la década de los setenta algunos jóvenes filósofos mexicanos también publican obras importantes: *Racionalidad, lenguaje y filosofía* (1978), de Hugo Margáin, *Lenguaje y privacidad* (1984), de Enrique Villanueva, *Fenomenalismo y realismo* (1987), de Wonfilio Trejo, y *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente* (1987) de Álvaro Rodríguez Tirado.

En 1967, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro fundan *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, con la intención de crear un órgano de expresión que recogiera las preocupaciones de los representantes de una nueva actitud ante la filosofía que se abría paso por esos años en América Latina. Sus rasgos característicos eran la búsqueda de explicaciones rigurosas y racionales en oposición a las generalizaciones vacías, el diletantismo y el afán de crear sistemas originales. Esta nueva manera de hacer filosofía, lejos de concebirla como una aventura especulativa, la entendía básicamente como una tarea crítica y de análisis conceptual; se referían, desde luego, a la filosofía analítica. Cuarenta años después de su fundación, *Crítica* continúa siendo un foro de discusión para la filosofía más rigurosa que se produce en los países de habla hispana y un órgano de difusión de las ideas más importantes de la filosofía analítica en el nivel internacional.

La filosofía de la ciencia ha constituido una de las ramas más sólidas de la filosofía analítica mexicana. Desde las estadías de Mario Bunge (1972-1976), Mario Otero (1975-1985) y C. Ulises Moulines (1978-1983) en el IIFS de la UNAM, se formó un grupo interesado en el cultivo de esta disciplina. Algunos de los integrantes de ese grupo son Ana Rosa Pérez Ransanz, Adolfo García de la Sienra y León Olivé. A finales de la década de los setenta se crea un programa de maestría y doctorado en filosofía de la ciencia en la Universidad Autónoma Metropolitana, dirigido por León Olivé, en el que colaboraron algunos eminentes lógicos que habían sido atraídos a esa universidad por Roberto Caso, entre los que se contaban Susana Berestoboy, de Argentina, e Ignacio Jané, de Cataluña. Gracias a la influencia de estos lógicos y a la presencia de Moulines, durante la década de los ochenta floreció en México de manera especial la filosofía estructuralista de la ciencia. En 1986 se comienza a impartir en el IIFS un programa de maestría y doctorado en historia y filosofía de la ciencia, que hasta la fecha es uno de los más sobresalientes en su área en América Latina.

LA FILOSOFÍA ANALÍTICA EN BRASIL

Uno de los precursores de la filosofía analítica en Brasil fue Newton da Costa, nacido en 1929. Da Costa introdujo en el medio académico brasileño el estudio de la lógica matemática y, más tarde, el de la filosofía de la ciencia y, en especial, la filosofía de la física. Muy al principio de su carrera académica entró en contacto con los escritos de los miembros del Círculo de Viena. En 1956 escribe un pequeño libro titulado *El Círculo de Viena*, y en 1962 publica una introducción a los fundamentos de la matemática. Durante las décadas de los años sesenta y setenta Da Costa estudió a profundidad las lógicas no clásicas, en especial los sistemas formales inconsistentes y la lógica paraconsistente. Sus contribuciones en estas áreas han sido notables, y muchas de ellas están recogidas en sus libros *Sistemas formales inconsistentes* (1993) y *Teorías paraconsistentes de conjuntos* (1998). Entre sus recientes contribuciones a la filosofía de la ciencia destaca su libro *El conocimiento científico* (1997), donde con algunos de sus colaboradores aborda temas como la lógica del conocimiento, ciencia y verdad, la racionalidad científica, entre otros.

A principios de la década de los cuarenta la Universidad de São Paulo invita a su recién fundada Facultad de Filosofía al gran lógico estadunidense Willard Van Orman Quine a impartir un curso de filosofía. Fruto de esa visita fue la publicación en 1944 de su libro, escrito originalmente en portugués, *El sentido de la nueva lógica*. Unos años después, en 1947-1948, la misma universidad invita al filósofo francés Gilles Ganger, quien escribió en 1955, también directamente en portugués, su libro *Lógica y filosofía de las ciencias*. La práctica de

la Universidad de São Paulo de invitar a figuras internacionales de la filosofía por largos periodos colaboró de manera muy importante a la renovación de la filosofía brasileña, que hasta hacía pocos años se había visto dominada por el tomismo y la filosofía continental europea. El interés por la filosofía analítica y el desarrollo de la filosofía de la ciencia en Brasil se debe en buena medida a la presencia de esos ilustres invitados. Cabe señalar, sin embargo, que el golpe de estado de 1964 conllevó la expulsión de muchos profesores de filosofía de las universidades brasileñas, muchos de los cuales fueron obligados a "jubilarse" anticipadamente. Esta situación afectó el desarrollo de la filosofía en general en São Paulo, Porto Alegre, Río de Janeiro y otras ciudades. La situación política favoreció que se apoderaran de los departamentos de filosofía los partidarios de la ética y la filosofía política, quedando así abandonado el campo lógico-analítico por algunos años. La revista *Discurso*, que publicaba desde 1970 el Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo, rara vez incluyó algún artículo de carácter analítico.

Como reacción a esa situación João Paulo Monteiro, un gran conocedor de Hume y de la filosofía de la ciencia de la época, inicia la publicación en la década de los setenta de la revista *Ciencia y Filosofía*, también en la Universidad de São Paulo. Esa revista se define a sí misma como "una revista interdisciplinaria dedicada a temas epistemológicos y filosóficos: teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia, historia, sociología y metodología de la ciencia, así como los temas de lógica y filosofía del lenguaje". En esta revista se comienzan a publicar trabajos de corte analítico realizados por profesores de la Universidad de São Paulo y otros centros universitarios brasileños.

Una figura crucial en la Universidad de São Paulo para comprender el desarrollo de la filosofía analítica en Brasil es Oswaldo Porchat Pereira. Este filósofo, formado en una tradición clásica, muestra de lo cual son sus importantes trabajos sobre la filosofía de Aristóteles, desde los inicios de su carrera se interesó por el escepticismo epistemológico. Este interés lo llevó a preocuparse por la formulación de argumentos escépticos, lo cual, a su vez, lo llevó a interesarse en la lógica y en los métodos de la filosofía analítica en general. Porchat nunca ha abandonado su interés por el escepticismo filosófico y por cómo hacerlo compatible con la vida ordinaria; hace una década publicó un notable libro titulado *Vida común y escepticismo* (1994), que reúne 25 años de sus reflexiones sobre el escepticismo filosófico. En 1975 Porchat deja la Universidad de São Paulo para fundar en la nueva Universidad de Campinas (Unicamp) el Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia (CLE). Este centro ha sido de gran importancia para la investigación y la difusión de la filosofía analítica en Brasil, aunque no se trate de un centro exclusivamente analítico. Porchat supo reunir en ese centro a filósofos jóvenes formados en prestigiosas universidades extranjeras, conocedores de las nuevas tendencias analíticas, entre ellos se cuentan Baltasar Brabosa Filho, Zeljko Loparíc, Marcelo Dascal y, más tarde, Luis Enrique Lopes dos Santos. También supo atraer a profesores de gran prestigio, simpatizantes de la filosofía analítica, como Newton da Costa. A finales de la década de los setenta se observa un interés creciente por el análisis filosófico en casi todas las universidades brasileñas; a este interés contribuyeron el desarrollo de la lingüística como una disciplina independiente y la enseñanza de cursos de lógica, filosofía del lenguaje, semántica y pragmática en las carreras de lingüística impartidas en diversas universidades.

A partir del estímulo del CLE se fundó un Departamento de Filosofía en la Unicamp, donde se imparte un programa de maestría y doctorado en lógica y filosofía de la ciencia. El centro creado por Porchat se ha distinguido, además, por organizar seminarios y coloquios de filosofía con especialistas locales e internacionales. En 1977 comienza a circular *Manuscrito*, primera revista de filosofía de carácter internacional de Brasil (editada por el CLE), con una orientación dominantemente analítica. Hasta la fecha es una de las principales publicaciones periódicas analíticas en Latinoamérica.

Entre los miembros más destacados del CLE se encuentra Marcelo Dascal. Nació en Brasil y estudió filosofía en la Universidad de São Paulo; más tarde obtuvo su doctorado en filosofía en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Dascal es un pensador polifacético. Por una parte ha desarrollado importantes estudios en el terreno de la semántica y la pragmática, y por la otra se ha convertido en un gran especialista en la historia de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, siempre en un estilo analíti-

co. En 1978 publica su libro *Fundamentos Metodológicos da lingüística*, en donde da amplia evidencia de su competencia en temas de filosofía del lenguaje. En el área de historia de la filosofía resaltan sus libros *La semiologie de Leibniz*, publicado en Francia en 1978, y una compilación de ensayos sobre la filosofía de Spinoza titulada *Baruch de Spinoza: A Collection of Papers on His Philosophy*, publicada en el año 1979. La carrera filosófica de Dascal se ha desarrollado entre la Unicamp, diversas universidades en Israel y algunas en Estados Unidos.

Oswaldo Chateaubriand es otra figura que debe tenerse en cuenta para apreciar el desarrollo de la filosofía analítica en Brasil. En 1963 parte hacia la Universidad de California en Berkeley, en donde obtiene el doctorado en filosofía en 1971, con una tesis titulada *Ontic Commitment, Ontological Reduction and Ontology*, bajo la dirección de Charles Chihara. A su regreso a Brasil en 1977 se une al esfuerzo iniciado por la Unicamp para modernizar la filosfía, y funda ahí la Sociedad Brasileña de Lógica en 1979. Durante los dos periodos en los que fue director de esta sociedad promovió la enseñanza de la lógica matemática en las universidades brasileñas, así como la investigación en esta área. Entre sus intereses actuales se encuentran la filosofía de la lógica, la semántica formal y la filosofía del lenguaje en general. Recientemente ha recogido sus investigaciones en dos volúmenes titulados *Logical Forms I: Truth and Description* (2001) y *Logical Forms II: Logic, Languaje and Knowledge* (2005).

Actualmente, la situación de la filosofía analítica en Brasil es muy diferente de la que imperaba en la década de los setenta. Existen muchos filósofos de orientación analítica distribuidos en muchas universidades brasileñas. El CLE sigue siendo el centro de filosofía analítica más importante de Brasil, y actualmente tiene un ambicioso programa editorial que incluye una colección dedicada a la producción analítica brasileña. Pero hay otros centros importantes de análisis filosófico, como el de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC) en Florianópolis, donde se publica *Principia*, que es una de la principales revistas de filosofía analítica en Brasil. En la Pontificia Universidad Católica (PUC) de Río de Janeiro se ha reunido en torno a Oswaldo Chateaubriand otro interesante grupo de filósofos analíticos, tales como Danilo Marcondes, Luiz Carlos Pereira, Deborah Danowski y otros. En la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ) encontramos también a un fuerte grupo analítico que incluye a Marco Rufino, Ulises Pinheiro, Raul Landin, Guido de Almeida y otros, quienes publican la revista *Analytica*. Por último, cabe mencionar que Paulo Farias ha reunido también un a grupo de filósofos analíticos en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, que se distinguen por su interés en el análisis de temas metafísicos.

LA FILOSOFÍA ANALÍTICA EN PERÚ

La filosofía analítica en Perú no ha logrado un desarrollo similar al que ha tenido en Argentina, México o Brasil. Cabe mencionar, sin embargo, que esta corriente filosófica hace su entrada en Perú a través de dos grandes figuras de la filosofía peruana del siglo XX: Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada. Ambos inician sus carreras guiados por una preocupación por lograr una filosofía “auténtica”; para ellos esto significaba, entre otras cosas, escribir una filosofía que se alejara de la especulación meramente metafísica y se expresara en un lenguaje claro y riguroso. Concebían la tarea filosófica como eminentemente crítica. Salazar Bondy había estudiado en México con José Gaos en los años cuarenta, pero paulatinamente se alejó de la fenomenología y el existencialismo hideggeriano y se fue interesando en la filosofía moral británica. En 1961 publica traducciones de textos de filosofía moral de Moore y Wittgenstein. En 1962 publica un libro titulado *Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica* y unos años después, a principios de los setenta, *Para una Filosofía del valor*, libro en el que reúne diversos ensayos de análisis del lenguaje valorativo. Salazar Bondy realizó la mayor parte de su importante labor docente en la Universidad de San Marcos, que es el centro tradicional de la filosofía peruana. Además de su interés por la filosofía analítica, realizó importantes trabajos sobre filosofía en Perú y sobre dominación y liberación de los pueblos latinoamericanos. Su muerte prematura en 1974 interrumpió su carrera en un momento en el que se encontraba en pleno auge.

Francisco Miró Quesada, aunque se formó en la tradición fenomenológica, desde el inicio

de su carrera se interesó en la lógica y en la filosofía de la matemática. En 1946 publica uno de los primeros textos de lógica simbólica en América Latina. Al igual que Salazar Bondy, se interesó tanto en temas de filosofía analítica como en diversos temas de la filosofía en Latinoamérica, incluidas cuestiones de filosofía social y política; por ejemplo, en los años sesenta publica escritos en los que se compromete con un movimiento político fundado en un humanismo moral, y en los que propone algunas medidas socialistas adecuadas a las necesidades de su país. Miró Quesada manifiesta en sus reflexiones una gran confianza en los resultados de la ciencia empírica para abordar temas sociales, así como la creencia de que el análisis es el medio más eficaz para la clarificación de conceptos y problemas. Esto último se ve reflejado en su libro *Apuntes para una teoría de la razón*, publicado en 1963. Más tarde, en 1980, Miró Quesada publicó el primer volumen de un tratado titulado *Filosofía de las matemáticas*. Al poco tiempo fue nombrado profesor emérito de la Universidad de San Marcos. Además de su producción filosófica, su labor como formador de nuevas generaciones en Perú ha sido notable. En la década de los ochenta funda un programa de filosofía, junto con Alberto Cordero, en la Universidad Cayetano Heredia, en donde se realiza la actividad analítica más intensa actualmente en Perú, especialmente en el área de la filosofía de la ciencia. Entre los filósofos peruanos de orientación analítica de la siguiente generación destacan Alberto Cordero, quien estudió filosofía de la ciencia con Ron Harré en Oxford y más tarde emigró a Estados Unidos, y Jorge Secada, quien pasó algunos años en Cambridge.

LA FILOSOFÍA ANALÍTICA EN OTROS PAÍSES LATINOAMERICANOS

Debido a los límites de espacio en este trabajo no es posible entrar en detalle en el desarrollo de la filosofía analítica en los países latinoamericanos que no se han mencionado hasta aquí, pero no podemos dejar de destacar a algunas figuras notables inscritas en la corriente analítica de países que han quedado fuera de este ensayo.

En Venezuela, por ejemplo, destaca de manera especial el trabajo filosófico de Juan Nuño. Después de estudiar con el español Juan David García Bacca y el argentino Risieri Frondizi, deja Venezuela para realizar estudios de posgrado en la Universidad de Cambridge y en la Universidad de Friburgo, en donde estudia lógica formal con Bochenzky y se interesa por el empirismo lógico y la filosofía analítica. A su regreso a Venezuela ocupa la cátedra de lógica y la de filosofía moderna en la Universidad Central de Caracas. En 1965 publica un libro titulado *Sentido de la filosofía contemporánea*, en el que hace patente su interés por aquellas nuevas corrientes filosóficas. En 1973 publica *Lógica formal* y en esos años forma un pequeño grupo de discusión sobre temas analíticos en el Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Caracas. Además de su tarea estrictamente filosófica, Juan Nuño fue un intelectual que desempeñó un papel importante en la modernización de la vida académica e intelectual venezolana y que supo conectarse con diversos grupos de filósofos analíticos, tanto en América Latina como en España.

En lo que respecta a la filosofía chilena cabe destacar la labor del lógico Juan Rivano, quien desde los años sesenta enseñó esta materia en la Universidad de Chile y se interesó por el positivismo lógico. Otro gran filósofo analítico latinoamericano nacido en Chile es Roberto Torretti, quien al inicio de su carrera recibe una excelente formación kantiana en la Universidad de Friburgo, de la cual es fruto su libro *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (1967). A partir de los años sesenta comienza a interesarse en la lógica y el análisis filosófico, como lo muestran dos reseñas que publica en 1962, una del libro de W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, y otra de la antología de A.J. Ayer, *Logical Positivism*. En el año 1970 emigra a Costa Rica, en donde decide dedicarse de lleno a la filosofía analítica y a la historia de las matemáticas. Dirige la revista *Diálogos* que, junto con *Crítica* de México, fueron ya por esos años los máximos exponentes de la filosofía analítica. Sus investigaciones en filosofía de la ciencia, especialmente en filosofía de la geometría, le dieron un renombre internacional. En 1978 publica *Philosophy of Geometry: From Riemann to Poincaré,* y en 1983 *Relativity and Geometry*, que se han convertido en referencias obligadas para los especialistas en esta área.

El introductor de la filosofía analítica en Colombia fue Rubén Sierra Mejía. En 1966 se hizo cargo de la cátedra de lógica de la Universidad Nacional con cede en Bogotá y difundió las ideas de Russell, Frege, Carnap y más tarde las de Austin y Strawson. En 1985 recogió sus ensayos publicados en diversas revistas colombianas en un libro titulado *Apreciación de la filosofía analítica*. Sin embargo, la influencia de la filosofía analítica en Colombia ha sido mucho más limitada que en otros países latinoamericanos.

En Centroamérica la actividad filosófica analítica se concentra básicamente en Costa Rica. La influencia de la filosofía analítica comienza a sentirse por esas latitudes en la década de los sesenta, con la labor docente de Claudio Gutiérrez, doctorado en la Universidad de Chicago en 1965, quien al graduarse regresó a ocupar la cátedra de lógica en la Universidad de Costa Rica. En 1968 publica su libro *Elementos de lógica*, y en 1969, *Epistemology and Economics*. También cabe destacar sus artículos publicados en *Crítica* y *Diálogos*, así como en otras revistas especializadas.

Una reseña de la filosofía analítica en el mundo latinoamericano no podría estar completa sin mencionar a dos grandes filósofos de origen hispanoamericano que han tenido una influencia enorme en la filosofía analítica a nivel mundial, pero que por diversos motivos emigraron a Estados Unidos: Héctor-Neri Castañeda y Ernesto Sosa. El primero, nacido en Guatemala, inició sus estudios en Costa Rica y luego en la Universidad de San Carlos. Muy pronto obtuvo una beca para realizar estudios de maestría y doctorado en la Universidad de Minnesota. En 1957 fue contratado por la Universidad de Wayne State en Estados Unidos, y más tarde por la Universidad de Indiana. Su obra filosófica en el campo de la lógica deóntica, la metafísica y la filosofía de la acción se cuenta entre las más notables en esas áreas. Ernesto Sosa, por su parte, nació en Cuba. Muy joven, su familia emigra a Estados Unidos, en donde él recibe toda su formación académica. Obtiene su doctorado en Pittsburgh, y durante más de treinta años fue profesor en la Universidad de Brown. Actualmente es profesor en la Universidad de Rutgers. Su sólido trabajo en el área de la epistemología y metafísica ha sido extraordinariamente prolífico e importante. Actualmente se le considera una de las figuras más sobresalientes en epistemología a nivel mundial.

BIBLIOGRAFÍA: Gracia, J.J.E., 1985; Miró Quesada, F., 1998; Salazar Bondy, A., 1954; Salmerón, F., 1991, 1998; Sobrevilla, D., 1996; Valdés, F., 1998; Valdés, M.M., 1993, 1996; Villoro, L., 2004.

6. LA FILOSOFÍA DE LA REVOLUCIÓN Y MARXISTA*

Raúl Fornet-Betancourt

En estas reflexiones queremos ofrecer un rápido repaso de aquellos momentos que consideramos más fundamentales para comprender el proceso del encuentro entre el pensamiento revolucionario y marxista y la filosofía en América Latina; un proceso que, como trataré de mostrar, significa desde sus comienzos un esfuerzo por contextualizar o ajustar el marxismo como filosofía a la realidad latinoamericana y sus necesidades específicas. Por eso describo este encuentro en términos de un proceso de transformación. Pero antes de entrar en ello quiero adelantar una breve consideración sobre el marco teórico e histórico en el que se ubica esta "memoria" del pensamiento revolucionario y marxista.

El marxismo, con independencia de la postura que se asumiese frente a él, se percibió durante mucho tiempo como sinónimo de una filosofía y de un movimiento político-sociales vinculados esencialmente a un programa para transformar el mundo, ya que se presentaba precisamente como una perspectiva teórica y práctica para la subversión del orden establecido por el capitalismo y su consiguiente cultura de la competencia entre seres humanos degradados a meros mercaderes.

O sea que, aunque se le combatiese, se solía ver al marxismo como una fuerza alternativa en la que se encarnaba y se hacía programa la idea de que el mundo puede ser transformado en favor de "los condenados de la tierra". Recordemos aquí, a título de simple ilustración, la famosa y tan citada tesis once de Marx sobre Feuerbach, en la que justamente se enfatiza el aspecto de que de lo que se trata es de transformar el mundo (Marx, 1969, p. 7). Hoy resuena algo de este espíritu de la esperanza en el mensaje de los foros sociales mundiales que nos interpela con la reivindicación éticopolítica de que "otro mundo es posible".

Pero hay que reconocer que el discurso del sistema y el de la cultura hegemónicos se empeña, y no sin éxito, en imponer una ideología a cuya luz toda perspectiva de cambio aparece como un residuo anacrónico. Y esto valdría de manera especial para el marxismo, que había perdido toda credibilidad, tanto a nivel teórico como práctico.

Dos factores se suelen aducir como causas fundamentales de este cambio histórico. Por una parte estaría la crítica posmodernista a los llamados grandes relatos, que nos había hecho sospechar de toda teoría y toda práctica que, en la creencia de que detentan la clave para descifrar el enigma de la historia humana (Marx, 1968, p. 536), proyectan mundos alternativos y programan estrategias para realizarlos. Y por otro lado estaría el hecho contundente del derrumbe de la Unión Soviética y de todo el bloque socialista en la Europa oriental (1989), que se interpreta como la prueba irrefutable de la bancarrota definitiva del marxismo y su programa alternativo.

Amparándose, pues, en estos dos factores o, mejor dicho, en su lectura de los mismos, el discurso de la sociedad hegemónica hoy no se cansa de insistir en la propagación de la ideología del "contraideal" que se resume en el conocido mensaje de que "no hay alternativa".

Marcada —gracias entre otras cosas a la efectividad de una espléndida maquinaria publicitaria— por esta ideología del discurso hegemónico, la "actualidad" de nuestra época ofrece un horizonte donde todo esfuerzo por un proceso de cambio aparece como algo inútil, es más, absurdo y trasnochado. Pues, ¿no

* El presente artículo ha sido elaborado con la colaboración de David Montes de Oca Terrones, Luis Gerardo Solís Moreno y Hugo Arredondo Vélez.

se nos repite acaso que la historia ha llegado a su fin?

En el contexto de esta "actualidad" no es, por tanto, extraño que la visión que teníamos del marxismo haya cambiado por completo, y que hoy se vea más bien como una filosofía superada y un programa político desmentido por la historia misma. Ni el mundo ni la historia tendrían ya lugar para su visión alternativa, a no ser evidentemente en la memoria terca de algunos melancólicos y nostálgicos.

Por eso conviene empezar por la pregunta: ¿Qué sentido puede tener entonces hablar hoy del marxismo, aunque sea ese otro marxismo que les quiero presentar hablándoles de las transformaciones del marxismo en América Latina? ¿Es que, en el marco de nuestra "actualidad", puede haber otro sentido en ello que no sea justo el de un mero interés erudito y académico por algo ya pasado que, en el fondo, no nos toca?

Pienso que sí; y es lo que intentaré mostrar en las reflexiones que siguen. Pero, como no quiero que se me malentienda, me permito aclarar que mi argumentación no apunta a la defensa de la vigencia del marxismo como cuerpo teórico o programa político, es decir, como un sistema que puede ser recuperado sin más para la solución de los problemas que hoy tenemos. Mi argumentación quiere mostrar más bien que ese otro sentido que puede tener un discurso sobre el marxismo en nuestra "actualidad", tiene que ver sobre todo con la cuestión de los recursos con que contamos para afrontar los desafíos de nuestro mundo histórico y, naturalmente, con la pregunta por las respuestas que queremos ensayar ante ellos. Dicho en otros términos: no se trata de argumentar a favor de una reconstrucción actualizante del marxismo, de recontextualizar un sistema y/o programa, sino de mostrar pistas que nos indiquen cómo debemos relacionarnos y qué podemos hacer hoy con el marxismo o, más exactamente dicho, con Marx[1] en tanto que tradición de pensamiento y de acción en la que se recogió y continuó la memoria de emancipación de la humanidad.

[1] Aprovecho para precisar que soy consciente de que el término marxismo es sumamente complejo y de que en realidad debe ser usado en plural, pero que por razones "prácticas" de espacio y tiempo lo empleo aquí referido fundamentalmente a la obra del propio Marx.

Y justamente para ello me servirán las experiencias de transformación del marxismo en América Latina, que presento a continuación, pues, como espero que se podrá ver en el transcurso de la exposición de las mismas, estas experiencias representan intentos de trabajar con una filosofía desde la perspectiva a la que apunta, a saber, la transformación del propio mundo histórico, y no intentos de repetición o de aplicación de la teoría que haya podido sistematizar dicha filosofía en su esfuerzo por dar cuenta de la perspectiva que la motiva e inspira. Es cierto que de este modo se transforma, digamos, la matriz original de esa filosofía, y en este sentido hablo de "transformación del marxismo", pero lo decisivo es que esta transformación es una consecuencia de trabajar con ella desde la idea para la que se ha desarrollado. Por eso la cuestión de la ortodoxia o de la heterodoxia pasa aquí a un plano muy secundario.

TRANSFORMACIÓN DEL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA. EL PUNTO DE PARTIDA: JOSÉ MARTÍ

Sin poder detenerme ahora en detallar la historia de la recepción filosófica del marxismo en América Latina (Fornet-Betancourt, R., 2001), tomaré como entrada histórica o punto de arranque de la transformación del marxismo en América Latina, que —como se verá— no es transformación sino más bien "transformaciones", la figura de José Martí (1853-1895). Y lo hago no simplemente por el hecho cronológico de que su nombre está entre los primeros que en América Latina se hacen eco de la teoría de Marx, sino sobre todo porque José Martí abrió una pauta que en el curso de la historia se convertiría en un criterio fundamental y constante para el trato de y con el marxismo en América Latina. Me refiero a su propuesta de ver el marxismo como una teoría que se alimenta de la opción ética por "los pobres de la tierra" y como un programa de acción para transformar el mundo en beneficio de los oprimidos y humillados del orden injusto imperante.

Martí expresó este criterio en una "carta" o crónica escrita con motivo de la noticia de la muerte de Marx y publicada en mayo de 1883 por el periódico *La Nación* de Buenos Aires. Ahí escribía Martí en su acostumbrado estilo sentencioso: "Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles, merece honor"

(Martí, J., 1975, p. 388), para añadir a continuación: "Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre bases nuevas, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos" (*idem*).

Con esta indicación, como decía, abre José Martí una perspectiva para trabajar con Marx que repercute hasta hoy en el diálogo latinoamericano con el marxismo, como muestran muy especialmente las corrientes de la filosofía y la teología de la liberación, que en su recurso a la teoría marxista subrayan precisamente el aspecto de que se trata de un esbozo teórico formulado desde el espíritu y en función de la opción ética por los pobres de este mundo.

Siguiendo la óptica martiana, lo importante en el trato con el marxismo es, por tanto, considerar el ideal a cuya realización quiere contribuir teórica y prácticamente, con lo cual tenemos en José Martí el comienzo de un acercamiento al marxismo en el que éste se ve liberado de su propio ropaje filosófico para ser visto desde las exigencias históricas del imperativo ético de la liberación de los oprimidos. O sea que el criterio para la "recepción" del marxismo no es la búsqueda de la fidelidad al texto, al sistema, sino el de su articulación en la tarea contextual de la liberación. Es ahí donde debe decidirse qué aportación puede prestar y cómo debe ser transformado para que dicha contribución sea realmente una contribución a la transformación social. En pocas palabras: pensar y configurar el mundo y la historia desde las necesidades de los pobres; es así la perspectiva contextual de la tarea histórica común que debe orientar el diálogo con el marxismo.

Y la consecuencia es clara, puesto que es esa conciencia histórica contextual la que sirve de base y de hilo conductor para la "recepción" del marxismo, es evidente que éste no se "recibe" como una teoría acabada que debe ser simplemente aplicada a la realidad latinoamericana, sino que se ve confrontado con la pregunta de qué puede aportar o de cómo puede servir para la solución de los problemas que hay que resolver.[2] Esto significa por otra parte que el marxismo será visto y tratado en conexión con otras teorías y otros programas de transformación social que prometen igualmente ser cogestores de procesos de liberación; de ahí, como veremos en los otros momentos que presento a continuación, el cierto carácter "mestizo", por no decir "ecléctico", que toman en muchos casos las transformaciones latinoamericanas del marxismo.

EL SOCIALISMO POSITIVO

Con el nombre de "socialismo positivo" quiero resumir todo un programa latinoamericano de transformación del marxismo que se inicia concretamente en Argentina hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX con base en el rumbo específico que toma allí el positivismo, al desarrollarse en la dirección de una filosofía social contextual de claro corte progresista y con una decidida opción por la transformación de la sociedad en favor de los más pobres (Soler, R., 1968; Zea, L., 1980).

Este desarrollo peculiar del positivismo argentino, que en muchos casos llega a poner a sus representantes a la cabeza de movimientos sociales transformadores, posibilita justamente un encuentro con el marxismo, en el que, muy distinto de lo que sucedió en Europa, por ejemplo, lo que predomina no es la polémica ni el intento de refutación del otro, sino, por el contrario, la búsqueda de la convergencia y de la síntesis, cuyo resultado va a ser justamente la propuesta de ese producto mestizo al que se le dará el nombre de "socialismo positivo".

Como tampoco en este punto puedo entrar en la reconstrucción histórica de este complejo programa, lo que llevaría a repasar la historia del positivismo en América Latina, pasaré por alto ahora a los precursores e incluso a otros autores que se pueden considerar como representantes de esta transformación latinoamericana del marxismo (Fornet-Betancourt, R., 1993, pp. 135-150), para centrarme exclusivamente en las dos figuras centrales de la misma, y presentar en torno a ellas las líneas generales de trabajo de este programa.

Me refiero a Juan Bautista Justo (1865-1928) y a José Ingenieros (1877-1925), cuya obra los acredita, en efecto, como los fundadores explícitos y los sistematizadores del socialismo positivo. Pero, ¿de qué se trata?

---

[2] Con esto no niego que en América Latina se haya dado también una recepción mecánica y dogmática del marxismo. Sí la ha habido, ¡y con mucha fuerza e influencia! Pero aquí me refiero únicamente a la "recepción" que se da como proceso de "transformación". Véase Fornet-Betancourt, R., 2001, nota 4.

Ya decía que se trata de un modelo ejemplar de encuentro constructivo con el marxismo, y lo interesante es que se plantea desde una lectura positivista de la realidad de los países latinoamericanos. Esta lectura hace sospechar a Justo y a Ingenieros que una convergencia entre positivismo y marxismo no solamente es posible, sino que se presenta además como una exigencia de los problemas con que se ven confrontadas las sociedades latinoamericanas.

Y a mi modo de ver lo decisivo es que plantean dicha convergencia en términos de mutua corrección. Es decir que el programa del socialismo positivo no se concibe como un trabajo por completar el positivismo añadiéndole algunos elementos del marxismo, o viceversa, sino que se entiende en el sentido de una tarea de síntesis que supone e implica la mutua transformación de ambas teorías, y esto —conviene insistir en ello— en aras de un mejor servicio a la realidad latinoamericana. Pero tratemos de ilustrar este proceso de transformación.

Un primer rasgo fundamental de la síntesis que se busca establecer por la mutua corrección entre marxismo y positivismo, lo encontramos en el esbozo de una nueva teoría de la sociedad y de la historia humanas en la que se haga justicia a la vez a la economía y a la biología, reconociendo que la historia de la humanidad es resultado de la interacción entre leyes socioeconómicas y leyes biológicas. Por esta síntesis se superan las unilateralidades del biologismo positivista y del economicismo marxista y se proyecta una teoría social que permite enriquecer la crítica al orden capitalista pujante en América Latina con el argumento de que un régimen basado en la propiedad privada y en la explotación del hombre por el hombre es, en el fondo, un sistema que atenta contra la sustancia vital de la humanidad, pues robar trabajo, además de ser una agresión social, es un robo de vida y de naturaleza.

Otro rasgo fundamental consiste en el intento de poner de manifiesto que en la historia humana el crecimiento en racionalidad va acompañado siempre de una visión más certera de la idea del socialismo. En el socialismo positivo, tal como lo entiende Justo, el socialismo significa una opción ético-política por la razón en la historia. Es opción por un grado más alto de racionalidad en la organización de nuestras sociedades humanas, ya que el socialismo redefine el ideal del saber a la luz de los valores de la justicia y la solidaridad (Justo, J.B., 1915).

Otra característica de este marxismo transformado en y por su encuentro con el positivismo es la idea de la necesaria regionalización de la validez del materialismo histórico. Esta idea, con la que Ingenieros complementa la teoría de la historia apuntada antes como primer rasgo, insiste en que las leyes del materialismo histórico de Marx no son suficientes para dar cuenta de la evolución de la humanidad en toda su complejidad, ya que su validez se extiende sólo al campo del desarrollo socioeconómico. Pero esto no significa una desvalorización del carácter científico del marxismo. Al contrario, para Ingenieros reconocer esta validez parcial del materialismo histórico es la condición para que pueda ser integrado en el proceso general del conocimiento científico y transformado dentro del mismo precisamente en la dirección de un socialismo positivo capaz de estar siempre a la altura del desarrollo científico de la humanidad.

De lo anterior se desprende otra característica del programa de transformación del marxismo: despojar a la teoría marxista de todo relicto metafísico y concentrarse en tratar de desarrollar y realizar en la historia el núcleo racional, que es la idea regulativa de una sociedad justa en permanente transformación.

Por último señalaré otro rasgo que está implícito también en los anteriores, pero que conviene explicitar por la importancia que tiene para el deslinde frente a la recepción de aquellos que toman el marxismo como un sistema de dogmas a repetir y defender. Para el socialismo positivo el trato con la realidad y la historia supone, lógicamente, tener ideas y teorías, pero éstas no deben confundirse nunca con puntos de vista "verdaderos", sino que se les debe considerar como lo que realmente son: hipótesis que nos ayudan a manejarnos en el mundo y en la historia, pero que a su vez pueden y deben ser rectificadas con base en la experiencia de nuestro manejo contextual en la realidad (Ingenieros, J., 1913; Terán, O., 1979).

EL SOCIALISMO INDOAMERICANO: JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

En la historia del marxismo en América Latina, su relación con los pueblos originarios indios del continente constituye un capítulo

especial y de contenido altamente complejo y controvertido (Saladino, A., 1983). Por eso debo aclarar que con el nombre de socialismo indoamericano me voy a referir aquí a un único momento de ese capítulo especial que es la relación entre marxismo y pueblos indios, a saber, al momento representado por el ensayista peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930).

Es cierto, como también debo de apuntar, que la obra de Mariátegui no se puede reducir a dicho momento. Su nombre, como se sabe, es para muchos historiadores de las ideas en América Latina el nombre del pensador marxista más potente y original que se encuentra en el ámbito cultural latinoamericano hasta nuestros días. Y su amplia, fecunda y profunda obra así parece confirmarlo. Con todo, quiero tomarlo como ejemplo para ilustrar esta transformación del marxismo en América Latina, que resumo con el título de socialismo indoamericano, porque, si bien es sólo un momento en su obra, es cierto también que representa un aspecto fundamental de la misma y que, como tal, está presente en muchos otros campos de su obra.

En lo esencial, diría que, en primer lugar, el programa de crear un socialismo indoamericano es un intento de profunda transformación del marxismo, porque ello implica superar la fijación eurocéntrica de la teoría marxista. Es, si se quiere, un ataque directo al marxismo en su constitución eurocéntrica.

De esta suerte, el proyecto de un socialismo indoamericano hace ver que el marxismo, en su formulación europea, es un producto contextual, una forma concreta de marxismo, que se debe a un espacio y a un tiempo determinado y que, por lo mismo, no puede ser transportada sin más a otros contextos. Reclamar un socialismo indoamericano supone, pues, reclamar el derecho a reinterpretar o recrear el marxismo desde la contextualidad latinoamericana. Y puesto que ésta, sobre todo en contextos como el del Perú de Mariátegui, es en gran medida una contextualidad indoamericana, ello significa justamente reinventar el marxismo con y desde las tradiciones de los pueblos originarios, y no contra su espíritu o cultura.

En segundo lugar señalaría que el desarrollo de un socialismo indoamericano, justo como expresión *latinoamericana* del marxismo, significa tratar el marxismo como un simple instrumento metodológico que, liberado de su ropaje teórico europeo, ayuda a analizar la propia realidad, a la vez que ésta influye en él y lo transforma. Esta dialéctica de recíproca interacción entre método marxista y contextualidad propia está expuesta, por cierto, con genialidad magistral en la obra fundamental de Mariátegui (Mariátegui, 1968), que por eso es considerada como la obra fundadora de un marxismo auténticamente latinoamericano.

El socialismo indoamericano —indicaría en tercer lugar— conlleva también la transformación del marxismo a otro nivel que, siguiendo la terminología del propio Mariátegui, llamaré "ideológico", para designar con ello la transformación de las leyes de la dialéctica y de los dogmas del sistema en convicciones personales que dan firmeza en la acción, pero que no conducen al dogmatismo ni a la intolerancia. Se trataría de crear un marxismo que orienta como un evangelio, pero que no impone ningún itinerario predeterminado (Mariátegui, J.C., 1967).

Y, por último, señalaría que se trata de un marxismo que entiende que una de sus funciones sustanciales es la de mantener viva la llama de la utopía, de ser crítico no sólo de la sociedad capitalista sino también de sus propias realizaciones, guardando así el fuego del "pensamiento matinal" en el género humano (Mariátegui, J.C., 1979).

UN PROYECTO EDUCATIVO: ANÍBAL PONCE (1898-1938)

El de Aníbal Ponce resalta como uno de los pensamientos marxistas más importantes de América Latina. La propuesta de Ponce representa una extensión del socialismo positivo, siguiendo la senda abierta por Ingenieros, que respeta en forma estricta la biología y la economía, y que tiene muy presentes los límites del pensamiento especulativo.

Ponce se encuentra en un momento en el cual el pensamiento marxista latinoamericano entra en decadencia, repitiendo y copiando el marxismo europeo en forma precaria. En este momento, a partir de los veinte, todos los partidos marxistas de Latinoamérica se adhieren a la III Internacional y, con ello, "completan el proceso de estalinización, el cual sólo es la constitución, en cada partido, de un aparato dirigente jerarquizado, burocrático y autocrático, estrechamente vinculado, desde el punto

de vista orgánico, político e ideológico a la dirección soviética, que adopta todos los virajes de su orientación internacional" (Löwy, M., 1982).

En este ambiente resalta la figura de Ponce, pues, pese a que su pensamiento es enteramente eurocéntrico, no se limita a "repetir y copiar", sino que también se esfuerza por interpretar el marxismo, no creándolo ni redefiniéndolo, sino aplicando la teoría marxista a la realidad latinoamericana, si bien con un rigor y coherencia estrictos, cercanos a la ortodoxia. Esto contribuye a fomentar el estudio serio y profundo del marxismo como materialismo dialéctico en América Latina, basado siempre en una gran amplitud de conocimientos y un apego estricto al método, base que sin lugar a dudas siempre respaldó sus interpretaciones, que pretendieron gran fidelidad al pensamiento marxista, presentándose así como un celoso guardián de los límites de la razón y del saber científico.

La principal característica del marxismo ponciano es que su interpretación no pasa por el filtro de una realidad latinoamericana marcada fuertemente por la diversidad, sino que trabaja sobre esquemas europeos y europeizantes; es decir, Ponce analiza todo desde y sólo enfocado en Europa, dejando de lado, por ejemplo, la cuestión nacional. Para Ponce ésta, en Latinoamérica, no tiene ninguna peculiaridad; sólo la ve como el resultado de algo que nació con la burguesía y que desde ese momento siempre se ha planteado desde parámetros del orden burgués, y aunque a veces abre el carácter popular, siempre es para los ojos burgueses. Desde este punto de vista, para Ponce pasa inadvertida la realidad indígena, disolviéndose y, con esto, salvando la cuestión nacional, de la cual se ocupará, como eje principal, el internacionalismo proletario. Así, el indigenismo se ve como un resabio que sólo se resolverá con el proceso histórico, cada vez más encaminado a lo europeo.

El pensamiento de Ponce resalta en su época "no por la novedad doctrinal, pero sí por el vigor y coherencia con que expone los temas analizados desde el punto de vista del materialismo dialéctico" (Fornet-Betancourt, R., 2001, p. 214). Ponce se ocupa de dos temas de la mayor relevancia, desde su perspectiva, en sus dos principales obras: *Educación y lucha de clases* (1937) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1938).

En *Educación y lucha de clases*, el filósofo argentino demuestra un rigor metodológico respecto al materialismo dialéctico, centrando el problema de la educación en la reconstrucción histórica de la misma y usando como eje e hilo conductor de ésta a la lucha de clases. Muestra que "la educación es el procedimiento mediante el cual las clases dominantes preparan en la mentalidad y la conducta de los niños las condiciones fundamentales de su propia existencia" (Ponce, A., 2000, p. 215); que la educación es un reflejo de los intereses y aspiraciones de la clase social dominante, y que en el contexto capitalista se pretende una "neutralidad escolar" que sería la exaltación social del niño, pero que en realidad sólo consigue la sustracción de la realidad social, es decir, un pasar por alto la verdadera realidad, que es la lucha de clases, y tampoco permite percatarse de la explotación capitalista. En este sentido la neutralidad escolar lo que pretende y gana es disimular sus fundamentos y, de esta forma, mantener a salvo los intereses de la clase dominante. Así, como consecuencia lógica, la reestructuración educativa sólo se dará como consecuencia de una reestructuración de la base, es decir, con la lucha de clases y el triunfo del proletariado.

Otro análisis ponciano de interés marxista lo encontramos en *Humanismo burgués y humanismo proletario*; en éste se resalta la importancia que tiene la técnica para el enriquecimiento del hombre. Así, primordialmente se ve a la técnica de manera positiva, pero no en las condiciones actuales, en las que degrada y tritura al obrero, lo empobrece pero, además, hace aparecer como justas y morales estas relaciones de sumisión. En este sentido la técnica es negativa, pero tal relación no radica en la técnica misma, sino en el sistema capitalista que la posee y maneja, pues, para Ponce, la técnica libertará al hombre en un régimen social en el que la máquina deje de ser un instrumento perfeccionado para la explotación, el salario exiguo y la vejez precoz y, en cambio, se vea como un instrumento para la reducción de la jornada, y por ende, para el bienestar creciente. De esta manera, la técnica se ve como impulso para poder engrandecer y acercar ese mundo de la cultura, que dentro del sistema capitalista, al contrario, sólo se ha rehusado. Ponce resalta la importancia de no abolir la técnica, y exalta su desarrollo científico, pues ésta es el fundamento

material necesario para cumplir la política práctica revolucionaria, que dará como resultado un programa educativo que armonice la producción técnica y la formación cultural, lo cual será el paso decisivo para engrandecer al hombre.

Podemos decir, entonces, que la importancia del pensamiento ponciano no radica en su creatividad, "pues no rompe con elementos innovadores propios de los límites que ha aceptado con su credo, sabe no obstante profundizar en esos límites y aclarar con riqueza y precisión analítica los principios rectores del sistema" (Fornet-Betancourt, R., 2001, p. 221).

AUGUSTO CÉSAR SANDINO (1895-1934)

La vida y pensamiento de Augusto C. Sandino han de entenderse siempre en el contexto histórico de la guerra "civil" (entre conservadores y liberales) de Nicaragua de principios del siglo XX, y de la ocupación de este país por parte de los marinos de Estados Unidos (de 1912 a 1933) que apoyaban al gobierno conservador de Adolfo Díaz, siempre con la mira puesta en la posible construcción de un canal interoceánico y bajo la política intervencionista de la doctrina del "destino manifiesto", manteniendo así un control político y económico desmesurado sobre la política interna de Nicaragua. Sandino luchó contra esa intervención, como líder militar del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua, por espacio de seis años, desde 1927 hasta que en 1933 —gracias a los triunfos de su ejército, aunque también por causas externas— las tropas norteamericanas salieron de Nicaragua. Sus ideas tienen como base la creencia en la soberanía de un pueblo, ejercida sólo legítimamente si emana directamente de la libertad y la patria de ese pueblo, cosas que se conquistan (por lo menos en esta situación histórica) por medio de una acción revolucionaria concreta, mediante las armas.

> La soberanía de un pueblo no se discute, sino que se defiende con las armas en la mano […] La libertad no se conquista con flores sino […] a balazos (Ramírez, S., 1981).

Sandino no se arredra ante esta posibilidad (incluso necesidad) práctico-histórica, y la abraza como medio para alcanzar el ideal de tener:

> el derecho de ser libre y de exigir justicia, aunque para alcanzar ese estado de perfección sea necesario derramar la propia y la ajena sangre (*ibid.*, p. 144).

El carácter activo de este agente de praxis revolucionaria, más que filósofo, queda impresa en este tipo de frases, que se encuentran en sus escritos, la mayoría cartas, junto con los manifiestos y comunicados a los miembros de su ejército y un trío de entrevistas que concedió a periodistas norteamericanos. Todos estos documentos están registrados en la completísima compilación de Sergio Ramírez, *El pensamiento vivo de Sandino,* que además contiene una muy útil introducción biográfico-histórica.

Augusto César Sandino nació en Niquinohomo, Masaya, Nicaragua, como hijo "ilegítimo" (su madre era una empleada) de Gregorio Sandino, un terrateniente cultivador de café. Después de haber trabajado como mecánico, como peón, como artesano y como obrero agrícola, realiza un viaje a México, pasando por Guatemala y Honduras. En Veracruz y en Tampico se pone en contacto con diversos grupos, entre anarquistas, comunistas y antiimperialistas, de quienes probablemente recibió influencias, si bien sus ideas son más bien de un nacionalismo libertario. Sandino regresó a Nicaragua en junio de 1926, y para 1927 había conseguido organizar un pequeño ejército, cuyas columnas fueron engrosándose en el transcurso de la lucha, llegando a conjuntar hasta aproximadamente 6 000 hombres. Entre vaivenes del poder político en Nicaragua y conflictos de intereses tanto de conservadores y liberales como de extranjeros, Sandino, aunque con tendencias liberales, pero principalmente nacionalista, es consciente de que la lucha contra la ocupación norteamericana no es un conflicto meramente "civil", sino de carácter internacional, en el que está en juego no solamente el interés de un partido o facción política, sino la soberanía misma de todo el pueblo nicaragüense:

> […] me encontré con que los dirigentes políticos, conservadores y liberales, son una bola de canallas, cobardes y traidores, incapaces de poder dirigir a un pueblo patriota y valeroso […] El

Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua no es una facción partidarista, que con su actitud trata de la división del Partido Liberal, muy al contrario: es el alma y el nervio de la patria y de la raza y por lo mismo se concerta a la defensa de nuestra soberanía nacional y al mantenimiento de los derechos de libertad (*ibid.*, pp. 98, 154).

Desde este nacionalismo y este patriotismo se asume también como *indio*, viendo en tal condición una natural y heredada lealtad a la tierra:

Soy nicaragüense y me siento orgulloso de que en mis venas circule, más que cualquiera [otra], la sangre india americana que por atavismo encierra el misterio del ser patriota leal y sincero (*ibid.*, p. 144).

Y además Sandino reconoce y asume su pertenencia a los "oprimidos", que si bien no son parte de una facción política determinada ni tenían relación directa con la forma de organización del estado, no por ello estaban eximidos o imposibilitados de actuar *política* y *revolucionariamente* ante la incapacidad de los grupos políticos ya articulados:

[…] mi mayor honra es surgir del seno de los oprimidos, que son el alma y el nervio de la raza […] los fracasados políticos siguen disputándose las caricias del látigo extranjero […] están peleándose por alcanzar una presidencia a base de supervigilancia extraña, que nosotros [obreros y campesinos] no permitiremos (*ibid.*, pp. 98-99).

Después de que los estadunidenses abandonaron el territorio nicaragüense, el ejército de Sandino se desarticuló, como él mismo había prometido. En 1934, Sandino es asesinado por miembros de la Guardia Nacional, un órgano militar financiado y entrenado por Estados Unidos durante la intervención, cuyo principal líder, Anastasio Somoza García, responsable del crimen, hubo de gobernar Nicaragua como dictador durante los siguientes veintidós años, dejando luego el control político del país a sus dos hijos, hasta la posterior revolución sandinista, en 1979. Sin embargo la "voluntad de ocaso" y la inseparable relación entre acción y pensamiento de Sandino, quedan expresadas en la siguiente cita, que a pesar del curioso curso de la historia nicaragüense posterior a su muerte, queda como un testimonio de su convicción política:

Nosotros iremos hacia el sol de la libertad o hacia la muerte, y si morimos, nuestra causa seguirá viviendo. Otros nos seguirán (*idem*).

LA REVOLUCIÓN CUBANA: FIDEL CASTRO (1927-)

La revolución cubana es sin duda el hecho más representativo que ha alcanzado el marxismo en Latinoamérica, si bien no surgió como revolución socialista sino como revolución popular, tomando al pueblo siempre como el actor colectivo central de la revolución, que terminará siendo socialista.

La revolución cubana "ejerce una sabia heterodoxia política antidogmática que supo articularse en buena parte con el imaginario popular en los aspectos más profundos de la cultura de los continentes respectivos" (Dussel, 2007, p. 489).

Fidel Castro, figura central de la revolución, nace el 13 de agosto de 1927, en Mayarí, una provincia del oriente de Cuba. Hijo de un terrateniente español, de una familia económicamente estable, Castro tuvo acceso a la educación, llegando hasta el grado de doctor en la Facultad de Derecho de La Habana.

Castro resalta por su habilidad estratégico-política revolucionaria. Por ello, entre los países latinoamericanos su práctica revolucionaria —al menos idealmente— será un fuerte ejemplo de acción eficaz en los casos de brotes revolucionarios.

Tanto el discurso como la práctica castrista son dos aspectos que desempeñan una gran importancia para comprender la revolución cubana, pues ésta es meramente práctica y se fortalece con la participación y el apoyo del pueblo, aspecto que constantemente no sólo se nombra, sino que es de vital importancia en el discurso castrista revolucionario.

La revolución para Castro siempre es desde, por y para el pueblo; de lo que se trata es de alcanzar sólo el bien del pueblo. Para Castro la importancia de la revolución reside en la lucha por un bien popular, rebasando ésta al bienestar individual: "En el pueblo hay que pensar primero más que en nosotros mismos, y ésa es la única actitud que puede definirse como una actitud verdaderamente revolucionaria" (Castro Ruz, F., 1975, p. 361).

En este mismo sentido, como la revolución sólo es obra de la necesidad y voluntad del pueblo, siempre se anteponen los intereses populares a cualquier otro que contradiga esta opción:

> No hay espectáculo más impresionante y más formidable que un pueblo cuando tiene vida, cuando tiene conciencia, cuando tiene alma, cuando tiene moral, cuando tiene razón, cuando tiene espíritu de lucha, cuando es valiente, cuando es capaz de sentir un ideal y por ese ideal sacrificar todos los intereses individuales. Porque cuando un pueblo llega a ese grado de conciencia revolucionaria, los individuos se funden en el alma del pueblo y entonces, individualmente, cada uno de nosotros no importa, hay algo que no muere ni puede morir nunca: ¡ése es el pueblo! (*ibid.*, p. 237).

Así vemos que Castro "sitúa la soberanía en la comunidad política, en el pueblo, y no en el estado" (Dussel, E., 2007, p. 491).

Pueblo y proletariado van unidos en la revolución. Al declarar socialista la revolución, nunca se refiere a una posible conducción proletaria, sino que habla sólo del pueblo. Afirmará, respecto a América Latina la importancia del proletariado:

> Y si bien es cierto que en América Latina, la clase obrera es relativamente pequeña, hay una clase social que por las condiciones subhumanas en que vive constituye una fuerza potencial que dirigida por los obreros y los intelectuales revolucionarios, tiene una importancia decisiva en la lucha por la liberación nacional: los campesinos (Castro Ruz, F., 1975, p. 481).

De aquí que una característica del pensamiento de Castro sea la gran importancia que tiene el pueblo para la revolución, llegando a un punto en el que convergen revolución y pueblo totalmente.

Otro aspecto importante del legado de Castro es su forma de realizar la revolución. Examinémoslo brevemente. En su origen el castrismo —como se denomina a la forma política de proceder de Castro— "siempre da prioridad a la lucha revolucionaria armada, por encima de sus rótulos ideológicos, pues las condiciones de Latinoamérica posibilitan un gran dinamismo de sus luchas nacionales, priorizando el interés de la clase explotada" (Régis Debray, J., 1971, p. 104). Para Castro es necesario proceder de manera práctica, pues, "cuando se creen las condiciones objetivas para la guerrilla, y se convenza el pueblo de ella, el movimiento revolucionario es inevitable" (Castro Ruz, F., 1975, p. 395). Con el tiempo se modificará este proyecto revolucionario foquista.

La forma castrista de hacer la revolución aportó elementos importantes para los movimientos revolucionarios posteriores en América Latina, entre los que pueden indicarse: 1] las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército; 2] No siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución, el foco insurreccional puede crearlas, y 3] En la América Latina subdesarrollada, el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo.

Con el tiempo Castro opinará que cuando se dan las condiciones objetivas sólo es cuestión de tiempo para que se produzca la revolución. Pero observará que si estas condiciones objetivas no se cumplen, como por ejemplo en Europa, es muy probable que se resuelvan por medio de una vía política, no revolucionaria (véase Miná, G., 1988).

Así, vemos que la revolución cubana, cuyo liderazgo cumple Fidel Castro, es una etapa determinante en la historia del pensamiento revolucionario y marxista; sin embargo, la importancia de este suceso no se agota en la liberación del pueblo cubano, pues para Castro este movimiento cumple la función de ser el ejemplo de la liberación de un pueblo; ejemplo que será tomado por todos los países latinoamericanos; ejemplo de "que la revolución es posible, que los pueblos pueden hacerla, que en el mundo contemporáneo no hay fuerzas capaces de impedir el movimiento de liberación de los pueblos" (Castro Ruz, F., 1975, p. 481).

EL SOCIALISMO DEL HOMBRE NUEVO: EL CHE GUEVARA

Bajo este título quiero presentar brevemente la transformación del marxismo que propuso y esbozó Ernesto Che Guevara (1928-1967) en los años sesenta del pasado siglo XX. Sobra decir que su programa de transformación del marxismo tiene que ser visto sobre el trasfondo histórico del proceso de cambio social y cul-

tural impulsado en Cuba por la revolución a partir de 1959. Pues, como se sabe, son los nuevos problemas y desafíos que se plantean con la experiencia revolucionaria cubana los que inducen a Guevara al cuestionamiento constructivo e innovador de la teoría y la práctica marxistas tradicionales.

Recomendando, por tanto, tener en cuenta esta indicación histórica como referencia contextual que ayuda a comprender el sentido de la transformación del marxismo que nos propone Guevara, ahora resumiré los tres rasgos fundamentales que, a mi parecer, constituyen lo esencial de su planteamiento.

El primer rasgo tiene que ver con la manera de tratar o utilizar el marxismo en general; y debe notarse que en este punto Guevara está en completa sintonía con el espíritu que inspira otros modelos de transformación *latinoamericana* del marxismo, porque insiste precisamente en la idea del manejo libre y creativo de la teoría marxista. Como para Mariátegui, por ejemplo, para Guevara se trata de fomentar la creación y la innovación en el marxismo utilizando sus herramientas de análisis con criterio propio y desde la interacción con la realidad concreta. Por eso insiste en la crítica del dogmatismo, del manualismo y del escolasticismo. Ser críticos de ese marxismo que ha pretendido elevarse a sistema con validez universal es, pues, para Guevara, la condición indispensable para ser audaces intelectualmente y desarrollar la pluralidad y la diferencia como cualidades de una nueva cultura marxista (Che Guevara, E., 1968, pp. 634 ss.).

El segundo rasgo que caracteriza su transformación del marxismo bien puede ser calificado de profético, pues justo en un momento histórico en el que el llamado socialismo real hacía alarde de su fuerza y presumía de sus posibilidades para vencer al capitalismo, Guevara propone una reconfiguración del marxismo a partir de la experiencia de que ha llegado el momento en que es necesario complementar la crítica marxista del capitalismo con una crítica marxista del socialismo (real). Y notable es aquí el hecho de que para Guevara esta crítica al socialismo no se reduce a la denuncia del burocratismo y del autoritarismo, sino que debe de ir más al fondo y formularse como una crítica al tipo de ser humano y al modelo de civilización que subyacen como supuestos indistintos en la programática de construcción del socialismo (*ibid.*, pp. 545-550).

Por eso encontramos en su proyecto de transformación del marxismo una tercera característica que contempla la tarea de hacer reversible la revolución antropológica que ha consumado el capitalismo al establecer como norma de subjetivización y de coexistencia[3] social la "calidad" del propietario y de las relaciones "mercantiles" entre los individuos. Esta tarea, como se ve ya por el título con que resumimos aquí el proyecto de Guevara, apunta hacia un nuevo giro antropológico haciendo posible la emergencia de un nuevo tipo humano, el hombre nuevo, que marcaría el final del hombre que ha interiorizado como paradigma de su desarrollo propio el personaje del "mercader" y, por consiguiente, el comienzo de la época de un ser humano que se humaniza desde la nueva conciencia de que realizarse en comunidad, compartiendo y mejorando la vida de todos, es preferible a la acumulación privada de riquezas.

Por otra parte, cabe señalar, por último, que esta tarea implica para Guevara una lucha consciente y dramática contra los hábitos personales e institucionales del "hombre viejo", que supone a su vez la puesta en marcha de un amplio programa de educación crítica. Así, su proyecto culmina en la visión de un marxismo que, entendiéndose como instrumento para la realización del hombre nuevo, tiene que enfatizar su configuración como un nuevo proyecto pedagógico de educación para la autoeducación del ser humano (*ibid.*, pp. 631 ss.).

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS (1957-)

Usualmente, el término "mito" es utilizado para mostrar una narración racional basada en símbolos de un pueblo que interpreta momentos esenciales de la comunidad. La función del mito es moldear el comportamiento o las acciones de los miembros de la comunidad; constituye sus creencias fundamentales. El mito ha sido en parte descalificado por la razón científica moderna. Se ha mostrado la función política del mito (véase Dussel, E., 2007), y el mejor ejemplo se comprueba desde la aparición del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994. En contradicción con el lenguaje científico de las in-

[3] No hablo de "convivencia" por reservar este término para la sociabilidad de una sociedad solidaria.

terpretaciones de la realidad latinoamericana, la crítica zapatista, y en especial la del subcomandante insurgente Marcos, adopta el lenguaje mítico en su interpretación marxista de la realidad política, dentro de la tradición maya de la existencia.

Lo esencial en la narrativa de Marcos se dirige a mostrar la explotación, el despojo de la tierra, la injusticia de que son objeto los indígenas. Marcos rescata el mito como una manera de explicar pragmáticamente a los compañeros indígenas cómo opera la lucha del pueblo, de las clases, el despojo por parte de los dominadores. A diferencia de las propuestas secularizadas y *científicas* en la interpretación y explicación de la realidad indígena, y en general, para la realidad latinoamericana, la crítica de Marcos se presenta bajo una interpretación simbólica, estética y marxista de la realidad. Se presenta como un discurso político-poético-mítico.

En un ensayo titulado *Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía,*[4] un rasgo relevante del comunicado del EZLN es la utilización política de este estilo poético-mítico para denunciar la explotación, la pobreza, el despojo de la tierra de los indígenas.

Un indígena es el que habla, el viejo Antonio. Un anciano dotado de una sabiduría que sabe explicar las verdades del mundo, de sus orígenes. Así, relata que en los primeros tiempos los indígenas eran dueños de la tierra y cómo fueron despojándolos y explotándolos. A partir de este mito clarifica la realidad actual de los pueblos indígenas: la pobreza, el hambre, la enfermedad, la injusticia, la desesperanza en que vive cotidianamente. El viejo Antonio invita a la toma de conciencia y a la organización para superar esa situación:

Sueña Antonio con que la tierra que trabaja le pertenece, sueña que su sudor es pagado con justicia y verdad, sueña que hay escuela para curar la ignorancia y medicina para espantar la muerte, sueña que su casa se ilumina y su mesa se llena, sueña que su tierra es libre y que es razón de su gente gobernar y gobernarse, sueña que está en paz consigo mismo y con el mundo. Sueña que debe luchar para tener ese sueño, sueña que debe haber muerto para que haya vida. Sueña Antonio y despierta… ahora sabe qué hacer y ve a su mujer en cuclillas atizar el fogón, oye a su hijo llorar, mira el sol saludando al oriente, y afila su machete mientras sonríe […] Un viento se levanta y todo lo revuelve, él se levanta y camina a encontrarse con otros. Algo le ha dicho que su deseo es deseo de muchos y va a buscarlos […] Sueña el virrey con que su tierra se agita por un viento terrible que todo lo levanta, sueña con que lo que robó le es quitado, sueña que su casa es destruida y que el reino que gobernó se derrumba. Sueña y no duerme. El virrey va donde los señores feudales y éstos le dicen que sueñan lo mismo. El virrey no descansa, va con sus médicos y entre todos deciden que es brujería india y entre todos deciden que sólo con sangre se librará de ese hechizo y el virrey manda matar y encarcelar y construye más cárceles y cuarteles y el sueño sigue desvelándolo. En este país todos sueñan. Ya llega la hora de despertar […].[5]

No sólo es una denuncia contra el abuso que se ha cumplido contra los indígenas desde hace ya más de 500 años. Se trata de un llamado a la toma de conciencia, al reconocimiento de los indígenas como seres humanos, a la crítica de una pobreza injusta, de la explotación de la que han sido objeto. Es un llamado a la organización y una denuncia contra los explotadores similar a la de Marx en su tiempo, pero con otra narrativa racional, ahora simbólica. Marcos expresa la misma idea, pero de una manera poético-mítico-cosmológica. Hace lo mismo, pero con la categoría de clase social. Así lo expresa:

Cuando el mundo dormía y no se quería despertar, los grandes dioses hicieron su asamblea para tomar loas acuerdos de los trabajos y entonces tomaron acuerdo de hacer el mundo y hacer los hombres y las mujeres […] Y entonces pensaron de hacer las gentes y pensaron de hacerlas muy bonitas y que durarán mucho y entonces hicieron a las primeras gentes de oro y quedaron contentos los dioses porque las gentes que hicieron eran brillantes y fuertes. Pero entonces los dioses se dieron cuenta que las gentes de oro no se movían, estaban siempre sin caminar ni trabajar, porque estaban muy pesadas […] Y entonces se reunió la comunidad de los dioses para sacar acuerdo de cómo [iban] a resolver ese problema y entonces sacaron acuerdo de hacer otras gentes, y las hicieron de madera, y esas gentes tenían

[4] Consúltese por internet en <www.ezln.org.mx>.

[5] Consúltese por internet en <www.ezln.org.mx>.

el color de la madera y trabajaban mucho y mucho caminaban y ya estaban otra vez contentos porque el hombre ya trabajaba y caminaba, y ya se estaban de ir para echar alegría cuando se dieron cuenta que las gentes de oro estaban obligando a las gentes de madera a que las cargaran y les trabajaran […] Y entonces hicieron acuerdo de hacer los hombres de maíz, las gentes buenas, los hombres y mujeres verdaderos […] Me contó el viejo Antonio que las gentes de oro eran los ricos, los de piel blanca, y que las gentes de madera eran los pobres, los de piel morena, que trabajaban para los ricos y los cargaban siempre, y que las gentes de oro y las gentes de madera esperan la llegada de las gentes de maíz, las primeras con miedo y las segundas con esperanza […] (Subcomandante Marcos, 1999, pp. 19-24).

Marcos explica que dentro de la sociedad existe una clase (la burguesía), "las gentes de oro", que viven a costa del trabajo de otra clase (el proletariado), "las gentes de madera", que es la que produce los bienes y sin embargo no tiene nada. Existe otra clase, que no es la misma que las gentes de madera o la clase trabajadora, que cayó en la cuenta de que las "gentes de oro" *explotan* a las "gentes de madera". Esta clase son las "las gentes de maíz", los indígenas, que aunque no son iguales a "las gentes de madera", son objeto de la misma explotación e injusticias. "Las gentes de maíz" y "las gentes de madera" forman parte de las clases explotadas, las clases pobres, las de piel morena, las que trabajan y no tienen nada. "Las gentes de oro" son los de piel blanca, los ricos, "la clase explotadora", los que no trabajan y tienen todo.

Ahora bien, la interpretación del marxismo bajo la categoría de clase social y plusvalor, expresada en forma de mito, es una de las formas en que se constituyó el movimiento del EZLN. Su importancia radica, por un lado, no sólo en una *nueva interpretación* de la realidad, sino en la importancia pedagógica y política que tiene el mito para explicar la realidad, de una manera simple y clara, de la explotación y el despojo que aquejaba a los indígenas. Por otro lado, la función política puede servir de base para la explicación de la realidad de futuros movimientos sociales y de una nueva explicación de la realidad latinoamericana de corte anticapitalista.

Más allá de la postura política del EZLN y de Marcos, la importancia del discurso político poético-mítico-cosmológico tiene relevancia porque muestra una realidad social de manera diferente de los discursos científico-políticos: es una *filosofía política del mito*. La presentación de los discursos encaminados a crear conciencia dentro de comunidades pobres que tienen altos niveles de analfabetismo o niveles de escolaridad relativamente bajos, se muestra como una alternativa aproximarse a los sectores más desprotegidos y vulnerables de la sociedad mexicana y latinoamericana.

El papel que desempeña el mito es explicar una realidad concreta desde las costumbres, las tradiciones o las creencias de la comunidad. Es decir, es una deconstrucción del mito desde las categorías de plusvalor y clase social. Es una deconstrucción poético-mítico-cosmológica que permite situar a las comunidades indígenas en *otra* forma de organización económica, política, social, cultural y militar. Es una nueva forma de constituir las comunidades desde otro tipo de relaciones sociales.

Sin embargo, una de las aportaciones más relevantes del zapatismo no es el papel que desempeña el mito, sino la noción de poder que lograron desarrollar a partir de la constitución de las propias comunidades, es decir, el poder entendido como obediencia es uno de los pilares fundamentales con los que se constituyó el EZLN dentro de las comunidades indígenas. Esta noción de poder no es otra que el mandar obedeciendo.

OTROS PROTAGONISTAS

El panorama de modelos ofrecido hasta ahora quedaría sin embargo muy incompleto si no dejásemos constancia al menos de algunos nombres centrales cuya obra es documentación de una recepción creativa del marxismo en América Latina. Tal es, pues, el sentido de este apartado con el listado de nombres que sigue:

En Argentina: Silvio Frondizi (1907-1974), quien a nivel filosófico nos dejó sobre todo su obra *El materialismo dialéctico* (1966), pero también sus *Teorías políticas contemporáneas* (1965), así como un importante estudio de nombre *La revolución cubana*: *su significación histórica* (1961).

En Brasil: Leôncio Basbaum (1907-1969), quien es autor de obras importantes, tanto para la reinterpretación teórica del marxismo

como para su aplicación a la realidad contextual. Por ejemplo, su *Sociologia do materialismo* (1959); *O processo evolutivo da história* (1963); y *Alienação e humanismo* (1967).

João Cruz Costa (1905-1986), que es uno de los más reconocidos historiadores de la filosofía brasileña y a quien debemos obras representativas de la historiografía filosófica desde una perspectiva marxista, como, por ejemplo, su clásica *Contribução a história das idéias no Brasil* (1956).

Caio Prado Junior (1909-1986), reconocido historiador y economista, pero que también ha desarrollado una posición filosófica marxista en obras tales como: *Notas introdutórias à lógica dialética* (1959); *Estructuralismo e Marxismo* (1971); *O mundo do socialismo* (1962); y *O que é filosofia* (1981).

En Chile: Luis Vitale (nacido en 1927, en Argentina), que desarrolla su posición marxista desde el horizonte del trotskismo y que, si bien se ubica en la historia social y política sobre todo, no deja de tener interés para la recepción filosófica de un marxismo abierto a nuevos temas y cuestiones. Véanse, por ejemplo, sus obras *Historia y sociología de la mujer latinoamericana* (1981), "Un texto al marxismo: la especificidad de los movimientos sociales feministas, ecologistas y cristianos de base"; *Interpretación marxista de la historia de Chile* (1967), y (con Kalki Glausser) *Acerca del modo de producción colonial en América Latina* (1974).

En México: Elí de Gortari (1918-1991), ingeniero y matemático que se dedica luego a la filosofía y a la militancia política, a quien le debemos obras que testimonian el nivel de seriedad y rigor científico que adquiere la cultura filosófica marxista en esta época. Citemos, entre otras, *Dialéctica de la física* (1964), *Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna* (1969), *El método dialéctico* (1970), y *La ciencia en la historia de México* (1979).

Adolfo Sánchez Vázquez (nacido en 1915, en España), quien puede verse aquí como representante además del aporte específico que le debe la recepción latinoamericana del marxismo al exilio de la guerra civil española de 1939, es, con seguridad, una de las figuras más connotadas de la filosofía marxista en América Latina. Su amplia obra, que abarca desde temas de arte hasta cuestiones de la organización del socialismo, pasando por la cuestión de la ideología, hace un aporte decisivo en el análisis de la estética marxista, pero central es sobre todo su contribución al redescubrimiento del marxismo como una "filosofía de la praxis". Y otro aspecto que no debe ser pasado por alto es que su obra también intenta perfilarse como base para una crítica marxista del socialismo real y del marxismo oficial. De sus títulos retengamos ahora los siguientes: *Las ideas estéticas de Marx* (1965), *Filosofía de la praxis* (1967), *Ética* (1969); *Sobre arte y revolución* (1978), *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)* (1978), *Sobre filosofía y marxismo* (1983), y *Ensayos marxistas sobre historia y política* (1985).

Enrique Dussel (nacido en 1934, en Argentina) ha hecho una importante contribución en la profundización de Marx, a escala mundial, en referencia a la teoría de la dependencia (en tanto tesis marxista) y en especial en la recepción del marxismo dentro del movimiento de la filosofía de la liberación y de la filosofía política. Enrique Dussel ha protagonizado además gran parte de la discusión entre marxismo y populismo en la década de los años ochenta. Pero su principal aporte radica quizás en el hecho de haber presentado una relectura integral de obra teórica central de Marx, para proponer sobre dicha base exegética de Marx una reinterpretación de las cuatro redacciones de *El capital* en el sentido de una ética de la liberación desde los excluidos y condenados de la historia (del capitalismo). Este intento se ha llevado a cabo en las siguientes obras: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988), y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990); véase también su obra *Las metáforas teológicas de Marx* (1993).

Bolívar Echeverría (nace en Ecuador en 1941) efectúa un análisis de uno de los aspectos fundamentales de *El capital*, en la contradicción en los modos de reproducción social, entre valor y valor de uso; en referencia a la contradicción entre capital y trabajo. La contradicción entre el valor y el valor de uso es la base y la estructura de las demás contradicciones, conflictos, opresiones y represiones de la sociedad capitalista contemporánea.

A partir del análisis detallado de esta contradicción, Echeverría observará las configuraciones que cifran los modos de vida que la adoptan como "inevitable", "soportable" e incluso "razonable". Son construcciones de sen-

tido (en el fondo ideológicas) que hacen vivible una vida en esencia de *barbarie*. La relación entre la modernidad capitalista y esas construcciones semántico-existenciales (fácticas) se torna en una pregunta:

¿De qué manera se encuentra conectada esta estructura profunda de la modernidad capitalista con el acontecer histórico que se ve, efectivamente, con los mitos que otorgan dramaticidad y sentido a los comportamientos de la vida cotidiana? (Echeverría, B., 1995).

Los modos de vida que se han "acostumbrado" o "adaptado" a estos valores, son llamados "*ethe* de la modernidad". Éstos son cuatro: el *ethos* barroco, el *ethos* realista, el *ethos* romántico y el *ethos* clásico. En Latinoamérica, el *ethos* característico es el barroco (Echeverría, B., 1998), el de las sociedades católicas.

En Venezuela: Juan David García Bacca (1901-1992) es otro ejemplo de lo que le debe la recepción latinoamericana del marxismo al exilio español de 1939. Este filósofo nació en Pamplona (España) y se exilió en América Latina después de la victoria fascista del general Francisco Franco. Vivió y enseñó en varios países latinoamericanos, y murió en Ecuador. Si aquí lo registramos como perteneciente a Venezuela es porque su aporte más fuerte a la recepción filosófica de Marx se debe a un curso que impartió y publicó en la Universidad Central de Caracas. Nos referimos a sus famosas *Lecciones de historia de la filosofía* (Caracas, 1973) en las que García Bacca —que, conviene recordarlo, conservó siempre su carácter de filósofo independiente— asienta las bases para una reconstrucción global de la obra de Marx, desde sus escritos de juventud hasta su madurez. El hilo conductor para su innovadora interpretación de Marx lo encuentra García Bacca en el concepto de la dialéctica hegeliano-marxista de la *Aufhebung*, pero que muy significativamente traduce con "transustanciación", para tratar de mostrar precisamente que toda la filosofía de Marx debe ser entendida como un "plan" (en el sentido crítico kantiano) o programa para "transustanciar" el mundo, el hombre y la historia. De sus obras señalemos "Marx", en *Lecciones de historia de la filosofía* (1973), *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (1965), y *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo* (1974).

OBSERVACIÓN FINAL

Para terminar quiero volver, muy brevemente, a la cuestión que planteaba al comienzo sobre el sentido de esta "meditación" del marxismo en el contexto del discurso de la cultura hegemónica hoy. Allí decía además que esta cuestión tiene que ver también con la pregunta por las respuestas que queremos dar a nuestros problemas y por los recursos de que disponemos para poder articular esas respuestas en un mundo sometido a un nuevo imperio único.

He hablado, ciertamente, de modelos o intentos "pasados"; pero creo que sus perspectivas de fondo, como, por ejemplo, la opción ética por los pobres de este mundo o la exigencia de crear no sólo una economía sino una cultura alternativa, son orientaciones que nos interpelan hoy y que deben motivar en nosotros al menos la pregunta de si no son parte de una tradición emancipadora y liberadora que debemos recoger y seguir cultivando porque, suponiendo que no queremos resignarnos al diseño que el emperador tiene previsto para nosotros y este mundo, representan una fuente de inspiración y de resistencia. Serían así parte de los recursos a los que podemos recurrir para ensayar todavía otros mundos posibles.

Se comprende que si de ese proceso se sigue una mayor o menor vigencia de tesis marxistas, es, en verdad, un asunto secundario, pues entiendo que lo primario no es la supervivencia del marxismo, sino el ideal al que, entre otras muchas tradiciones humanistas, apunta, y a cuya realización intentó contribuir, a saber, la "utopía" de una humanidad que sobrevive y crece porque aprende a convivir desde la solidaridad y la justicia. En pocas palabras: el ideal de una cultura de la paz que recrea el mundo y sus relaciones todas con una humanidad que crece como sujeto de acogida.

BIBLIOGRAFÍA: Basbaum, L., 1959, 1963, 1967; Carmona, F., 1980; Castro Ruz, F., 1975; Che Guevara, E., 1968, 1977; Cruz Costa, J., 1956b; De la Grange, B., 1997; Dussel, E., 1985, 1988, 1990, 2007, 2007b; Echeverría, B., 1986, 1998, 1998b, 1995; Fornet-Betancourt, R., 1993, 2001; Frondizi, S., 1961, 1966, 1965; Gandler, S., 2007; García Bacca, J.D., 1965, 1973, 1974; Gortari, E. de, 1964, 1969, 1970, 1979; Ingenieros, J., 1913; Justo, J.B., 1915; Kewes, K., 1970; Löwy, M.,

1982; Mariátegui, J.C., 1967, 1968, 1979; Martí, J., 1975; Marx, 1968, 1969; Miná, G., 1988; Ponce, A., 1975, 1989; Prado Junior, C.P., 1959, 1962, 1971, 1981; Ramírez, S., 1981; Régis Debray, J., 1971; Saladino, A., 1983; Sánchez Vázquez, A., 1965, 1967, 1969, 1978, 1978b, 1983, 1985; Soler, R., 1968; Terán, O., 1979; Subcomandante Marcos, 1999, 1999b, 1999c, 2001, 2002, 2007; Vitale, L., 1967, 1981, 1983, 1974; Zea, L., 1980.

7. LA CUESTIÓN DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Dante Ramaglia

La temática tratada en el siguiente trabajo se centra en mostrar la articulación que se presenta entre la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Si bien éstos constituyen ámbitos disciplinares que pueden considerarse en sus desarrollos específicos, es posible constatar la relación estrecha que existe en los planteamientos que han promovido la constitución de un pensamiento filosófico propio, según la interpretación realizada desde una historiografía ejercida igualmente con características particulares. A partir de la trayectoria que sigue esta línea de trabajo, que constituye un modo fuertemente arraigado de encarar los estudios filosóficos desde una perspectiva latinoamericana, puede comprenderse cómo se han propuesto diferentes definiciones sobre la filosofía, que tienen como referencia principal las formas de interpretar sus vinculaciones con la dimensión histórica. En relación con este problema, que viene tratándose renovadamente desde mediados del siglo xx hasta nuestros días, se ponen de relieve los momentos principales que han marcado la discusión en torno a la configuración del pensamiento latinoamericano y su tratamiento historiográfico. En este sentido se dan a conocer autores y obras que revisten una relevancia particular, aunque no se intenta describir en forma pormenorizada la cuantiosa producción escrita en relación con esta cuestión, lo cual excedía los límites y el enfoque contemplados en este artículo. En especial se considera la significación que tienen algunas proposiciones centrales de los debates teóricos que se han venido desarrollando en torno a las modalidades adoptadas por la filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas.

Tal como se evidenciará en el desarrollo de la exposición, la misma delimitación conceptual acerca de la filosofía latinoamericana va a ir explicitándose en los debates sostenidos en los diferentes momentos que se presentan. Cabe aclarar que nos referimos únicamente a la filosofía latinoamericana en el sentido que asume de modo explícito la problemática específica de América Latina como objeto de reflexión. Esto significa que se considerará en particular la producción filosófica que aborda la realidad histórica y social de la región, lo cual lleva deja fuera otras manifestaciones de la filosofía que no le han dado prioridad a este enfoque. Precisamente, uno de los principales caracteres distintivos de la filosofía latinoamericana es la tendencia a la contextualización, de donde recibe incluso sentido la posibilidad de hablar de la existencia de la misma, así como se refleja esta tendencia en el modo de encarar su historiografía. Otro aspecto propio de la reflexión filosófica latinoamericanista es su enunciación de manera amplia como "pensamiento", lo cual implica la inclusión de otras formas de expresión de la filosofía entre nosotros, que no se reducen al discurso filosófico en sentido estricto. Por este motivo, la riqueza y las peculiaridades del pensamiento filosófico latinoamericano resultan mejor comprendidas desde la historia de las ideas, desde la cual se ha abordado preferentemente su tratamiento historiográfico, en lugar de hacerlo a partir de la historia de la filosofía en el sentido tradicional.

LA CONSTITUCIÓN DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y LA FILOSOFÍA DE LO AMERICANO

Los antecedentes del quehacer historiográfico relativo a la historia de las ideas pueden ya encontrarse en ejemplos aislados desde la etapa colonial, y especialmente durante la se-

gunda mitad del siglo XIX.[1] Asimismo, se encuentran con anterioridad en relación con el pensamiento filosófico latinoamericano, tal como lo testimonia la diversidad de expresiones que provienen del periodo prehispánico, pasan por los periodos de la colonia y la independencia, hasta llegar a la actualidad. No obstante, la consideración de la problemática específica del significado que reviste la filosofía latinoamericana vinculada a su reconstrucción historiográfica constituye una cuestión que cobra relevancia a lo largo del siglo XX, donde pueden ubicarse distintas etapas significativas.

Como ha sido frecuentemente reconocido, el momento fundacional para la constitución de la historia de las ideas como disciplina tiene lugar hacia la década de los cuarenta, con la influencia que ejercen dos españoles americanos: José Gaos (1900-1969) en México y Francisco Romero (1891-1962) en Argentina. A partir de esa década se da inicio a un programa sistemático de recuperación de nuestro pasado filosófico que implica también el cuestionamiento acerca de los alcances que posee la misma concepción acerca de la filosofía producida en el continente. La tarea emprendida por ambos en sus respectivos países de residencia supone también un clima previo que se había venido gestando en el plano cultural y social.

Gaos mismo daba cuenta de este fermento intelectual cuando al poco tiempo de haber llegado a México en 1939 comentaba la reedición del ensayo de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). En ambos es también visible la influencia que ejerce el filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955) con sus tesis sobre la relación entre razón histórica y circunstancias. Tanto esta obra de Ramos (1897-1959) como su estudio sobre *Historia de la filosofía en México* (1943), se inscriben, junto a la iniciada por otros pensadores pertenecientes al Ateneo de la Juventud, como Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959), en la preocupación por precisar una "filosofía de lo mexicano". No menos significativo es el hecho de que esta revaloración de la búsqueda de una especificidad nacional se había anunciado desde la irrupción de la revolución mexicana. En Argentina se presenta un giro similar hacia el centenario de 1910. Aun cuando allí el nacionalismo cultural adopta distintos significados ideológicos, puede verificarse que representa un momento de reafirmación identitaria y emergencia social que se prolongaría de modo conflictivo en los años siguientes. Durante ese periodo van a presentarse ya planteamientos acerca de una filosofía propia y los primeros trabajos historiográficos referidos al caso argentino, que dan a conocer respectivamente Alejandro Korn (1860-1936) y José Ingenieros (1877-1925).

Sin duda las manifestaciones de la indagación acerca de las características particulares de nuestro pensamiento, incluidas en la consideración de la problemática más amplia de sus relaciones con la cultura y la historia, venían desarrollándose en otros países latinoamericanos, impulsadas en buena medida por los escritores que se agruparon hacia principios del siglo XX en el amplio movimiento del arielismo, inspirándose en la obra del uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917). Otro ejemplo indicativo de una actitud de valoración hacia lo autóctono, específicamente haciéndose eco de las reivindicaciones indígenas, es el que se da en Perú con la producción teórica de José Carlos Mariátegui (1894-1928). Igualmente puede observarse que, desde el punto de vista específico, y de cierto modo más restringido, de la articulación de la tarea historiográfica con la reflexión filosófica, la cual adquiere un carácter profesional a partir de su consolidación institucional en las décadas de los treinta y los cuarenta, van a tener una decidida gravitación las conexiones que irían estableciéndose a nivel continental entre los grupos intelectuales que se constituyen en México y Argentina en torno a los magisterios de Gaos y Romero.

Uno de los debates que se abre ya a partir de esa primera etapa es el referido a la posibilidad de sustentar la existencia de una filosofía latinoamericana, cuestión que se encuentra condicionada por la comprensión que se plantea de la filosofía en general. Desde un modelo academicista, que se mantiene hasta nuestros días, la reflexión filosófica se reviste de una universalidad abstracta de carácter eurocéntrico, en la que no tiene cabida una expresión particular con sentido afirmativo, tal como lo proponían quienes empiezan a plan-

[1] Acerca de los antecedentes y trayectoria de la historia de las ideas en América Latina puede consultarse Ardao, A. 1987, pp. 97-109; Roig, A.A., 1991b, pp. 11-22.

tear esta última posibilidad. Sobre el trasfondo de estos modos diferentes de concebir la filosofía se desenvuelven las discusiones iniciales sobre la autenticidad, y cierta originalidad o su ausencia, que podría presentar el cultivo de esta disciplina en el ámbito latinoamericano. Entre las cuestiones nominales que comienzan a plantearse a partir de estas posturas se encuentra la referida al hecho de si es posible hablar de una filosofía *de* o sólo de una filosofía *en* América Latina. En el primer caso, comprendiendo que el *de* hace referencia a su sentido tanto subjetivo como objetivo, se trata de reconocer la existencia de un filosofar ejercido por los latinoamericanos, y que posee una singularidad en relación con los temas que son abordados. Bajo la segunda expresión —que acentúa la preposición *en*— se entiende que la filosofía se ocupa de temas universales que hasta ahora no habían alcanzado un desarrollo sistemático entre nosotros, debido a lo cual podía únicamente constatarse su presencia y aspirar al cultivo de esa vertiente universalista, procedente del pensamiento occidental, en nuestras tradiciones filosóficas, a las que no se les otorga por esto ningún grado de originalidad.

En referencia a este debate, que persiste a lo largo de un tiempo prolongado, cabe aclarar que se establecen una serie de matices diferenciadores y superadores, a través de los cuales se van a ir delimitando las definiciones en torno a la filosofía latinoamericana, que permitieron dar lugar a su afianzamiento y desarrollo posterior. Por cierto que no siempre se llevan al extremo los argumentos, ni se desenvuelve de modo tan esquemático la cuestión de la posibilidad de un pensamiento filosófico propio que, por otra parte, no se entiende en principio desvinculado de una filosofía con sentido universal. En el marco de las discusiones iniciales se van a ir clarificando los alcances de la denominación y significado del mismo, que en líneas generales se designa aquí con el adjetivo de “latinoamericano”, utilizado de modo más frecuente con un carácter inclusivo de las diversas regiones y culturas del subcontinente, pero que también recibe otras expresiones que denotan perspectivas distintas como “americano”, “hispanoamericano”, “iberoamericano”, “indoamericano” o, en su forma más abarcativa “nuestroamericano” o “de nuestra América”. En su caracterización incide, además, la tarea de reconstrucción historiográfica desde la que se ensayan diversas interpretaciones para sustentar las tesis esbozadas acerca de nuestra filosofía, asumiendo igualmente un carácter prospectivo acerca del modo como ésta debería encauzarse en el futuro.

En relación con estos tópicos las respuestas que van a dar Romero y Gaos son diferentes. Para Romero el objetivo que debía orientar la labor filosófica en América Latina era “acortar distancias” con Europa, antes que inclinarse a la búsqueda de una especificidad cultural. Tal como lo refleja en uno de los pocos libros que dedica a esta temática, *Sobre la filosofía en América* (1952), las tendencias más significativas que reconoce en el momento contemporáneo son las que instauran a partir de la reacción contra el positivismo la tarea filosófica en su sentido más académico y universalista. Para la consideración de este proceso, que describe desde su perspectiva particular, va a proponer la categoría historiográfica de “fundadores”, que son quienes sientan las bases para el desarrollo siguiente de una filosofía profesional y rigurosa, junto con la noción complementaria de “normalización”, por la que aquélla se contempla como una actividad cultural difundida y con reglas definidas para su ejercicio, lo que en otros términos podríamos caracterizar bajo la noción de autonomía, que en Romero supone en última instancia una desvinculación del ámbito de lo político.

Respecto a la historiografía, Romero distingue entre la *historia de la filosofía*, que se ocupa de la significación estrictamente filosófica de las ideas, según una finalidad propia y un desarrollo endógeno de las doctrinas y sistemas, y la *historia de las ideas*, que atiende preferentemente a la significación de lo ideológico en su generalización dentro de una comunidad histórica. Si bien la concepción subyacente de cuño academicista otorga primacía a la historia de la filosofía por considerar que representa la “producción original”, no deja de advertir que la historia de las ideas tiene importancia para entender los procesos históricos que se dieron en nuestros países.

En consecuencia, la obra de Francisco Romero no sería tan significativa desde el punto de vista de su alusión a la problemática particular referida a América Latina, sobre la cual no se ocupa mayormente de teorizar desde la filosofía o la historiografía, sino que aborda en sus escritos temas generales, o de una filo-

sofía "pura", sin reparar demasiado en su contextualización. Sin embargo, tuvo un papel destacado en la articulación de los esfuerzos que venían llevando adelante diferentes grupos dedicados a la actividad filosófica en el continente, a través de una tarea de promoción cultural por la que alienta el examen de la propia historia filosófica, difunde estudios y libros publicados en Argentina y otros países, a la vez que concreta proyectos editoriales de importancia para un conocimiento actualizado de la filosofía; establece vínculos entre investigadores y coordina congresos y reuniones, tarea en la que involucraría a un conjunto de colegas y discípulos cercanos a él (Romero, F., 1952b, 1953).

La respuesta esbozada por José Gaos implicaría una comprensión distinta que contribuye a promover los posteriores desarrollos que experimentan la filosofía y la historia de las ideas, tanto en México como a nivel continental. El marco en que se van gestando las concepciones sobre estos campos disciplinarios lo constituye el seminario que él dirige en El Colegio de México en la década de los cuarenta, donde participa y se forma un conjunto de intelectuales que se destacan en los años siguientes. Según Gaos, la *historia de las ideas* contiene una forma de saber de mayor amplitud que incluye a la *historia de la filosofía*, la cual representa un modo de practicar esta última, que resulta legítimo en tanto que el estudio de las ideas filosóficas debe atender a las circunstancias en que se presentan. Desde esta perspectiva igualmente cobra sentido y relevancia la indagación del pasado filosófico que emprende en *Pensamiento de lengua española* (1945) y continúa luego en otro de sus libros fundamentales en relación con esta temática: *En torno a la filosofía mexicana* (1952) (Gaos, J., 1945, 1980).

Precisamente en ellos va a postular una serie de consideraciones sobre la posibilidad de hablar de una filosofía de México, que podrían extenderse al conjunto de las naciones latinoamericanas. Del ejercicio de revisión histórica de ese pasado filosófico concluye la existencia de un pensamiento con una relativa originalidad, que deviene principalmente de la inserción de las ideas y los sujetos que las detentan, en el horizonte dado por las circunstancias específicas americanas. En última instancia es la realidad histórica la que confiere caracteres determinados al filosofar ejercido en el ámbito hispanoamericano. Entiende que esto se evidencia respecto a su *contenido*, que había privilegiado los problemas sociopolíticos asociados a la formación de las nacionalidades, hecho que se traduce en el cultivo de una filosofía eminentemente práctica en desmedro de las preocupaciones metafísicas o abstractas. También se distingue una *forma* de expresión ligada al ensayo, al artículo periodístico, al discurso más cercano a lo literario antes que a lo filosófico de carácter más sistemático.

Para captar la modalidad singular de nuestra filosofía sugiere Gaos el empleo de una noción ampliada que identifica como *pensamiento*: "[...] que no tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos* y *trascendentes* de la filosofía, sino objetos *inmanentes*, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas *de circunstancias*, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente" (Gaos, J, 1944). El pensamiento y la lengua con que se expresa se especializan así según las nacionalidades, motivo por el cual, considera Gaos, en Hispanoamérica había prevalecido, por su carácter inmanente, una filosofía política, dirigida principalmente a resolver los problemas de la realidad inmediata. A partir de los procesos de independencia hasta su época, considera que se podía constatar ya la existencia de un pensamiento *de* América, con originalidad e importancia histórica.

Mediante esta perspectiva se abría una vía para afirmar y valorar la producción filosófica latinoamericana, en tanto que la misma se interpreta en relación con su situación histórica. El programa propuesto por Gaos, que se basa en la tesis de recuperar las circunstancias, implica el examen de la significación social y política que alcanzan ciertas ideas en el devenir histórico de América Latina. De ese modo, las diversas formas de manifestación de ese pensamiento consisten en las respuestas que se han dado frente a determinadas circunstancias. Asimismo, insiste en que la reconstrucción de ese pasado se hace siempre desde un presente y —siguiendo a Ortega y Gasset— desde la "razón y sensibilidad vital" que tiene arraigo en una cultura particular. El marco teórico para abordar el pensamiento latinoamericano y su historiografía es el que ofrece la renovación propiciada por el historicismo

contemporáneo, el que, según Gaos lo reconoce, posee sus antecedentes en el programa elaborado por el romanticismo decimonónico, en particular en las proposiciones en torno a la filosofía americana que había esbozado Juan Bautista Alberdi (1811-1884) para un curso universitario dado durante su exilio en Montevideo en 1840.[2]

La línea de interpretación iniciada por Gaos se retoma en un conjunto de intelectuales que en las décadas siguientes van a impulsar el estudio de la historia de las ideas y lo que se denomina en principio como "filosofía de lo americano", comprendidas en su interrelación. El afianzamiento de esta corriente filosófica e historiográfica, que Arturo Ardao (1912-2003) ha caracterizado como movimiento historicista,[3] va a producirse aproximadamente entre 1940 y 1960. Aparte de la orientación teórica misma, que contribuye a un avance significativo de la constitución del pensamiento latinoamericano a través de su consideración histórica, es posible observar que en este periodo comienzan a articularse los trabajos emprendidos por conjuntos de investigadores de distintos lugares de América Latina.

En este sentido, se destaca la labor que desarrolla el filósofo mexicano Leopoldo Zea (1912-2004), quien había asistido al seminario que dirige Gaos y jugará un papel crucial en la formación de este movimiento. A partir de un viaje de estudios que lo lleva a recorrer varios países latinoamericanos entre 1945 y 1946, Zea contacta a intelectuales que venían trabajando en un sentido similar. La convocatoria a un proyecto conjunto tendrá ocasión cuando dirige el Comité de Historia de las Ideas, creado en 1947, a instancias del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, con sede en México. El comité presidido por Zea colabora en la coordinación y promoción de los trabajos llevados a cabo por otros centros autónomos dedicados a la investigación en historia de las ideas, ya existentes o que se estaban constituyendo en la región. Mediante la tarea precursora que llevan adelante especialistas procedentes en su mayor parte del campo de la filosofía, va a concretarse la publicación de ensayos historiográficos —de distintas nacionalidades del continente— sobre el desarrollo de las ideas. De este modo se empezó a contar con historias confiables que registraron la trayectoria filosófica que se había seguido en Brasil, Bolivia, Uruguay, Colombia, Cuba, Venezuela, México, Perú, Argentina y otros países, así como se empezaron a postular interpretaciones de conjunto sobre el significado que reviste la filosofía latinoamericana.[4]

La tarea de difundir y organizar los trabajos historiográficos que venían realizándose en distintos centros de investigación de América Latina y el Caribe se ve reflejada en el Primer seminario de historia de las ideas en América, llevado a cabo en Puerto Rico en 1956. En el mismo participaron representantes de las distintas comisiones nacionales para el estudio de la historia de las ideas, que tuvieron la posibilidad de exponer los avances y resultados alcanzados por cada país, de fijar criterios comunes y recomendaciones generales para continuar con un proyecto conjunto.[5]

Sin duda el afianzamiento institucional que adquieren los estudios filosóficos hacia esa época influye en la constitución de este movimiento. En cada universidad se comienza a promover el cultivo de la historia de las ideas, motivo por el cual las ideas filosóficas se atien-

[2] Ese texto de Alberdi ha sido considerado por Gaos y otros autores, como Ardao, Zea, y Roig, como programa fundacional del pensamiento filosófico latinoamericano (Alberdi, J.B., 1900, pp. 601-619).

[3] El uruguayo Arturo Ardao, quien ha participado desde un comienzo en este movimiento historiográfico, lo expone detalladamente en sus implicaciones conceptuales en Ardao, A., 1963, pp. 63-103.

[4] Leopoldo Zea, en el prólogo de su libro *Filosofía de la historia americana* (1987), comenta sobre este proyecto dedicado a las historias de las ideas nacionales y a las publicaciones que venían realizándose desde la década de los cincuenta, en su mayoría a través del Fondo de Cultura Económica, entre las cuales menciona a Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*; Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*; João Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*; José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*; Rafael Heliodoro Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*; Angélica Mendoza, *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos*; Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, y Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*.

[5] La síntesis de las sesiones y las ponencias presentadas en el Seminario de Puerto Rico se encuentra en una publicación que nace a instancias del mismo: la *Revista de Historia de las Ideas*, núm. 1, Quito, 1959. Seguimos la reproducción facsimilar de los dos primeros números, en *Colección de Revistas Ecuatorianas*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1984, con estudio introductorio de Arturo Roig.

den preferentemente desde esta última disciplina. En este sentido, se registran diferentes acentos en los trabajos históricos ensayados, ya sea que en algunos casos se tome como objeto la filosofía desarrollada en el ámbito universitario, para leer desde allí sus derivaciones en otros espacios de saberes y prácticas, reservando una cierta función directiva al saber filosófico, o que en otros casos se trate de atender las ideas filosóficas en sus conexiones con lo social, lo político y lo pedagógico. En consecuencia, resultaría necesario establecer un deslinde de la historia de las ideas, que sin más se identifican con las filosóficas, respecto a otro tipo de historiografías que se ocupan, por ejemplo, de los campos político, sociológico, económico, literario o cultural. En relación con este problema metodológico, sobre el cual se han brindado distintas posiciones, va a presentarse la necesidad de establecer correlaciones que permitan captar el sentido de las ideas filosóficas en su inserción en una totalidad social. Para lograr este tipo de comprensión más general contribuyen, además, las perspectivas que aportan las líneas de investigación interdisciplinarias que se generan en centros de estudios latinoamericanos que empiezan a fundarse a nivel continental.

Dejando de lado las diferentes posiciones que se irían explicitando de acuerdo con la evolución seguida en este periodo por la corriente historicista, que puede desdoblarse en una etapa fundacional y en su posterior consolidación, cabe mencionar sintéticamente las siguientes características distintivas: 1] A partir de los desarrollos alcanzados por la historia de las ideas en la región, se avanza hacia la afirmación de una filosofía propia que se reconoce en ese pasado ideológico; 2] La postulación de una tradición filosófica latinoamericanista se contempla como contribución desde un proceso de autoconciencia y autoafirmación a un proyecto de unidad continental; 3] El reconocimiento de la inserción local de las ideas filosóficas no excluye su universalidad, sino que tiende a ubicar el lugar de América Latina en Occidente y las relaciones mantenidas con la cultura europea; 4] Se postula una noción ampliada de filosofía que permite reconstruir la diversidad de las manifestaciones expresivas que no se restringen a un modelo discursivo; 5] Se procura considerar especialmente el origen y función social que poseen las ideas estudiadas en su contexto histórico; y, por último, 6] La posibilidad de afirmar la condición de latinoamericana de la filosofía es remitida a la historicidad de los sujetos dentro de una comunidad cultural.

De acuerdo con los aspectos mencionados, cabe remarcar el desplazamiento que va a realizarse a partir de que se ponga el acento en la consideración social de las ideas, lo cual lleva a reconocer la inserción del pensamiento filosófico en otros ámbitos, con su operatividad en el terreno práctico, con respecto a una comprensión del mismo que se limita al desarrollo endógeno de las teorías y sistemas que constituye el objeto excluyente de una historia de la filosofía en el sentido tradicional. También puede observarse la paulatina corrección efectuada en relación con una historia filosófica idealista que tiende a la descontextualización, para postular, en cambio, desde una perspectiva historicista, la relación que guardan las ideas con las circunstancias en que éstas son formuladas por sujetos que construyen así su propia historia.

Desde este punto de vista se sustenta un determinado modo de tratar las problemáticas de la originalidad, la autenticidad o la identidad cultural, que constituían los ejes principales de debate para la filosofía latinoamericana en ese momento. La consideración se traslada desde los planteamientos negativos que sólo contemplan el carácter de imitación o copia respecto a la cultura filosófica europea, sustentados mayormente en el supuesto "complejo de inferioridad" de los latinoamericanos, la valoración de aspectos singulares que posee el pensamiento filosófico entre nosotros. Esta postura, que se desprende del movimiento historicista, asociada en su etapa inicial al circunstancialismo, viene a afirmar que si del examen de las corrientes de ideas que se suceden en América Latina —escolástica, Ilustración, romanticismo, positivismo, antipositivismo, entre las principales— podía concluirse en la asimilación de doctrinas originadas en Europa, ello se había realizado desde la adopción y adaptación crítica que supone su incorporación desde una determinada situación histórica y social. Igualmente, esta tendencia que se reconocía en nuestro pasado ideológico estaba siendo corregida por la dirección filosófica presente, que toma como objeto de estudio al hombre, la historia y la cultura de nuestra América. En todo caso, desde este pensamien-

to enraizado en lo propio, entendido como filosofía de lo americano, se esperaba hacer un aporte a la cultura filosófica universal. Estas primeras respuestas que se dan desde el historicismo circunstancialista contribuyeron a promover estudios que valoraron las manifestaciones filosóficas latinoamericanas, si bien contenían limitaciones metodológicas y teóricas que serían puestas en evidencia en un momento posterior. Aparte de lo discutible del reduccionismo psicologista, que implica la noción de imitación derivada de un sentimiento de inferioridad, trasladada al ámbito de la producción cultural sin mediar otros factores explicativos, se mantiene en general una consideración de la universalidad que proviene del *logos* occidental, en relación con el cual únicamente se da una recepción local que carece por esto de un verdadero carácter de creación.

En la obra desarrollada por Leopodo Zea se presentan algunos de los presupuestos anteriores, al mismo tiempo que se avanza hacia posibles respuestas superadoras. Los primeros trabajos publicados por él resultan paradigmáticos respecto al nuevo enfoque propuesto para la historia de las ideas, al remarcar las proyecciones sociales y políticas que contienen las corrientes filosóficas del siglo XIX, estudiadas en primera instancia en el caso mexicano y luego en el conjunto de Latinoamérica.[6] Cuando Zea aborda el destacado papel que había cumplido la corriente positivista en México, va a dedicarse especialmente a mostrar los rasgos diferenciales que posee con respecto al positivismo europeo. Su explicación recae en las características distintas de la estructura social a la que responde la conformación de la burguesía mexicana, lo cual se refleja en los contenidos ideológicos derivados de la filosofía positivista. En lugar de la tendencia conservadora frente a la revolución francesa que representa la formulación del positivismo francés, para el caso mexicano se adopta durante la ascendencia del liberalismo, que la erige como ideología para lograr una emancipación mental que completara la independencia política. Una perspectiva similar ensaya luego Zea para interpretar las corrientes filosóficas del romanticismo y el positivismo, que habían sustentado desde un punto de vista ideológico la construcción de las nacionalidades latinoamericanas.

De tal aproximación historiográfica se desprende, en primera instancia, la constatación de la singularidad de las ideas esgrimidas en el pasado, que conforma asimismo el motivo que guía el pensamiento latinoamericano contemporáneo: "Este filosofar —afirma Zea—, a diferencia de la llamada filosofía universal, tiene como punto de partida la pregunta por lo concreto, por lo peculiar, por lo original en América. Sus grandes temas los forman preguntas sobre la posibilidad de una cultura americana; preguntas sobre la posibilidad de una filosofía americana, o preguntas sobre la esencia del hombre americano". Aclara más adelante que ésta consiste justamente en una vía para llegar a la universalidad: "Y, aunque parezca una paradoja, esa misma pregunta por lo que le es peculiar, es una pregunta que tiende al conocimiento de lo que tiene de universal, esto es, de común con todos los hombres. La peculiaridad buscada es la de su humanidad, la de aquello que le hace ser un hombre entre hombres; no el hombre por excelencia, sino el hombre concreto, el hombre de carne y hueso que es, y sólo puede ser, el hombre en cualquier lugar del mundo, con independencia de su situación o, mejor dicho, a causa de esa misma situación, que es lo peculiar a todos los hombres" (Zea, L., 1965, pp. 33-34). En consecuencia, el punto de partida de la filosofía está en la afirmación de la propia humanidad, entendida históricamente en relación con la particularidad que proviene de lo nacional y lo latinoamericano, pero en cuanto se refiere al hombre concreto, no deja de proyectarse hacia lo universal.

Los supuestos que contiene su interpretación historiográfica van a dar lugar en sus escritos siguientes a la postulación de una filosofía de la historia, que constituye un núcleo central de la producción teórica de Zea. En la lectura que se ofrece de la historia de las ideas se encuentran incorporadas una serie de concepciones generales acerca de su desarrollo, que se harían explícitas en las obras publicadas con posterioridad.[7] Cabe aclarar que este pasa-

[6] Nos referimos especialmente a las siguientes obras historiográficas de Leopoldo Zea, publicadas por El Colegio de México: *El positivismo en México* (1943), *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), y *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949). Esta última obra se reedita luego en forma ampliada con el título de *El pensamiento latinoamericano* (1965).

[7] Entre las obras referidas a la reflexión filosófica sobre la historia en Leopoldo Zea citamos algunas de las

je temático, si bien responde a las derivaciones que surgen de la propia trayectoria seguida por Zea, muestran un desplazamiento conceptual y metodológico, desde el historicismo circunstancialista y la sociología del conocimiento, que son recurrentes en la tarea relativa a la historia de las ideas, hasta los planteamientos dialécticos vinculados a la recepción crítica del pensamiento hegeliano, que son aplicados para la interpretación filosófica de esa historia.

Siguiendo una sugerencia de su maestro Gaos en relación con la posibilidad de captar la lógica que subyace a la descripción realizada del acontecer histórico del pensamiento latinoamericano, el filósofo mexicano reconoce la tendencia a la adopción de ideas y modelos extranjeros como el resultado de la necesidad de deshacerse del pasado mismo para rehacerse según un presente extraño. Producto de la negativa a incorporar una realidad que se considera impropia y ajena, incluido el propio pasado en que se había gestado esa realidad, la filosofía de la historia seguida en Latinoamérica representa lo contrario a la concepción hegeliana que acentúa la superación dialéctica. Esta última concepción filosófica, que corresponde a la historia europea u occidental, comprende la asimilación como la forma de incorporar el pasado como instrumento del presente y el futuro. La referencia a la filosofía de Hegel implica tomar como objetivo para América Latina la apropiación y cancelación del pasado a través de un movimiento de toma de conciencia del mismo que lleva a no volver a reiterarlo. Precisamente, la noción de conciencia constituye un concepto central de la propuesta filosófica de Zea, la cual es entendida básicamente como autoconciencia histórica que debía alcanzarse a partir de la reflexión sobre los materiales que proporciona la historia de las ideas: “Por ello, tomar conciencia de la lógica que ha dado origen a tales esfuerzos implicará también, captar el sentido de la realidad que se quiere negar. Una realidad formada tanto por lo que se quiere negar, como por lo que se quiere, o se quiso, alcanzar a lo largo de esta historia de adopciones de ideas. Historia, decíamos, cuyo hilo conductor lo ofrece la conciencia de dependencia, que se quiere cambiar, así como la forma de realizar tal cambio. Tal es la conciencia que se hace expresa en lo que ya se designó como filosofía latinoamericana. La filosofía propia, auténtica, del hombre de esta América que toma conciencia de su realidad. Autenticidad que no será afectada por el hecho de que se hayan adoptado unas determinadas ideas, supuestamente ajenas a la realidad de esta América” (Zea, L., 1987, p. 17). En la cita anterior pueden observarse las conclusiones que se desprenden de la interpretación filosófica que se elabora en torno a la historiografía que venía siendo desarrollada en el continente, aun cuando ya se incorporan problemáticas como la de la dependencia que, como veremos luego, constituyen uno de los debates que se plantean con intensidad a partir de los reajustes conceptuales producidos en la década de los setenta.

Por medio de la caracterización que propone Zea del desarrollo dialéctico no superador evidenciado durante el transcurso de la historia de América Latina, trata de demostrar la existencia de lo que considera como la yuxtaposición de diferentes proyectos. En el momento de la independencia se había producido una afirmación de los americanos, que frente a la colonización formulan un primer movimiento autoconsciente en el *proyecto libertario*, ejemplificado en la figura del libertador Simón Bolívar y su utopía de una nación común americana que consagrara la libertad de pueblos y hombres. Pero este primer proyecto de los criollos ilustrados va a depender de la imitación de las constituciones de las naciones avanzadas, que choca con la realidad de las jóvenes repúblicas cuando se precipitan en las guerras civiles. El intento de enderezar la dirección regresiva de las naciones hispanoamericanas será luego encarado por una generación siguiente que se fija como meta la “emancipación mental”, tal como es planteada por Juan B. Alberdi, Domingo F. Sarmiento, José Lastarria, Francisco Bilbao y otros. El *proyecto civilizador* partía de un rechazo de la cultura colonial para alcanzar una cultura americana, que implica además un plan de reforma que acepta la condición de subordinación frente a la hegemonía ejercida por las potencias imperiales de turno.

El problema básico detectado por Zea en la reconstrucción histórica de los proyectos que se suceden es la ausencia de una integración

más representativas: Zea, L., 1953, 1957, 1976b, 1978. Este último texto constituye uno de los aportes más relevantes del autor sobre esta temática, que aquí comentamos según la segunda edición de 1987 citada.

que se manifiesta en lo social y lo cultural como expresión de una filosofía de la historia propia de una situación de dependencia que no asimila lo precedente sino que parte siempre de cero. La alternativa que visualiza frente a esta forma dialéctica defectiva consiste en retomar lo que denomina como *proyecto asuntivo*, cuya formulación la encuentra anticipada en diferentes autores pero que cobra fuerza hacia finales del siglo XIX con la expansión de Estados Unidos en la región. Es la generación formada por José Enrique Rodó, José Martí, José Vasconcelos, Manuel Ugarte y Manuel Gonzales Prada, entre otros, la que, reaccionando frente a esta actitud expansiva, reclama una vuelta a la realidad y a la historia autóctonas para valorarlas positivamente. Particularmente se destaca el discurso del cubano José Martí, como síntesis de un proyecto que supone la oposición al colonialismo español y al neocolonialismo estadunidense: "Martí conoce todas estas experiencias: Cuba es también América. La América criolla, mestiza, india, negra; la de los hombres que trabajan en el campo y la de los que laboran en las ciudades. América, que no es bárbara ni civilizada; simplemente la América que busca realizarse por los difíciles caminos de la libertad. De esta abigarrada América, nuestra América, habrá entonces que partir para realizar las metas expresas en sus diversos proyectos" (*ibid.*, p. 279). Retomar ese proyecto asuntivo significa para Zea conocer e incorporar la historia y la realidad propias, bajo la idea de inclusión de los sectores sociales implicados en el marco de la formulación de una identidad latinoamericana auténtica o no enajenada.

A través de las primeras formulaciones de la obra Zea hemos mostrado una de las derivaciones principales que sigue el movimiento relativo a la historia de las ideas en los planteamientos iniciales que se sustentan en torno a la filosofía latinoamericana.[8] Asimismo conviene remarcar que la tarea colectiva encarada por esta corriente filosófica e historiográfica se proyecta ampliamente en las décadas siguientes, aunque se hace necesario precisar las inflexiones producidas en estos campos disciplinarios, que se traducen en revisiones críticas y nuevas direcciones ideológicas.

SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y PLANTEAMIENTOS EN TORNO A UNA HISTORIA CRÍTICA DE LAS IDEAS

El giro decisivo experimentado por la filosofía latinoamericana con sus repercusiones en la historiografía de las ideas, va a producirse desde finales de la década de los sesenta para provocar una profunda mutación al promediar la década siguiente. Durante esa etapa, coincidentemente con otros cambios que se dan a nivel social y político, tiene lugar una marcada renovación teórica y metodológica, y se verifica la radicalización de las posiciones ideológicas asumidas desde el pensamiento liberacionista emergente.

Un hito significativo se encuentra en las tesis sustentadas por Augusto Salazar Bondy (1925-1974) en su conocido libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Mediante las cuestiones propuestas en este ensayo se ofrece un balance de las posturas en torno a la filosofía latinoamericana que se venían discutiendo en esos años, en particular sobre el problema de su existencia examinado desde la perspectiva de la originalidad o autenticidad, pero que incorpora un modo de comprensión novedoso al relacionarlo con las bases materiales e históricas de la sociedad en que este pensamiento es generado. Como es sabido, el planteamiento principal que hace Salazar Bondy cuestiona la autenticidad y, por lo tanto, la existencia que pueda haber alcanzado la filosofía latinoamericana en tanto que ésta se encuentra condicionada por formas culturales alienadas y dependientes desde el punto de vista económico y social. La cuestión de la falta de autenticidad, enfocada desde la teoría de las ideologías, expresa la alienación de los sujetos latinoamericanos respecto a la propia realidad, en tanto que ésta contiene un carácter defectivo. De allí también que entienda que la inautenticidad evidenciada por la filosofía hispanoamericana, al imitar otros modelos culturales, conduce a brindar una conciencia enajenada y enajenante respecto a la existencia de nuestros hombres y comunidades históricas, una imagen distorsionada y falsa del mundo y de la vida (Salazar Bondy, A., 1968, p. 85).

[8] Una perspectiva interpretativa sobre la evolución seguida por la filosofía latinoamericana en esa etapa, con especial referencia a la significación que reviste Leopoldo Zea, se encuentra en las obras del peruano Francisco Miró Quesada de 1974 y 1981.

La explicación de este déficit cultural, según Salazar Bondy, responde a un problema que se ubica en la dimensión estructural de las sociedades latinoamericanas, las cuales se encuentran condicionadas por los fenómenos del subdesarrollo, la dependencia y la dominación. Entre los aspectos más debatidos de su posición se encuentra la forma esquemática que representa trasladar directamente los caracteres negativos de la estructura socioeconómica al plano cultural, que se traduce en la idea de que sólo mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación se podría llegar a obtener un pensamiento filosófico propio. Aun cuando debe reconocerse que la novedad de su planteamiento es que viene a poner en el centro del debate la temática de la dependencia, lo cual implica tratar la cuestión de la filosofía latinoamericana a partir de los condicionamientos materiales que influyen en su realización histórica. Como aspecto que matiza este enfoque cabe señalar que, si bien considera necesario el cambio económico y social para llegar a alcanzar un grado de autenticidad en la filosofía, ésta podría contribuir a acelerar ese mismo cambio: "El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraiza en nuestra condición de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser el fruto de ese cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose por cancelar sus raíces. La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esa condición" (*ibid.*, p. 89).

La lectura propuesta por el filósofo peruano se apoya, además, en una interpretación histórica de las modalidades que había adoptado el pensamiento latinoamericano. Los criterios historiográficos que utiliza dan como resultado la caracterización de falencias que reafirman la ausencia de originalidad del mismo. Entre esos rasgos negativos encuentra que la evolución paralela y determinada exógenamente a partir de las filosofías "trasplantadas" en América Latina lleva a establecer una sucesión de etapas y orientaciones ideológicas sin conexión interna y sin apoyo en una tradición intelectual propia, por lo que se explica la tendencia a comenzar "desde cero". En la adopción de las ideas filosóficas occidentales entiende que, aun reconociendo la adaptación realizada para resolver problemas locales, prevalece un sentido imitativo y una recepción acrítica que revela superficialidad y pobreza teóricas (*ibid.*, pp. 26 ss.). Por cierto que las pautas historiográficas empleadas por Salazar Bondy son discutibles, en tanto que van a desconocer una vía fecunda que venía articulándose desde el campo de la historia de las ideas. No obstante, hay que remarcar que sus observaciones críticas resultan dirigidas principalmente hacia el modo "normalizado" de ejercicio de la filosofía, que se evidencia cuando confirma la distancia que existe entre las producciones de los filósofos y el conjunto de la comunidad a la que pertenecen. Ante esta situación propone igualmente que era necesaria la profesionalización de los estudios filosóficos con un sentido estricto, para poder avanzar hacia la elaboración de un pensamiento que estuviera a la vez arraigado en la realidad de nuestras comunidades y expresara sus intereses y aspiraciones, con el objetivo de contribuir a su transformación.

Entre las respuestas inmediatas que genera el libro de Augusto Salazar Bondy se destaca la polémica sostenida por Leopoldo Zea en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969) (Zea, L., 1975). Zea objeta en los términos del historicismo que propugnan algunas de las conclusiones que se desprenden de las tesis de este ensayo, en particular rechaza con énfasis el desconocimiento de una tradición propia de pensamiento que lleva a empezar siempre de cero. En su lugar argumenta que es posible una filosofía latinoamericana no ajena a lo ideológico, que se asume como reflexión sobre la propia realidad y reafirma la humanidad de los latinoamericanos como la de cualquier otro hombre frente a su negación por la cultura occidental. En otros aspectos se presentan supuestos distintos en la polémica entre ambos, así como también coincidencias cuando se refieren

al factor de la dependencia como obstáculo a superar, aun cuando Zea destaque que el pensamiento auténtico no podría esperarse sólo del objetivo de alcanzar el desarrollo económico y social, sino que podría servir de base teórica para el establecimiento de una nueva sociedad que impidiera la subordinación y la alienación para posibilitar la realización de un verdadero humanismo.

Las repercusiones que suscitaría esta polémica constituyen un antecedente de las posiciones que convergen en la filosofía de la liberación, impulsada desde 1969, que crece a principios de la década de los setenta en Argentina y luego se extiende a América Latina.[9] Igualmente tienen una relación directa con esta nueva corriente filosófica otros debates culturales sostenidos entonces, como lo representa el impacto de la "teoría de la dependencia" elaborada desde las ciencias sociales y el fenómeno de la "teología de la liberación", aunque hay que aclarar que son pocas las posiciones vinculadas a la filosofía de la liberación que incorporan esta vertiente. Como parte decisiva que proviene del contexto histórico hay que mencionar, además, los procesos de emancipación nacional y social que se llevan adelante en América Latina con fuerza durante esa etapa, que tienen como modelo paradigmático a la Revolución cubana (1959). Resulta conocido que las manifestaciones a favor de cambios políticos, sociales y culturales se estaban produciendo en ese momento a nivel mundial, en un amplio espectro que incluye a expresiones rebeldes de movimientos juveniles, fenómenos revolucionarios de orientación socialista y luchas por la descolonización o contra el imperialismo.

En ese clima de época puede comprenderse que se produzca una fuerte tendencia a tomas de posición ideológica que polarizarían las discusiones en torno al sentido que debía ser asumido por la filosofía para adquirir un contenido liberador. Entre los aspectos debatidos se encuentran las ambigüedades ideológicas que revisten fenómenos como los populismos de orientación nacionalista que se dan en el continente y, por ende, nociones como las de "pueblo" o "nación" en tanto que encubren los conflictos entre las distintas clases y sectores subordinados al interior de una misma sociedad. Estas polémicas repercuten en la formación de distintas tendencias que se dan desde el inicio hasta las direcciones teóricas que se van desarrollando en orientaciones divergentes. Independientemente de las variantes de la filosofía de la liberación, puede reconocerse una serie de categorías incorporadas al latinoamericanismo filosófico: dependencia/liberación, opresor/oprimido, centro/periferia, eurocentrismo, alienación, alteridad, utopía, etc. Con el aporte de estas herramientas teóricas se intenta afianzar planteamientos y reformular enfoques sustentados en el pensamiento y la historiografía latinoamericanos precedentes. En general, se acentúa la dimensión política de la filosofía, orientada a una praxis emancipatoria frente a las situaciones de dependencia que afectan a América Latina.

El sentido emancipatorio resulta asumido como orientación válida para una reflexión filosófica que parte de la situación existente para su transformación, lo cual lleva a remarcar su tendencia a constituirse como una filosofía para la liberación que atienda a la articulación con las mismas luchas sostenidas en el campo social y político. Asimismo, no pueden identificarse totalmente las diversas manifestaciones que corresponden a la filosofía latinoamericana únicamente con la filosofía de la liberación, aun cuando este aspecto sea el principal motivo abordado desde distintas perspectivas. Aparte de la línea historiográfica mencionada, van a confluir planteamientos provenientes de posiciones filosóficas como el marxismo y la teoría crítica, la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía analítica, entre otros. Como se ha indicado en la valoración de este significativo periodo, dichas formulaciones tienen un punto de encuentro en la relación que sostienen entre teoría y praxis, relación que constituye un presupuesto de las concepciones provenientes de la filosofía de la praxis o, en otros casos, se verifica una "politización" de tendencias filosóficas, que son así resignificadas (Schutte, O., 1987, pp. 19-42; 1993).

El movimiento de la filosofía de la liberación adquiere nuevas proyecciones en el nivel continental en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía realizado en Morelia, México,

[9] Los ecos de la polémica entre Salazar Bondy y Zea en los inicios de este movimiento filosófico, según las distintas tendencias que se manifiestan en el caso argentino, son tratados en Cerutti Guldberg, H., 1983. Una revisión de este debate se encuentra en Arpini, A., 2003, pp. 45-70.

en 1975.[10] La mayoría de las ponencias allí presentadas se harían eco de la dependencia y la liberación como problema central para el pensamiento latinoamericano. Sobre esta problemática se vuelcan diferentes interpretaciones entre quienes participan en el encuentro, tal como se observa en las intervenciones de Enrique Dussel (1934-), Francisco Miró Quesada (1918-), Arturo Roig (1922-), Ricaurte Soler (1932-1994), Abelardo Villegas (1934-2001) y Leopoldo Zea. Parte de ellos suscriben un manifiesto donde se declaran los principios de una filosofía con sentido liberador, que en uno de sus párrafos expresa lo siguiente:

> La realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado o intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como *filosofía de la liberación*. La vocación concreta de esta filosofía, tal como se la entiende en Latinoamérica y en la medida que da respuestas directas a los problemas de la dependencia y la colonización, ha hecho de ella una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores y que se muestra a la vez en actitud de reconocimiento pleno de la historicidad propia de los pueblos latinoamericanos. En este sentido, Latinoamérica ha madurado una experiencia cada vez más rica a medida que va descubriendo y denunciando las formas impropias de su pensamiento y va reorientando a éste hacia su realidad asumida históricamente. Por otro lado, la liberación que propone esta filosofía con su discurso pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis liberadora social y nacional, con el objeto de participar, desde el plano del pensamiento, en la tarea de la transformación del mundo con un sentido verdaderamente universal.[11]

Cabe destacar que en algunos de quienes se adhieren inicialmente a esta orientación hacen confluir las derivaciones teóricas que proceden del movimiento filosófico e historiográfico latinoamericanista con la experiencia de la alteridad asumida desde una perspectiva liberadora, con lo cual se dan nuevas respuestas a los debates sostenidos con anterioridad. En particular, puede corroborarse cómo la orientación emancipatoria supone el reconocimiento de los sujetos latinoamericanos en su capacidad de construir su propia historia de un modo no enajenado y, en consecuencia, la posibilidad de generar un pensamiento filosófico que contribuya a revertir las formas de opresión y subordinación para construir otro tipo de relaciones sociales e internacionales. Si este planteamiento filosófico resulta válido en primera instancia para América Latina y los países del llamado tercer mundo, no dejan de proyectarse sus alcances universales en tanto que apunta a desmontar críticamente los mecanismos que sustentan la lógica y las prácticas de la dominación mediante un sistema capitalista extendido a nivel mundial.

Enrique Dussel ofrece en su ponencia una interpretación de los momentos (óntico, ontológico y metafísico) con que identifica la trayectoria de la filosofía argentina hasta la aparición contemporánea de la filosofía de la liberación. En la misma fijaría su posición en relación con el significado filosófico-político que debía asumir este movimiento, cuando afirma que no hay liberación nacional frente a los centros dominantes sin la liberación social de las clases oprimidas. En este sentido, entiende que la crítica filosófica apunta más allá de la comprensión del ser, de la totalidad, en que se reconoce el ámbito de la exterioridad como punto de partida para la reconstrucción ético-política. Precisamente enuncia allí un programa filosófico al que va a dedicarse en los años siguientes: “La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el otro, el oprimido, el pobre: el *no ser*, el bárbaro, la *nada* de sentido”.[12]

A través de las formulaciones que va a realizar en sucesivos trabajos este filósofo argentino, desarrolla teóricamente lo que concibe como filosofía de la liberación latinoamericana.[13] En ellos se establece un método y catego-

[10] Al respecto puede consultarse, en la edición de las ponencias, una de las secciones dedicadas a tratar específicamente la temática de la filosofía latinoamericana: VV.AA., 1976.

[11] El texto, firmado por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea se da a conocer como “Declaración de Morelia”. Véase la reproducción del mismo en Roig, A.A., 1981, pp. 95-101; Zea, L., 1998, pp. 337-348.

[12] Enrique Dussel, “La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica”, en VV.AA., 1976, p. 62. Las cursivas son del autor.

[13] Entre las obras sobre filosofía de la liberación de Enrique Dussel se destacan: 1973b, 1974, 1977, 1977b, 1979-1980, y entre las más recientes: 1998, 2001.

rías pertinentes (proximidad, totalidad, exterioridad, mediaciones, alienación, liberación, analéctica, etc.), desde las cuales se plantea una superación de la situación de miseria y explotación en que viven las clases, los sujetos y los pueblos de América Latina y gran parte de la humanidad. La filosofía que aspira a contribuir a la praxis de liberación entiende que debe realizar la crítica a un sistema vigente a partir de la afirmación de la exterioridad del otro, de quien es negado y excluido por una racionalidad y totalidad dominadoras. Desde la positividad de la realidad de esa alteridad radical, que para el sistema es el *no ser*, se concibe un movimiento dialéctico que tiende a la construcción de un nuevo orden que no es sólo la negación del anterior.

La filosofía de la liberación, impulsada principalmente por Dussel, ha tenido como núcleo de reflexión central la dimensión ética y política, sobre la cual ofrece un aporte sustantivo con validez universal desde una perspectiva latinoamericana. Su filosofía ética se plantea como una tarea crítica deconstructora de las tradiciones filosóficas de Occidente, en particular respecto a la racionalidad instrumental y el discurso hegemónico que se instauran desde la modernidad, en que se viene a configurar un sistema mundial. Frente a las profundas asimetrías y desigualdades que atraviesan el mundo globalizado, Dussel sostiene que la razón ético-crítica debe arrancar de la solidaridad incondicional con el pobre, con los excluidos material y culturalmente, para fundar un pensamiento crítico transformador desde la periferia social y geopolítica. Resulta prioritario la consideración ética de lo que llama las "víctimas", es decir, quienes están afectados negativamente por un sistema normativo e institucional, o una eticidad vigente, para asumir la responsabilidad de un compromiso teórico-práctico concreto que tienda a cancelar la dominación en las relaciones intersubjetivas. El principio ético que postula como material y universal se refiere a la vida humana, arraigada en la corporalidad de un sujeto viviente, por lo cual necesita disponer de satisfactores para atender a sus necesidades y realizarse integralmente en los niveles físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético y místico-espiritual. La interpelación a un orden ético dado se realiza desde el lugar de quienes se encuentran relegados de las condiciones materiales de reproducción de la vida y denigrados en su dignidad como seres humanos. La afirmación de la vida humana se presenta en consecuencia como el criterio de discernimiento y el fundamento de toda ética que supera la particularidad y sustenta la enunciación de juicios normativos. En el ámbito de una filosofía política este principio permite reconocer la legitimidad de un orden o institución formal, como el estado de derecho o la democracia, a partir de la posibilidad que poseen éstos para garantizar la reproducción de la vida humana de modo universal.

La posición filosófica de Dussel tiene como punto de partida y de llegada la realidad latinoamericana, desde una visión histórica mundial y latinoamericana muy elaborada (véase Dussel, E., 2007). Existen en su obra referencias a grandes etapas que anticipan la filosofía de la liberación en América Latina, la interpretación original del descubrimiento y la conquista en el marco del surgimiento de la modernidad y el diálogo con otros autores latinoamericanos contemporáneos (véase Dussel, E., 1982, pp. 405-436; 1992). Los lineamientos principales de su pensamiento remiten a la confrontación crítica con la tradición filosófica europea y occidental, sea griega, judeo-cristiana, moderna o contemporánea. De ahí también que la reflexión desarrollada por este autor apele a la reformulación de los marcos categoriales procedentes de la filosofía occidental, para elaborar una teoría que contribuya a revertir la situación de dependencia y dominación que afecta a los países periféricos.

Por su parte, el panameño Ricaurte Soler va a poner de manifiesto la necesidad de avanzar hacia la concreción de una historia materialista de las ideas, lo cual supone un replanteamiento del modo como se había abordado la tarea historiográfica.[14] Sus reflexiones metodológicas indican una vía integradora de la línea de trabajo procedente de la historia de las ideas filosóficas con los aportes realizados desde la historiografía sociológica desarrollada en el marco de la teoría de la dependencia. Para ello estima como imprescindible efectuar una revisión de ambas posiciones. Respecto a la historiografía filosófica, indica que había que rectificar la inclinación idealista de la mis-

[14] Soler, R., "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y la sociedad latinoamericanas", en VV.AA., 1976, pp. 153-163. El autor anticipa la aplicación de este planteamiento metodológico en Soler, R., 1959, 1980.

ma, en la medida en que no se sustenta el estudio de las ideas en una caracterización precisa de la estructura social y económica. No obstante, reconoce las contribuciones realizadas desde esta historiografía a la determinación de la especificidad y causas internas de los fenómenos ideológicos, que permiten evaluar críticamente los aspectos progresivos o regresivos. En particular considera que esto último constituye el defecto principal de la historiografía sociológica que remarca el carácter de reflejo y la causalidad externa al enfocar la realidad dependiente de los países latinoamericanos, lo cual opera como un factor que impide la distinción de clases progresivas y reaccionarias en su significación ideológica. En su lugar postula una comprensión dialéctica de la historia que atienda a las especificidades del desarrollo seguido en América Latina, la cual representa una realidad social heterogénea y contradictoria en la que se manifiestan las diversas ideologías que orientan su curso. Las observaciones de Soler resultan significativas respecto a la forma de encarar el estudio de las ideas desde una perspectiva sociohistórica que va a consolidarse a partir de ese momento.

En la comunicación presentada por Arturo Roig se evidencia el cambio experimentado por la filosofía latinoamericana con respecto a la etapa inicial de las primeras décadas del siglo. Este cambio se opera a partir de la radicalización de los planteamientos relativos a la historicidad humana, entendida como la capacidad que tiene el hombre de hacerse a sí mismo a la vez que crea su mundo. Precisamente, una característica constitutiva de la experiencia histórica tiene que ver con la irrupción de la novedad y la alteridad frente a las totalidades cerradas que intentan justificar ideológicamente una situación dada como inalterable. El proceso histórico de liberación entiende que cobra fuerza en la aparición del otro, de los oprimidos o marginados, a quienes se los identifica con el símbolo de Calibán. Desde el punto de vista metodológico e historiográfico, propone atender a los supuestos ideológicos que revelan el carácter liberador u opresor del discurso, ya sea éste filosófico o político, lo cual implica reconstruir las vinculaciones de la filosofía con una determinada cultura en que se juegan distintas formas de conciencia social.[15]

Los planteamientos esbozados por este filósofo argentino en otros textos producidos durante la etapa consideranda van a propiciar la renovación teórica y metodológica en relación con el pensamiento latinoamericano y su tratamiento historiográfico. Sus propuestas en lo metodológico incorporan el "giro lingüístico" a la historia de las ideas, mediante las herramientas que proporcionan la lingüística, el análisis del discurso, la semiótica y la teoría de la comunicación.[16] El aporte derivado de los desarrollos conceptuales procedentes de las ciencias del lenguaje es asumido por Roig desde una reelaboración original que se articula con la teoría crítica de las ideologías. De este modo se pone de relieve la función mediadora que posee el lenguaje y su naturaleza ideológica, comprendidas en relación con las diversas formas como se manifiesta discursivamente la dinámica conflictiva de una sociedad dada. Las ideas pasan a ser así consideradas como signos lingüísticos, que condensan una carga semántica que remite en forma mediada a la realidad extradiscursiva. Al mismo tiempo, se propone un desplazamiento hacia el sujeto que detenta el discurso y el momento de producción del mismo, con lo cual se le otorga todo su peso a la contextualidad social como instancia que condiciona cualquier modo de producción simbólica.

Precisamente, el abordaje crítico que propone va a remarcar la ineludible relación que existe entre el discurso y el sujeto que lo enuncia, en el marco de un sistema de códigos y en su referencia al contexto histórico y social. En este sentido se trata de leer un texto en su inserción dentro de lo que caracteriza como "universo discursivo" de una época y una sociedad determinadas, esto es, leerlo en el entramado de la totalidad de los discursos efectuados o en aquellos que no han alcanzado una manifestación textual, los cuales revelan en su estructura axiológica las formas de alusión o elusión referidas a los sujetos y conflictos so-

[15] Roig, A.A., 1976, pp. 135-152. De la participación inicial que manifiesta este autor respecto a la filosofía de la liberación, va a tomar una distancia crítica en virtud de desacuerdos teóricos, si bien no deja de sostener la necesidad de ejercer la función liberadora del pensar crítico.

[16] Los trabajos fundamentales acerca de sus propuestas metodológicas son compilados en la publicación ya citada anteriormente: Roig, A.A., 1991b. Asimismo se encuentran incluidas como pautas que orientan los numerosos estudios historiográficos desarrollados en esos años: 1977, 1982, 1984c, 1987.

ciales existentes. De allí que, como criterio metodológico, se desprenda la posibilidad de atender a expresiones filosóficas y de otro tipo que no responden exclusivamente a los parámetros del saber académico, sino que son consideradas en función de su presencia histórico-social o, según otra noción acuñada por él, de su "densidad discursiva". En consecuencia, se abre el campo de estudios de la historia de las ideas a una diversidad de formas expresivas, como el ensayo, el diarismo, los relatos populares, el discurso político, etc. Desde este punto de vista es cuestionada una metodología tradicional que había privilegiado las ideas de los intelectuales, concebidos como creadores individuales, en los que se intentaba reconocer, mediante un rastreo de las influencias recibidas desde una filosofía considerada universal, el mayor o menor grado de originalidad alcanzado por el pensamiento latinoamericano. En cambio, propone como punto de partida para la historiografía de las ideas la consideración de los enunciados lingüísticos a través de los cuales se trata de captar la realidad histórica y social a que éstos se refieren.

De acuerdo con los lineamientos conceptuales y metodológicos desarrollados por Roig, cabe mencionar la complementariedad que existe en sus tesis entre la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. La fundamentación teórica del pensamiento filosófico, y la correlativa historiografía de las ideas con que entiende a esta línea de trabajo, es desarrollada especialmente en uno de sus libros más relevantes sobre el tema: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) (Roig, A.A., 1981). Cuando se plantea allí la cuestión de que la filosofía, como práctica, posee una normatividad, postula la categoría de "*a priori* antropológico" como su condición de posibilidad no meramente formal al modo kantiano, sino en cuanto es un saber ligado a la vida. La enunciación que hace Roig de esta categoría constituye una reformulación de la problemática acerca del comienzo de la filosofía que propone Hegel en su *Introducción a la historia de la filosofía*. De este modo queda replanteado el *a priori* antropológico como la actitud de "querernos a nosotros mismos como valiosos" y, consecuentemente, "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos". Por este motivo la filosofía en cuanto saber crítico no se reduce a los límites de la razón, a las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino que le interesa el sujeto que conoce en su realidad humana e histórica. En este sentido, resulta central en la teoría crítica del pensador argentino la consideración de la noción de sujeto, entendido como un sujeto empírico y plural, un "nosotros" que se ha autoafirmado y reconocido como tal a partir de momentos de emergencia en sucesivas experiencias históricas. La constitución de la sujetividad latinoamericana es comprendida así desde la perspectiva del ponerse a sí mismo como valioso que deriva del *a priori* antropológico, lo cual implica el punto de vista valorativo que precede al conocimiento que ejerce un sujeto colectivo sobre sí mismo.

De acuerdo con esta propuesta teórica se establece un punto de partida para la reconstrucción del pensamiento latinoamericano en una serie de "comienzos" y "recomienzos", que pasan por la afirmación de la identidad de un sujeto dentro de una historia comprendida en su discontinuidad y contingencia. De allí que se trate de recuperar críticamente momentos episódicos de este proceso cuya legitimidad y alcances se rastrean en el curso de la historia de América Latina, principalmente en sus manifestaciones culturales, consideradas como uno de sus modos de objetivación. La constitución de la sujetividad, y las formas de identidad asociadas a la misma, se contemplan como el resultado de una construcción histórica en la que se dan respuestas frente a situaciones de desconocimiento o dominación. Del ejercicio del *a priori* antropológico se desprenden los modos legítimos o ilegítimos de objetivación, que oscilan entre los polos de la autenticidad y la alienación. De allí que el sentido asignado a la filosofía latinoamericana sea el de asumir un compromiso a favor de una teoría y una praxis liberadoras, en función de considerar el modo histórico en que el sujeto se hace consciente del valor que le corresponde por su condición humana, lo cual conlleva el reconocimiento de la dignidad de todo hombre.

A partir de los mencionados supuestos puede comprenderse que para Roig la historia de las ideas constituya un sustento imprescindible para la reflexión desarrollada por el pensamiento latinoamericano. Con base en ellos realiza una interpretación de la trayectoria seguida desde la conquista hasta el presente, en la que se retoma el aporte de nuestros grandes

intelectuales, como Simón Bolívar, Eugenio Espejo, Simón Rodríguez, Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, Domingo Sarmiento, Francisco Bilbao, José Martí, José Carlos Mariátegui, Manuel Ugarte y otros pensadores contemporáneos. A través del conocimiento de nuestro pasado se trata de poner de relieve las como se ha ejercido esa autoafirmación y reconocimiento por cuya mediación adquiere presencia la realidad de América Latina con toda su carga de historicidad, en un sentido que se proyecta hacia el futuro. En respuesta al planteamiento hegeliano, no se trata de enunciar filosóficamente la justificación de ese pasado, sino que la filosofía latinoamericana se presenta como un saber auroral, no ajeno a la dimensión utópica desde la cual se plantean ideas reguladoras que tienen como fin la realización de posibilidades no desarrolladas mediante la transformación de las condiciones de existencia.

El historicismo propugnado por este autor comprende que la empiricidad humana se manifiesta en un proceso dialéctico abierto, donde interesa considerar más el momento de la ruptura que la integración conceptual de las particularidades como modos de deconstrucción y reconstrucción de las sucesivas totalizaciones: "Debido a ello —sostiene Roig—, no hay modo de alcanzar un *para sí* dentro de los términos de un discurso liberador, si no se asume esa alteridad desde una conciencia de alteridad. Desde ella, que nos mueve permanentemente a un reencuentro con nuestra radical historicidad y situacionalidad, es posible descubrir que el hombre es anterior a las totalidades objetivas. De la misma manera, desde ese para sí fundado en una conciencia de alteridad, es posible limpiar de ambigüedad a la filosofía y señalarle su naturaleza auténtica de saber, al servicio, no de la justificación de lo acaecido, sino del hacerse y gestarse del hombre, abierto por eso mismo a 'lo que es y lo que será' y no a lo que 'ha sido y lo que es eternamente'. Conciencia de alteridad que asegura la desprofesionalización de la filosofía y nos revela, no precisamente el papel tardío y excepcional que le cabe al filósofo, sino al lado de aquel hombre que por su estado de opresión constituye la voz misma de la alteridad y en cuya existencia inauténtica se encuentra la raíz de toda autenticidad" (*ibid.*, pp. 113-114). Frente a lo que caracteriza como "dialéctica discursiva", se presenta como momento de quiebre la "dialéctica real", desde cuyo anclaje en la vida cotidiana se van a reformular sucesivamente los discursos que justifican un determinado orden vigente. Por lo tanto, entiende que la función crítica no es exclusiva del ejercicio filosófico, sino que se dan formas de decodificación de las ideologías dominantes y sistemas vigentes a través de los movimientos sociales, de clases subalternas, de grupos étnicos, de mujeres, etc., que se manifiestan alternativamente como "moral de la emergencia" en América Latina. Por esto la finalidad que asigna a la filosofía latinoamericana se dirige a formular una propuesta teórica que recupere y sustente esa voluntad de transformación social en que se viene expresando a la vez la tendencia a un proceso de humanización.[17]

Retomando el sentido general que posee la inflexión que se afianza entre los setenta y los ochenta, puede indicarse que las innovaciones teóricas y metodológicas producidas en ese periodo van a reorientar el rumbo seguido hasta entonces por el pensamiento filosófico e historiográfico. Como resultado del cambio conceptual operado, entran en crisis los marcos idealistas en que se venían desplegando estas disciplinas dentro de la tradición que proviene de la "filosofía de la conciencia", al incorporar la perspectiva crítica que deriva de la "filosofía de la sospecha"; en especial los planteamientos procedentes del marxismo crítico difundido en América Latina van a ofrecer un nuevo enfoque para la filosofía y la historia de las ideas. En este último campo de estudios se verifica una nueva definición del objeto de estudio y de los métodos para aproximarse al mismo, que se relacionan con el significado que asume la problemática de las ideologías. El desplazamiento de las ideas filosóficas hacia su consideración como fenómenos ideológicos y discursivos permite una mayor interrelación con otras disciplinas, tanto con las ciencias sociales, que adquieren una influencia creciente en ese periodo, como con las que provienen de las humanidades, como es el caso de la literatura o el psicoanálisis. Esta ampliación del objeto de estudio se extiende a expresiones de la cultura popular, e incluso a la cotidianidad y el protagonismo de los sujetos sociales.

[17] Las proposiciones teóricas en torno a la filosofía latinoamericana son continuadas en los siguientes escritos: Roig, A.A., 1993, 1994, 2001, 2002.

A través de los congresos y publicaciones que sigue promoviendo el Comité de Historia de las Ideas mencionado anteriormente se reflejan las nuevas direcciones que experimenta la disciplina en esa etapa. Como ejemplo destacado puede mencionarse la reunión realizada en México en 1974, de la cual surgen una serie de recomendaciones metodológicas que van a proponer los siguientes enfoques historiográficos: comprender a las ideas en su inserción dentro de una estructura más amplia connotada por lo económico, lo político, etc., dando cabida a sus diversas manifestaciones, como los filosofemas, las ideologías, las concepciones del mundo, etc.; tratar dialécticamente a las ideas desde el presente, con sus condicionamientos sociales y poder transformador; considerar su papel en los movimientos de liberación e integración latinoamericana; abordar su estudio no desde campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc.) sino desde los problemas concretos y las respuestas dadas a ellos en esos campos; avanzar desde las historias de ideas nacionales hacia panoramas de regiones continentales, a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de América Latina; concebir a la historia de las ideas como historia de la conciencia social latinoamericana.[18] Puede comprenderse que una historia de las ideas así reformulada va a servir de referencia para un pensamiento filosófico que pretende incidir en los procesos de cambio que se estaban gestando en América Latina. Aun cuando el momento histórico condiciona esa radicalización de las posiciones filosóficas e historiográficas, incluyendo las persecuciones, exilios y dictaduras que sobrevienen en gran cantidad de países de la región, debe observarse que las innovaciones teóricas y metodológicas introducidas reconfiguran decisivamente esas disciplinas en su desarrollo posterior.

[18] Entre los participantes de la Comisión de Historia de las Ideas reunida en esa oportunidad figuran destacados representantes de diversos países latinoamericanos: Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Roberto Fernández Retamar, Guillermo Francovich, José Antonio Portuondo, Arturo Roig, Abelardo Villegas y otros especialistas. Las recomendaciones metodológicas se reproducen en Roig, A.A., 1991, p. 61. Como resultado de esa reunión va a publicarse años más tarde el volumen colectivo Zea, L., 1986b. Otra serie de estudios indicativos de la trayectoria y balance efectuado en torno a la historia de las ideas se encuentra en la revista *Latinoamérica*, núm. 10, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. También se presenta una evaluación acerca de la filosofía y la historiografía latinoamericanas en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, realizado en Venezuela en 1977: VV.AA., 1979.

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS

El cambio producido en la etapa que se abre desde los años setenta constituye un paradigma refundacional que va a ser retomado en las décadas siguientes. Bien podría considerarse que desde entonces se establece una historia crítica de las ideas que se refuerza con la incorporación de una nueva metodología de análisis e interpretación, y que tamién la filosofía latinoamericana recibe una orientación emancipatoria que se manifiesta en diversas tendencias contemporáneas. Teniendo en cuenta los aportes anteriores, pero sin dejar de reflejar polémicas y reajustes en estos campos disciplinares, se han venido realizando una serie de avances significativos.[19]

La tarea historiográfica se continúa y profundiza en trabajos dedicados a las ideas de cada nacionalidad y en panoramas abarcadores de las regiones de América Latina. Esta última perspectiva de carácter regional hasta llegar a un estudio de conjunto referido a la historia de las ideas latinoamericanas, constituye sin duda una tarea imprescindible y necesaria en el marco de los procesos contemporáneos de integración. Por cierto que existe ya un camino recorrido por la historiografía precedente, que entre sus principales motivaciones siempre ha tenido el objetivo de reforzar la unidad y la autonomía de los países latinoamericanos. En la actualidad existe una cuantiosa producción bibliográfica sobre historia de las ideas, difundida en libros y revistas que aquí se reseñan, especialmente en los enfoques que privilegian la perspectiva filosófica; aun así, es necesario aclarar que se verifica una tendencia marcada hacia los estudios de carácter interdisciplinario. Tal como se ha comprendido desde sus comienzos, el quehacer historiográfico representa, además, un ámbito que promueve la reflexión complementaria acerca del senti-

[19] Acerca de los diferentes autores representativos de la filosofía latinoamericana actual puede consultarse Jalif de Bertranou, C.A., 2001. Un relevamiento de las principales categorías y tendencias recientes se presenta en Salas Astraín, R., 2005.

do y características del pensamiento latinoamericano.

En buena medida puede comprobarse que la mayor producción relacionada con la filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas se registra en países que cuentan con una trayectoria institucional consolidada y un trabajo colectivo a partir de la formación de equipos de investigación en los que intervienen autores con amplio reconocimiento, junto con nuevos investigadores. En México se mantiene un trabajo ininterrumpido, especialmente en el seno de la Universidad Nacional Autónoma de México, el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL),[20] la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina (Solar) y la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC). Un papel importante en estas iniciativas institucionales ha sido desempeñado por Leopoldo Zea, que le ha dado una proyección continental e internacional a los estudios sobre América Latina. Entre los numerosos autores que se han ocupado de la historia de las ideas filosóficas en México cabe mencionar a Abelardo Villegas (1934-2001) (véase Villegas, A., 1993) y María del Carmen Rovira Gaspar (1927-) (véase Rovira, M. del C., 1997). Otro autor destacado es Horacio Cerutti Guldberg (1950-), quien ha desarrollado paralelamente una reflexión metodológica sobre la historia de las ideas en torno a la dimensión política y utópica, las tendencias contemporáneas y significado teórico de la filosofía latinoamericana (véase Cerutti Guldberg, H., 1997, 2000, 2003 —con Mario Magallón Anaya).

La labor que se lleva adelante en Argentina reviste también una significación especial. En relación con la tarea realizada por Arturo Roig se ha formado un grupo de trabajo que funciona en el Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CRICYT) y con ramificaciones en la Universidad Nacional de Cuyo, en la ciudad de Mendoza. A partir de las actividades desarrolladas por este equipo se ha encarado el estudio del pensamiento filosófico latinoamericano en torno a sus autores y expresiones relevantes en los siglos XIX y XX, a través de la consideración de algunas de sus problemáticas teóricas, como son las referidas a las categorías sociales, la función utópica, la cuestión del sujeto, la identidad y la integración.[21] Otra contribución destacada en relación con la historia de las ideas argentinas y latinoamericanas es la que lleva a cabo Hugo Biagini (1938-), quien conjuga una extensa producción historiográfica con la reflexión sobre los alcances y sentido de la filosofía latinoamericana, en particular sobre el tema de la identidad y las diversas manifestaciones alternativas del pensamiento en sus proyecciones sociales y políticas (Biagini, H., 1989, 1992, 2000c, 2004, 2006).

En Cuba se desempeña una actividad considerable, especialmente a través del grupo de investigación que funciona en la Universidad de las Villas, coordinado por Pablo Guadarrama (1949-). A través de su propia obra escrita y trabajos colectivos se ofrece un panorama del pensamiento latinoamericano y cubano, una interpretación de sus implicaciones desde el marxismo y en la línea del humanismo.[22] En Perú la labor iniciada por Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada ha sido continuada, entre otros autores, por María Luisa Rivara de Tuesta (1930-), quien ha trazado una historia de las ideas filosóficas peruanas desde el pensamiento preincaico hasta el presente.[23] Por cierto que la producción bibliográfica en torno a la filosofía y la historia de las ideas desde una perspectiva nacional o referida al conjunto de América Latina se viene realizando extensamente en diferentes países de la región, como se da en el caso de Venezuela, Colombia, Brasil, Chile, Uruguay y el resto de Latinoamérica y el Caribe, y la temática recibe un interés creciente por parte de autores y centros extranjeros que se ocupan de los estudios latinoamericanos.[24]

---

[20] Hoy CIALC (Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe).

[21] Entre quienes han participado en este equipo de investigación se encuentran Adriana Arpini, Fernanda Beigel, Alejandra Ciriza, Estela Fernández, Liliana Giorgis, Clara Jalif, Marisa Muñoz y Dante Ramaglia. Acerca de los distintos trabajos dirigidos y compilados por Arturo Roig, véase: 1991b, 1993, 1995, 2000.

[22] Entre las obras de Pablo Guadarrama como coordinador y autor se encuentran: 1995b, 1998, 1998b, 2001b. También ha escrito sobre el pensamiento cubano del siglo XX Ubieta Gómez, E., 1993.

[23] Rivara de Tuesta, M.L., 2000. Entre otros autores peruanos, puede citarse a Sobrevilla, D., 1996, y a Montiel, E., 2000.

[24] Sería imposible hacer aquí una mención exhaustiva de la numerosa bibliografía existente, que se difunde mayormente a través de publicaciones colectivas y revistas

Asimismo, los adelantos y retrocesos políticos experimentados en estas últimas décadas han dado lugar dentro del pensamiento filosófico latinoamericano, a una reflexión sobre las alternativas para viabilizar la integración, que toma en consideración las rectificaciones requeridas para consolidar y profundizar las democracias vigentes. Las teorizaciones sobre la democracia han recibido un renovado abordaje desde la filosofía política, en interrelación con las ciencias sociales, siguiendo las alternativas vividas en la región. En particular se vienen elaborando enfoques conceptuales en torno a los procesos de transición, derechos humanos, movimientos sociales, sociedad civil, ciudadanía, ética, etc. La vigencia del pensamiento crítico se ha confrontado con los desafíos que presenta el contexto en que se desenvuelve la actual globalización, entendida principalmente desde la hegemonía ejercida por la ideología neoliberal, en la que predominan profundas asimetrías y desigualdades en los planos local e internacional. Frente a los procesos de fragmentación y exclusión se erigen formas de resistencia y reorganización de la sociedad civil, cuyo carácter inédito requiere una nueva consideración teórica. Habría que señalar que esta dimensión práctica del pensamiento latinoamericano es una de sus características distintivas, cuyo horizonte crítico de reflexión sigue manteniéndose, aun cuando algunas de las condiciones presentadas en las décadas anteriores han cambiado y sean revisados los marcos categoriales utilizados. Sin dejar de sostener la posibilidad de transformación de la situación existente en los países de América Latina, se ha ampliado la atención a las prácticas políticas de los sujetos que promueven esos cambios, con la participación de los nuevos movimientos sociales y los problemas relativos a la diversidad cultural.[25]

Uno de los debates que se presenta desde finales de los ochenta se refiere a la relación modernidad/posmodernidad, abordada desde la filosofía, la teoría sociológica y política, la crítica literaria y los estudios culturales. En parte condicionado este debate por los discursos originados en Europa y Estados Unidos, que constatan la instauración de una nueva etapa posmoderna, se va a discutir su pertinencia para el caso latinoamericano, sus connotaciones ideológicas y las vinculaciones que guarda con el periodo moderno. En las posturas esgrimidas existen diferentes interpretaciones acerca de la modernidad, que, como proyecto histórico tiene un carácter complejo y contradictorio cuando se lo mira desde la incorporación de América a un proceso de mundialización, en que a la destrucción de culturas y pueblos se sucede la generación de ideas y movimientos emancipatorios. Asimismo la posmodernidad, dejando de lado las versiones simplificadoras y justificatorias de un orden hegemónico, plantea nuevos desafíos en el mundo contemporáneo signado por profundos cambios a nivel social, político y cultural que no se muestran pasibles de recibir una significación unívoca.

Entre quienes han defendido la validez de un paradigma posmoderno para América Latina se encuentra el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez (1958-).[26] En su opinión, la filosofía posmoderna constituye un discurso representativo del estado de la sociedad y la cultura actuales, diferente de la situación en que se desarrollaron las propuestas teóricas del pensamiento liberacionista; pero aclara que no tiene que ser identificado con la racionalidad sistémica y tecnocrática que representa la ideología neoliberal. Si bien pueden considerarse pertinentes algunas críticas efectuadas a la apelación a relatos omnicomprensivos o teleológicos, esquemas binarios o categorías abstractas, no siempre resulta legítima la interpretación que se ofrece de los anteriores aportes del latinoamericanismo filosófico, ni tampoco se establecen suficientes precisiones conceptuales y matices diferenciadores

especializadas, donde se aborda una serie diversa de aspectos relativos a autores latinoamericanos, periodos y corrientes de ideas, expresiones culturales y temáticas particulares. Únicamente se señalan algunos títulos indicativos que ofrecen panoramas globales del pensamiento latinoamericano: Demenchonok, E., 1990; Devés, E., 2000, 2003, 2004; Beorlegui, C., 2004. Una iniciativa intelectual conjunta se ha plasmado en los congresos y publicaciones que vienen realizándose en el denominado Corredor de las Ideas del Cono Sur (Sidekum, A., 2000).

[25] Entre la bibliografía sobre este tema, véase Rico, A., 2000, 2005; Cerutti Guldberg, H., 1999; Villoro, L., 1998; Gómez, R., 2004; Serrano Caldera, A., 2007.

[26] Castro-Gómez, S., 1996. Las postulaciones en torno a las teorías poscoloniales del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, conformado en su mayoría por latinos que se desempeñan en la academia norteamericana, se presentan en Castro Gómez, S., 1998.

entre las posiciones de intelectuales asociados a lo que se caracteriza como la tendencia homogeneizante del orden discursivo moderno. Por otra parte, se hace necesario revisar los alcances y potencial emancipatorio que contiene la atención a las diferencias y particularidades, sin hacer referencia a criterios universalizables en el marco global actual, tal como se encuentra rechazada esta última opción desde una óptica posmoderna. En todo caso, los cambios experimentados no se limitan a los efectos culturales que traen aparejados los medios masivos de comunicación y las tecnologías de la información, sino también a factores económicos, políticos y militares que conducen a la concentración del poder y el crecimiento de las relaciones asimétricas de las élites locales y transnacionales respecto a los sectores más desfavorecidos del proceso excluyente de la globalización.

Otra línea de trabajo que recibe hoy un fuerte impulso se da en relación con los sujetos incluidos desde nuevos enfoques aportados por la filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas. La revisión de las omisiones en que ha incurrido la versión oficial de nuestra historia conduce a incorporar y valorar las concepciones pasadas y presentes de las culturas indígenas.[27] Igualmente, otra vertiente que recibe una mayor consideración proviene de la cultura afroamericana, que cuenta también con una presencia considerable en distintas regiones del continente (véase Martínez Montiel, L.M., 1995; Picotti, D., 1998). De alguna manera se pone el acento en las diferencias que atraviesan las sociedades de América Latina pero que, bien entendidas, no se reducen sólo al plano cultural, sino que remiten además a los procesos históricos a partir de los cuales se han establecido prejuicios ideológicos que han marginado e invisibilizado a amplios sectores de nuestras poblaciones.

En este sentido, se ha propuesto la pertinencia de la perspectiva ofrecida por la filosofía intercultural para el caso latinoamericano. Uno de los autores que introduce y sostiene teóricamente el enfoque intercultural en filosofía es Raúl Fornet-Betancourt (1946-), quien ha coordinado, además, una serie de encuentros y publicaciones en los que se promueve y debate esta nueva orientación que deriva de la filosofía de la liberación.[28] Su planteamiento parte de la contextualidad y la historicidad que corresponde a todo tipo de saber, remitiendo así al pensamiento filosófico a su enraizamiento en una cultura determinada. La construcción de la verdad filosófica se entiende como el resultado del diálogo entre culturas, como un proceso "polifónico" en el que convergen diversas voces o racionalidades filosóficas. Frente a una práctica institucionalizada de la filosofía que privilegia la tradición occidental, con un sesgo eurocéntrico, propone Fornet-Betancourt el reconocimiento de la situacionalidad histórica y cultural de toda expresión filosófica. En particular, considera válida la perspectiva intercultural e interdisciplinar en América Latina a partir de la pluralidad de culturas y racionalidades que coexisten, en las que se hace necesaria la apertura al otro, a la interpelación de las voces indígenas o afroamericanas que han sido relegadas desde un discurso filosófico tradicional. Igualmente se ha planteado desde los supuestos de la interculturalidad la revisión crítica de la historiografía de las ideas, que apunta a rescatar esas tradiciones que han sido marginadas o no suficientemente atendidas en sus modalidades específicas.

Las propuestas esbozadas desde la filosofía intercultural constituyen un modelo alternativo que se encuentra actualmente en desarrollo teórico y con una incidencia creciente en prácticas sociales, como sucede, por ejemplo, en los campos educativo y ético (Salas Astraín, R., 2003). Puede observarse, además, que cuenta con antecedentes en las formas de resistencia y memoria asumida por los pueblos originarios mismos que reclaman, entre otras cosas, el derecho a enunciar su propia palabra.

Por otro lado, adquieren una presencia creciente los estudios encarados desde el enfoque que aporta la teoría feminista. En este sentido, una serie de trabajos recientes han abierto un campo de reflexión que viene a poner de relieve las figuras destacadas de mujeres intelectuales y militantes, prácticas políticas y movimientos reivindicativos, momentos relevantes y periodizaciones acerca del desarrollo del feminismo en América Latina. La perspectiva de género, junto con los condicionamientos de clase, etnia

[27] Algunos estudios recientes que abordan el pensamiento filosófico indígena: Estermann, J., 1998; Lenkersdorf, C., 2002.

[28] Entre los trabajos de Raúl Fornet-Betancourt véanse: 2001b, 2003 y, como editor, 2004.

e ideológicos que se encuentran entramados en la vida cotidiana de las mujeres, constituyen el núcleo reflexivo para una crítica filosófica asumida en clave feminista. De allí también la necesidad expresa de promover una reconstrucción de la historia de las ideas que recupere la memoria y contribuya al reconocimiento de la mujer en la constitución de su sujetividad frente a las diversas formas de imposición de la ideología patriarcal (Bohórquez, C., 2001, pp. 66-99; Ungo Montenegro, U.A., 2002; Gargallo, F., 2004).

En definitiva, las tendencias mencionadas son algunas de las principales direcciones recientes que se proponen en torno a la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Retomando la orientación general que se desprende de este movimiento filosófico e historiográfico, que hemos recorrido de modo sintético en sus etapas y planteamientos más significativos sin entrar a un tratamiento de algunas cuestiones metodológicas puntuales, podemos decir que en los debates teóricos que se presentan en su desarrollo se han ido clarificando la naturaleza y el sentido de lo que se entiende por pensamiento latinoamericano. En las circunstancias actuales ya no se discute acerca de su existencia o no, ya que de hecho es posible constatar las manifestaciones relevantes que se vienen ofreciendo en los distintos planteamientos contemporáneos, que permiten también revisar desde nuevos marcos categoriales la trayectoria histórica anterior. Asimismo, la reconsideración de los alcances que asume la actividad filosófica desde el contexto particular de América Latina ha permitido avanzar en la enunciación de los problemas y los enfoques que son específicamente tratados por la misma. Lo anterior no excluye la posibilidad de referirse a aspectos que sean susceptibles de universalizarse, pero esto implica que se hace desde conceptualizaciones que son efectuadas en una situación concreta, para extenderse a un ámbito de mayor comprensión. Como ejemplo podría observarse que en el mundo contemporáneo un fenómeno local no puede entenderse adecuadamente sin hacer referencia a lo global, lo cual ha sido un horizonte de reflexión que el latinoamericanismo filosófico ha explorado en la medida en que frecuentemente se ha remitido y comparado con la tradición filosófica occidental. Al mismo tiempo ha entrado definitivamente hoy en crisis la idea de un paradigma único, asociado a una visión cultural eurocéntrica que había funcionado como parámetro para delimitar el significado y las características de la filosofía latinoamericana. Por este motivo, es posible una producción filosófica que no desconoce su lugar de enunciación situado en un contexto histórico y cultural propio, para realizar desde allí un aporte en la configuración de criterios de validez universal.

Entre las notas que distinguen nuestro pensamiento, habría que mencionar el sentido humanista, que adquiere una enunciación singular en las ideas de los autores latinoamericanos, tal como se desprende de su reconstrucción historiográfica. Aun cuando los momentos y expresiones que presenta dicho humanismo se encuentren vinculados a una vertiente universal, no reflejan meramente una perspectiva abstracta, en tanto que el mismo ha representado y representa una aspiración colectiva de sujetos sociales y políticos que tienden al reconocimiento de su dignidad. Desde este punto de vista puede entenderse también que la filosofía en América Latina adquiera en reiteradas ocasiones un carácter programático, esto es, se relaciona con un programa que está orientado por un proceso emergente e inacabado de emancipación y un proyecto de unidad que contempla la diversidad cultural existente en nuestras sociedades. De allí también que el problema de la identidad constituya uno de sus tópicos, que lejos de posturas esencialistas o que tienden a la homogeneización, se plantea en el presente ante el desafío de la integración sociocultural y entre sus respectivas naciones como un asunto todavía vigente y renovado en su tratamiento conceptual. En este sentido, si entendemos que el pensamiento latinoamericano recibe su razón de ser en la medida que se refiere a la realidad histórica y social del continente, a la vez ésta se reconoce en la construcción del mundo cultural por parte de sujetos que le dan sentido a esa entidad que va a ir delimitándose históricamente como América Latina. De la radical historicidad que es constitutiva de la filosofía latinoamericana se concluye que, además del impulso crítico que recibe de la historia de las ideas, se manifieste como un proyecto abierto a una permanente actualización.

BIBLIOGRAFÍA: Acosta, Y., 2005; Alberdi, J.B., 1900; Ardao, A., 1963, 1987; Arpini, A., 2003; Beorlegui, C., 2004; Biagini, H., 1989, 1992, 2000c,

2004; Bohórquez, C., 2001; Castro Gómez, S., 1996, 1998; Cerutti Guldberg, H., 1983, 1989, 1988-1989, 1997, 1997b, 1999, 2000, 2003; Devés, E., 2000; Dussel, E., 1973b, 1976, 1977b, 1982, 1992c, 1998, 2001, 2007; Estermann, J., 1998; Fornet-Betancourt, R., 2001, 2003, 2004; Gaos, J., 1944, 1945, 1980; Gómez, R.J., 2004; Gargallo, F., 2004; Guadarrama, P., 1995b, 1998, 1998b, 2001b; Jalif de Bertranou, C.A., 2001; Lenkersdorf, C., 2002; Martínez Montiel, L.M., 1995; Miró Quesada, F., 1974, 1981; Montiel, E., 2000; Picotti, D., 1998; Rico, A., 2000; Rivara de Tuesta, M.L., 2000, 2000b, 2000c; Roig, A.A., 1976, 1977, 1981, 1981b, 1982, 1984c, 1987, 1991b, 1992, 1994, 2001, 2002; Romero, F., 1952b, 1953; Rovira, M. del C., 1997; Salas Astraín, R., 2003, 2005; Salazar Bondy, A., 1968; Schutte, O., 1987, 1993; Serrano Caldera, A., 2007; Sidekum, A., 2000; Sobrevilla, D., 1996; Soler, R., 1959, 1976, 1980; Ubieta, E., 1993; Ungo Montenegro, U., 2000; Villoro, L., 1998; VV.AA., 1976, 1979, 1984, 1991, 1993b, 1995b, 2000; Zea, L., 1953, 1957, 1965, 1975, 1976b, 1978, 1986b, 1987, 1998.

8. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

N.L. Solís Bello Ortiz, J. Zúñiga, M.S. Galindo y M.A. González Melchor

ORIGEN DEL MOVIMIENTO

La filosofía de la liberación latinoamericana es un *movimiento* filosófico y, como todo movimiento, surge en una coyuntura histórico-mundial de la que los mismos actores frecuentemente no tienen clara autoconciencia. Como la fenomenología con Husserl o el existencialismo con Sartre, la filosofía de la liberación es fruto de una generación, tiene como núcleo a algunos filósofos cuya referencia es inevitable, aunque se constituyeron corrientes o estilos diferentes en su interior. Con los años los actores que siguen produciendo filosofía de la liberación se han ido decantando y el panorama es más claro. El acontecimiento fundador debe situarse a finales de la década de los sesenta, en una situación de crisis filosófica, cultural, política y económica de contornos explosivos, que parte de la experiencia del '68 (en París, en Berkeley, en Tlatelolco en México o en el Cordobazo de Argentina). De cierta manera la filosofía de la liberación es una herencia filosófica del '68.

Globalmente es el surgimiento en la periferia de un pensamiento crítico que se desarrollará hasta el presente. Se trata de la toma de conciencia de la realidad en el mundo periférico, en el horizonte de los países que fueron colonias de Europa, donde las ciencias en general, y las ciencias sociales y la filosofía en particular, tuvieron igualmente un carácter colonial, de repetición del horizonte categorial y metódico de las ciencias metropolitanas. Se trataba de una *ruptura epistemológica* de mucho mayor alcance que el imaginado por L. Althusser al exponer el tema —era una ruptura con Althusser mismo, por otra parte. Esta toma de conciencia se fue dando en toda la periferia: en Asia, en África y en América Latina —en esta última *antes* que en las restantes regiones nombradas y dentro de un discurso estrictamente filosófico, y aún antes del movimiento posmoderno, cuyo origen puede ser situado solamente desde 1979, con la obra de Lyotard.

Así, en India, en la década de los setenta (1973, aproximadamente), Ranajit Guha, un historiador marxista que se inspira en M. Foucault, comienza a interpretar la historia de su continente con nuevas categorías. Con el tiempo se denominará Subaltern Studies el grupo formado en torno a él (véase Spivak, G., 1989). Se trata entonces de una crítica epistemológica ante el monopolio hermenéutico de Unidos y Europa respecto de la ciencia histórica. De la misma manera, en África, un Poulin Hountondji escribe su obra *Critique de l'éthnophilosophie* en 1977 (Hountondji, 1977b), en la que muestra que la interpretación de P. Tempel (Tempel, P., 1949) sobre el material etnológico bantú no era una filosofía propiamente *africana*, sino estrictamente europea en cuanto a las preguntas y respuestas filosóficas. Se necesitaba una nueva visión desde la periferia africana, para poder expresar una "filosofía bantú". Por su parte, Edward Said, el pensador árabe-palestino, emprenderá una tarea descolonizadora fundamental —desde la literatura francesa primero y desde la anglosajona después— en su obra de 1978 *Orientalism. Western conceptions of the Orient* (Said, E., 1990). Obsérvese que las fechas son posteriores al surgimiento de la filosofía de la liberación, que comienza formalmente a finales de 1969 y se hace presente ante la comunidad filosófica con la ponencia de E. Dussel "Metafísica del sujeto y liberación" en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, Argentina, en 1971 (véase Dussel, E., 1971).

La filosofía de la liberación es entonces el primer movimiento filosófico que comienza la

descolonización epistemológica de la filosofía misma, desde la *periferia* mundial, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano situado en el *centro* del sistema-mundo. En el momento de su nacimiento, ni sus creadores ni sus críticos tuvieron conciencia de este significado mundial, que cobra más sentido, que nunca al inicio del siglo XXI (véase Dussel, E., 2008b).

ANTECEDENTES

La filosofía de la liberación en el caldo de cultivo de la tradición de los estudios historiográficos de la llamada filosofía latinoamericana. Puede interpretarse como una corriente que cobra autonomía allá por 1969, por razones que explicaremos resumidamente.

El grupo generacional de 1950-1960 (véase Beorlegui, C., 2004, *El pensamiento filosófico latinoamericano*, pp. 557 ss.)[1] comenzó a estudiar la historia del continente y a los filósofos latinoamericanos una vez terminada la segunda guerra mundial. Leopoldo Zea, en México; Arturo Ardao, en Uruguay; Francisco Romero, en Argentina, etc. —tema tratado en la contribución anterior de D. Ramaglia—, presentaron la primera visión de la historia de la filosofía por países, y comenzaron a efectuar una interpretación de conjunto, lo que supuso aglutinar la inmensa obra realizada por la filosofía de numerosísimos autores, desconocida antes en su significación latinoamericana. Todo esto culminó en la necesidad de hacer un balance, al final de la década de los sesenta, del logro alcanzado en veinte años de trabajo. Se imponía hacer la interpretación del material encontrado y expuesto y, acto seguido, la exigencia de descubrir un *sentido*. De todas maneras se hacía evidente que el carácter general de la filosofía latinoamericana desde la invasión europea de 1492 tuvo siempre una fisonomía colonial, aunque inevitablemente con un rostro propio. Filósofos autóctonos aplicaban lo aprendido en el centro metropolitano (Europa y después Estados Unidos) a las situaciones correspondientes de la realidad de América Latina. Había una actitud ambigua. Por una parte, casi todos los miembros de esa generación se sentían parte de la cultura occidental (miembros de la comunidad filosófica criolla de la *ciudad letrada*), pero, por otra parte, reclamaban el derecho a la autonomía y a la originalidad. Esta generación hizo posible el surgimiento de la filosofía de la liberación.

Quizá la culminación de ese proceso fue la polémica entre los miembros del grupo mismo (que conocían la historia de la filosofía latinoamericana, no como los que la criticaban ignorándola) sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana *original* y *auténtica*. La pregunta la lanzó Augusto Salazar Bondy con su obrita publicada en 1968: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Salazar Bondy, A., 1968), a la que L. Zea responde, en 1969, con *La filosofía como filosofía sin más* (Zea, L., 1975).[2] La polémica es ciertamente el *antecedente* inmediato filosófico latinoamericano del origen de la filosofía de la liberación. Cabe destacar que L. Zea muestra con razón que los filósofos que pensaron en América Latina eran —inevitablemente en tanto que pensaban lo propio— filósofos auténticos y originales. Sin embargo, lo hacían con un cierto estilo colonial, en el sentido de que se inspiraban y usaban a los filósofos europeos o norteamericanos como la autoridad que justificaba sus conclusiones. Salazar Bondy, en cambio, se situaba desde el contexto sociopolítico y económico de la cultura latinoamericana. En la medida en que fuéramos *coloniales* o *dependientes* desde un punto de vista cultural, económico y político, lo seríamos igualmente en el nivel epistemológico, y por ello no podíamos pensar auténticamente, porque la realidad misma pensada no era genuina en tanto que estaba negativamente determinada como dominada. Pero, además, tampoco había alcanzado una independencia filosófica suficiente para pensar no como comentaristas o como los que *aplicaban* filosofías del centro en la periferia, sino como quienes comenzaban a pensar metódicamente y de manera autónoma desde su propia realidad sociohistórica.

[1] Remitimos a la excelente descripción de todo este tema en la obra nombrada, pp. 557-895, para un estudio más detallado donde se trata esta generación, la de la filosofía de la liberación, y de sus posteriores derivaciones y debates.

[2] Véanse sobre la polémica los dos artículos de E. Dussel: "El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana" —sobre la posición de L. Zea respecto a A. Salazar Bondy—, y "Augusto Salazar Bondy y el origen de la filosofía de la liberación" (Dussel, E., 2007c, pp. 56-79).

L. Zea es un representante de la tradición filosófica latinoamericana con autoconciencia de su historia. Salazar Bondy tiene además la clara conciencia de la *negatividad* de la filosofía latinoamericana en el horizonte de una "cultura dominada". La filosofía de la liberación podía surgir a partir de ambos *presupuestos* (pero no era todavía ninguno de ellos en sentido estricto): a] Asumiendo como propia la historia de la filosofía latinoamericana; b] Más allá de la *negatividad* conocida, y c] Comenzar a pensar *positiva* y filosóficamente, no sólo la dominación y sus efectos como punto de partida, sino la realidad del proceso de la liberación posible, lo que exigía nuevo método y categorías filosóficas. El tema era así la *positividad* misma del proceso de liberación, que era pensado por primera vez desde una filosofía que iba descolonizándose incluso en la reflexión crítica misma y desde la periferia poscolonial —que con la revolución cubana comenzaba igualmente a dar signos de un despertar histórico creciente, cuyo desarrollo *positivo* no se presentaría sino hasta el siglo XXI, gracias a otros procesos políticos e históricos recientes. La larga senda hacia la segunda emancipación latinoamericana (meta en el largo plazo de la filosofía de la liberación), cuyos peldaños son las revoluciones contemporáneas: la cubana (1959), a la que le seguirá la revolución democrática socialista de Allende (1970), y posteriormente continuará con la revolución sandinista de 1979, la zapatista de 1994, la bolivariana de 1999, la boliviana en 2006, la paraguaya de 2008, y otras tantas movilizaciones populares, que serán hitos que la filosofía de la liberación tendrá como referencia e inspiración, y con los que se comprometerá en una militante reflexión estrictamente filosófica.

Mientras tanto, se habían dado muchos factores que permitieron el surgimiento del nuevo movimiento filosófico. En primer lugar, *epistemológicamene*, el enunciado de nuevas interpretaciones socioeconómicas posteriores a la etapa de los gobiernos nacionalistas (desde 1930 hasta 1954, fecha esta última que indica el comienzo de la intervención norteamericana en América Latina, con el golpe de estado de Castillo Armas contra Jacobo Arbenz). La CEPAL de la época, bajo la dirección de Raúl Prebisch,[3] ayudaba en la tarea interpretativa novedosa de la economía. En una reunión en Buenos Aires entre sociólogos, economistas y filósofos (entre ellos E. Dussel), gracias a las obras de O. Fals Borda (*sociología de la liberación*) y de Camilo Torres en sociología; de la *Pedagogía del oprimido* (1968) de Paulo Freire, se debatió sobre la importancia de la dialéctica "dependencia-liberación".[4] Surgió así la primera idea de una ética, de una filosofía práctica de la liberación más allá del mero comentario de los filósofos europeos. Había que superar la ontología hegeliana y heideggeriana. Pero, ¿cómo podía hacerse?

En efecto, filosóficamente en ese momento la fenomenología en su vertiente husserliana o heideggeriana tenía en Argentina una cierta hegemonía. Esta tradición —que en esto fue un factor positivo— permitió efectuar una primera recepción de las tesis de la Escuela de Frankfurt (por medio de Osvaldo Ardiles, H. Assmann y otros). Los acontecimientos del '68 popularizaron la obra de H. Marcuse, que sugirió ya el concepto de "liberación". *El hombre unidimensional* (Marcuse, H., 1968)[5] politizó la ontología y permitió acercarse a la realidad que vivía el pueblo bajo la dictadura (tan semejante por otra parte a la opresión vivida bajo el nazismo por los filósofos alemanes nombrados). Por ello, la palabra "liberación" cobraba sentido filosófico y político, ya que principalmente venía propuesta por el uso en todos los movimientos de liberación nacional que habían sido organizados en el África y el Asia de la posguerra. La obra de 1961 de F. Fanon, *Los condenados de la tierra* (Fanon, F., 2001), junto con el famoso prólogo de J.J. Sartre, serán lecturas obligatorias del momento:

> La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena [...] Desde París, Londres, Amsterdam no-

[3] Véase Prebisch, R., 1964, *Nueva política comercial para el desarrollo*.

[4] Las obras *Dependencia y desarrollo en América Latina* (Cardoso, F.H: y Faleto, E., 1958) y *La dependencia político-económica de América Latina* (Jaguaribe, H. y otros, 1970) ,escritas por Cardoso, Faleto, Jaguaribe, Ferrer, Wionczek y Dos Santos fueron un verdadero *manifiesto*. Del último nombrado, especialmente su trabajo "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina" (pp. 147-187), y su reciente confirmación sobre la teoría de la dependencia en Dos Santos, Th., 2002.

[5] Véase de H. Marcuse, "Liberación respecto a la sociedad opulenta", en la obra colectiva de David Cooper, 1969, *La dialéctica de la liberación*, pp. 183-201.

sotros lanzábamos palabras: *¡Partenón! ¡Fraternidad!*, y en alguna parte, en África, en Asia, otros labios se abrían: *¡…tenón! ¡… nidad!* Era la Edad de Oro.[6]

Otro antecedente consistía en el *boom* de la literatura latinoamericana, cuyo espíritu general lo animaba de crítica al colonialismo europeo o norteamericano, y la afirmación de lo latinoamericano como retorno a los orígenes. Era el caso de Alejo Carpentier, con sus *Pasos perdidos*, pero sobre todo Gabriel García Márquez, con el éxodo de una comunidad arrinconada ante el poder petrolero extranjero de *Cien años de soledad*.

En el horizonte mundial, la cultura de América Latina estaba dando muestras de su creatividad: la teoría de la dependencia, que transformaba las bases de muchas interpretaciones económicas y sociológicas del desarrollo; la teología de la liberación, que significaba la reinterpretación del cristianismo desde la praxis popular y en diálogo con el marxismo, semejante a la acuñada por la reforma protestante del siglo XVI; la creatividad literaria sin igual. En realidad, lo que se estaba dando, exactamente, era el complimiento de la condición que exigía Salazar Bondy para que hubiera una filosofía latinoamericana auténtica: que el pueblo, que la cultura, que América Latina dejara de ser dependiente, dominada, y ante todo, por su propia actitud intersubjetiva ante la existencia. Un pueblo comenzaba a ponerse de pie: una filosofía latinoamericana *crítica* era posible.

ETAPA ORIGINARIA DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN (1969-1973)

El origen formal debe fijarse a finales de la década de los sesenta, en 1969 más exactamente, cuando surgió la idea de desarrollar una filosofía con las mismas preguntas metodológicas desde las cuales se desarrolló la teoría de la dependencia. Esto produjo con el tiempo que un grupo de jóvenes filósofos de diversas universidades argentinas, articulados en los movimientos populares y teniendo igualmente experiencia de lo que acontecía en otros países latinoamericanos, se reunieran periódicamente. Sus encuentros en calidad de grupo generacional tenían por motivación el mutuo conocimiento de los participantes y el debate filosófico, y se realizaron en el poblado de Santa Rosa de Calamuchita de las sierras cordobesas. En la I Semana Académica de la Universidad del Salvador (Buenos Aires, agosto de 1970, que trató el "pensamiento argentino" en clave crítica, *latinoamericana* y antieurocéntrica), se comenzó a bosquejar la agenda.

Todos estos acontecimientos se vieron acrecentados por la repercusión que tuvo el I Congreso Nacional Argentino de Filosofía (marzo de 1971) donde se presentaron ponencias de los miembros del grupo original. Entre ellas, se expuso:

> ¿Es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido aun cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, *desde dentro* de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora.[7]

En la II Semana Académica (agosto de 1971) se trató ya explícitamente, como temática general, la "liberación latinoamericana",[8] donde J.C. Scannone expuso tres tipos de proyectos socioeconómicos (el liberal, el desarrollista de eficientismo tecnocrático, y el de la mera subversión, que invierte los términos sin transformaciones ontológicas) que debían ser superados por nuevas "líneas ontológicas de la mediación liberadora" (Scannone, J.C., 1972, p. 119), concluyendo que "recién por la praxis liberadora irá surgiendo *del pueblo mismo latinoamericano* el auténtico proyecto nacional que dé cabida a su novedad".

Hugo Assmann insistió en la necesidad de clarificar el lenguaje de liberación, para librarlo, dentro de un análisis marxista renovado, de cargas ideológicas que se mezclaban en sus narrativas.

---

[6] Fanon, F., 1961, p. 7.

[7] Dussel, E., 1994, "Metafísica del sujeto y liberación", p. 319 (ponencia presentada en el I Congreso y publicada en *Temas de filosofía contemporánea,* Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32).

[8] Véase *Stromata* (Buenos Aires) (1972), año XXVIII, núms. 1 y 2, con ponencias de H. Borrat, E. Dussel, J.C. Scannone, H. Assmann, y un interesante debate final (pp. 181-193).

Enrique Dussel presentó en “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana” el proyecto que venía desarrollando y que le ocupará al menos hasta 1977. Desde una crítica a la modernidad como crítica a la ontología (desde Aristóteles, hasta Hegel o Heidegger), se plantea el problema de la alteridad (en clave levinasiana modificada), y desde allí toda la temática de la liberación erótica o de género (varón-mujer), pedagógica (padres-hijos, estado-cultura popular), política (desde el pueblo, pero antipopulista) y antifetichista (que es una anticipación de los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*,[9] incluyendo la *Filosofía de la liberación* escrita en 1976, ya en México).

Es interesante indicar que en el debate Mario Casalla explicó “que a los pensadores de frontera, entre los cuales se encuentra Marx, no se les podría involucrar sin más en la lógica de la totalidad” (*Stromata*, 1972, 1/2, p. 96).

Mientras tanto en El Escorial, ante más de 400 profesores europeos, se había presentado el pensamiento de liberación latinoamericano, con la presencia, nuevamente, entre otros, de H. Assmann, J.C. Scannone y E. Dussel. La temática había cruzado el Atlántico.

Por otra parte, las semanas académicas argentinas irán creciendo hasta hacerse multitudinarias. Fruto de ellas fue el primer libro de conjunto.[10] Dicha publicación contenía en la portada, como fondo, un texto de la página *A manera de manifiesto*, que era la primera declaración de principios del movimiento (redactado eventualmente por E. Dussel), donde se expresaba entre otros aspectos:

> Un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina. No se trata ya de un pensar que parte del *ego*, del *yo conquisto*, *yo pienso* o el yo como *voluntad de poder* europeo imperial (teniéndose en cuenta que Estados Unidos y Rusia son las dos prolongaciones del hombre moderno europeo) […] La *filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad del *otro*, del más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor […] En América Latina, y muy pronto en África y en Asia, la única filosofía posible será la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos, y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de categorías reales que permitirán al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal (*idem*).

Esta temprana obra merecería un comentario más amplio que superaría el espacio de esta corta contribución, pero sería útil porque los diversos participantes de los encuentros abren ya pistas que son todavía vigentes al comienzo del siglo XXI, manifestando una gran madurez en la reflexión conjunta.

O. Ardiles expone “Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en América indoibérica” (*ibid*., pp. 7 ss.), donde, desde un punto de partida indígena contra la visión hegeliana de la historia universal, se refiere a “la estructura de la conciencia colonizada” por la modernidad europea, articulando la reflexión filosófica estricta (aprendida en sus estudios en Alemania), con hechos de la historia y de la filosofía latinoamericana y su literatura (citando entre otros a E. Galeano). Es ya una narrativa filosófica en claro dominio epistemológico descolonizador —introdujo en el grupo la necesidad de estudiar la Escuela de Frankfurt.

El texto de H. Assmann (que acaba de morir en Brasil en 2008), de manera aún más sobresaliente, muestra el estatuto ideológico de la filosofía latinoamericana tradicional y su pretensión de apoliticidad (*ibid*., pp. 27 ss.), y escribe sobre “la tarea de la descolonización de nuestra cultura”:

> En la perspectiva de una filosofía que se quiere latinoamericana, esto significa que la originalidad de los temas latinoamericanos —sea para la filosofía […] sea para cualquier tarea cultural— sólo tiene condiciones de brotar, como actualización práctica de lo originariamente nuestro, allí donde es asumida, en términos políticos, por nuestra lucha de liberación (*ibid*., p. 29).

Assmann insistirá, como ninguno, en que la filosofía surge de una *praxis política* concreta o no puede ser filosofía de la liberación —en visión renovadamente marxista.

---

[9] En noviembre de 1972, en un ciclo de conferencias en Viedma (Patagonia), expondrá el mismo proyecto más ampliado (Dussel, E., 1977b).

[10] *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Ardiles, O. y otros, 1973).

Mario Casalla, en "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea" (*ibid*., pp. 38 ss.), partiendo de una cita de Carlos Astrada, hace una crítica a la filosofía academicista y liberal, que tiene por proyecto una articulación con el pueblo. Escribe que "cuando una comunidad produce su agrupamiento sobre bases multitudinarias que recogen una ancestral *memoria* común y el anhelo de un *destino* también común, nos hallamos en presencia de un *Pueblo* [...] elementos que, organizados comunitariamente, dan forma a una *Nación*" (*ibid*., p. 47). Con referencias a Heidegger (y, sin saberlo quizá, a C. Schmitt), nuestro autor identifica pueblo y nación (con mayúscula y cursiva en el original). Esto abrirá una corriente dentro de la filosofía de la liberación (véase Casalla, M., 1973).[11]

Horacio Cerutti colabora con una investigación sobre la utopía, muy trabajada y con exhaustiva bibliografía, aunque no es una contribución explícitamente de filosofía de la liberación.

Carlos Cullen afirma que "el pueblo descubre que es Nación. Ésta nos parece la afirmación básica que se desprende históricamente de la lucha de liberación de los pueblos" (*ibid*., p. 100), inspirándose en Heidegger y criticando al Hegel de la *Fenomenología del espíritu*. Por otra parte, como "el dominador está dentro de la nación como inteligencia nacional del estado liberal" (p. 102), el pueblo escinde la comunidad en su lucha por devenir nación liberada del estado liberal y del imperio de turno (véanse pp. 102-103).

Julio de Zan, en su "Dialéctica en el centro y en la periferia" (*ibid*., pp. 105 ss.) y desde la problemática de la dialéctica del señor y el esclavo, en debate con L. Althusser, indica que "la dialéctica del centro no resulta utilizable en la periferia [...] Nuestra crítica descubre, desde el polo de la dependencia, una radical inversión del sentido de esa dialéctica" (p. 107). "La pretendida ley dialéctica inmanente, determinada por el propio contenido del proceso, funciona en la periferia como el elemento ideológico encubridor de las concretas fuerzas dominantes que nos oprimen desde el centro" (p. 115). Se trata entonces de introducir en la dialéctica una radical alteridad para gestionar el proceso con autoconciencia de no simplemente continuar en el proceso de la razón europea. De Zan devendrá un especialista crítico de Hegel.

Enrique Dussel expone "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" (*ibid*., pp. 118 ss.), continuando de alguna manera lo indicado por De Zan. Partiendo de la crítica de Schelling, Feuerbach, Kierkegaard y Marx a Hegel desde 1841 (tema que había sido objeto de dos seminarios en Mendoza), y teniendo ya en cuenta a E. Levinas, introduce en el proceso dialéctico una *afirmación* originaria, anterior a la negación primera: el que el esclavo *niegue* su esclavitud (la negación de la negación) es consecuencia de *afirmar* antes el querer ser libre. Esa afirmación, sugerida por P. Ricoeur, es el "momento analéctico" del proceso dialéctico, metódicamente esencial para una filosofía de la liberación, más allá de Hegel y Heidegger.

Aníbal Fornari se ocupa de la educación liberadora como condición de la filosofía latinoamericana:

> Mientras por la praxis política revolucionaria no se cambie la infraestructura socioeconómica, las condiciones teóricas y su respectiva implementación pedagógica, son generalmente formas de conciencia que actúan como *ideología* (*ibid*., p. 138).

Se trata de pensar el pasaje "de la liberación política a la educación" (p. 141), para después pasar "de la educación a la filosofía" (p. 145), para terminar en "la filosofía de la liberación" (p. 152). Es la incorporación de P. Freire y G. Lukács, pasando por Ricoeur, a la filosofía de la liberación. Su estadía de un semestre en Mendoza le permitía usar textos inéditos del movimiento.

Daniel E. Guillot, profesor de filosofía contemporánea en la UNC de Mendoza y que después será expulsado por los grupos de derecha de su universidad, reflexiona sobre "La mala conciencia del filósofo latinoamericano". La filosofía académica imitativa latinoamericana es "la paz en la conciencia" alienada (*ibid*., p. 165), el punto de partida. La mera *negatividad* de la mala conciencia hegeliana no es suficiente. Se trata de la *mala conciencia*

[11] Esta obrita, *Razón y liberación*, que contiene ponencias presentadas en el II Congreso Nacional de 1971, y entregada en 1972 a la editorial Siglo XXI, es una buena muestra (en su temática y bibliografía) de una corriente de la filosofía de la liberación en esa fase inicial.

que crea el descubrimiento de Salazar Bondy de que la filosofía latinoamericana por imitativa es *discontinua* (porque sigue las modas europeas y no su lógica interna), *sinóptica* (porque la moda es nueva pero no propia) y *tardía* (porque debe llegar a América Latina la traducción del producto novedoso europeo ya cumplido). Pero esta mera *negatividad* (la conciencia de no ser auténticos) se torna *crítica* cuando toma conciencia de las causas que la producen. Hasta aquí Salazar Bondy. Pero hay que dar ahora un paso nuevo hacia "la *positividad* de la filosofía latinoamericana", un *más allá* de un "aún no" donde al filosofía "es una actitud de servicio [...] con el que sufre" (p. 170). Guillot es un miembro brillante de la filosofía de la liberación originaria, cuya vocación filosófica fue truncada por la dictadura militar argentina.

Antonio E. Kinen expone el tema "Metafísica e ideología" (*ibid.*, pp. 172 ss.), con bibliografía de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Marcuse y Marx mismo frecuentemente).

Rodolfo Kusch, con su tema "La lógica de la negación para comprender América" (*ibid.*, pp. 178 ss.), intenta encontrar sendas para expresar filosóficamente sus experiencias antropológicas en el Norte argentino y en Bolivia en regiones aymaras, desde una tesis hoy completamente comprensible: "De nada vale sustituir el arado de madera por el de hierro [a los aymaras] o imponerles violentamente la economía del dinero occidental, si no se ha respetado la evolución propia del *ethnos*, su voluntad de ser" (*ibid.*, p. 186). Kusch avanzaba en decenios en el camino de una filosofía de la liberación que intentara partir del "estar-en-el-mundo" indígena, desde su "voluntad de vivir" (p. 184). Es verdad que sus "tanteos" categoriales eran ambiguos, pero la hipótesis de trabajo tiene más actualidad hoy, al comienzo del siglo XXI, que cuando Kusch la expuso en 1973.

La contribución de Arturo Roig, "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías" (*ibid.*, pp. 217 ss.) analiza el desarrollo del "discurso político" en relación con el "discurso filosófico" en América Latina, mostrando que "todo oprimido se siente en cuanto tal, por naturaleza, fuera del sistema [... por ello] las ideologías de los oprimidos y las filosofías de la liberación [en plural por primera vez] se ocupan por eso mismo del futuro, entienden la historia como un proceso permanente de irrupción de lo nuevo" (p. 230). Roig manifiesta así, en el movimiento, la necesidad de explicitar las diversas corrientes —aunque en 1978, en un seminario de los exiliados en México, declarará honestamente que no podía seguir siendo parte del grupo de los filósofos de la liberación.[12]

Juan Carlos Scannone, fundador con E. Dussel de las Semanas Académicas de la Universidad del Salvador (Buenos Aires) y especialista dentro del grupo filosofía de la religión, trata la cuestión de "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje". En esta etapa originaria, y simultáneamente a los acontecimientos indicados, él fue quien informó al grupo del libro de E. Levinas (Levinas, 1961). Lo cierto es que plantea la cuestión del ateísmo, en diálogo con Marx, afirmando desde Levinas (y con Blondel, tema de sus tesis en Innsbruck) que la negación de la negación del hombre supone el ateísmo del ídolo, mientras que la afirmación del "rostro del pobre" es ya un salto a la afirmación posmoderna:[13]

> Notemos de paso que, al caracterizar nuestra coyuntura en forma relativa como un *post* y como una ruptura, estamos confesando que *ya* estamos en camino hacia la liberación y hacia los tiempos nuevos, pero que *todavía* ellos *no* tienen propiamente nombre (*ibid.*, p. 259).

Se trata de una "filosofía de la religión actual y latinoamericana [...] que debe pasar por el triple giro, ruptura [...] que la abre a la abismal radicalidad de la *historia*, de la *praxis* y del *pueblo* (*ibid.*, p. 269).

El libro se cierra con unos "Puntos de referencia de una generación filosófica", en donde se expresan las tres coincidencias básicas del grupo: "La primera [...] querer hacer filosofía latinoamericana [...] La segunda [...] que se

[12] En un número de *Nuestra América* dedicado a la filosofía de la liberación, con plumas tales como las de A. Villegas, M.L. Rivara de Tuesta, E. Montiel, Ofelia Schutte, G. Sauerwald, escribió: "Nuestra posición personal fue la de apoyo al movimiento, pero desde fuera de él" (Roig, A., 1984b, p. 59).

[13] Scannone se refiere constantemente a la situación posmoderna, pero en el sentido nuevo de la filosofía de la liberación, que será hoy, en el comienzo del siglo XXI, denominada de manera distinta: "transmoderna" (para no confundirla con el movimiento posmoderno europeo, que no ha dejado de ser moderno, ni metropolitano ni eurocéntrico).

hace imprescindible la superación de la filosofía de la modernidad […] La tercera coincidencia básica es que el filósofo debe hacerse intérprete de la filosofía *implícita* del pueblo latinoamericano, interpretándola críticamente" (pp. 271-272).

En la IV Semana Académica se trató el tema "Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina",[14] aplicándose al problema cultural las nuevas categorías de la filosofía de la liberación. Atacando directamente el proyecto cultural de D.F. Sarmiento, en su exposición sobre "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", uno de los ponentes dio motivo a un intenso debate en el que intervinieron los invitados de América Latina, en especial Salazar Bondy.[15]

Mientras tanto E. Dussel había comenzado en 1970 sus cursos en la UNC (Mendoza), que se publicarán posteriormente bajo el título de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, que continuó durante cinco años hasta su exilio. Los primeros dos tomos se publicaron en 1973 (Dussel, E., 1973b). También publicó *Método para una filosofía de la liberación* (1974). J.C. Scannone publicaba *Ser y encarnación* (1968) y *Teología de la liberación y praxis popular* (1976). Hugo Assmann y otros miembros del grupo publicarán varias obras desde este momento.

La etapa originaria había concluido.

LA PRESENCIA LATINOAMERICANA DEL MOVIMIENTO

Con posterioridad a la IV Semana Académica se realizó un Simposio de la Filosofía Latinoamericana (en agosto de 1973), con la presencia de L. Zea., A. Salazar Bondy, F. Schwartzmann (de Chile), además de otros notorios filósofos latinoamericanos, lo que permitió que el movimiento iniciara un diálogo latinoamericano. Habiendo surgido del seno de la tradición de la filosofía latinoamericana, ahora volvía sobre ella misma intentando dar *un paso adelante* en la crítica del eurocentrismo y de la dominación. Dicho paso debía darse desde el otro, desde los explotados y excluidos, desde el pueblo latinoamericano de indígenas, afroamericanos, clases obrera, campesina y popular, marginales, feministas, movimientos antirracistas, etc. Pensar una auténtica y original filosofía exigía hacerlo desde "los pobres" (concepto usado por Marx cuando habla de *pauper ante festum*; para él son los miserables que deben vender su cuerpo por un salario a falta de otra mercancía que vender, siendo *condición absoluta* de posibilidad del capital).

La esposa de Salazar Bondy, Helen Orvig, relata este encuentro en la vida del filósofo:

> Cuando fue a Argentina en el mes de agosto del mismo año (1973) […] su encuentro con el ambiente filosófico, político y social de Argentina de aquellos días *fue muy impactante para él*. En primer lugar, en San Miguel, en el seminario sobre la filosofía de la liberación [… fue donde] encontró el medio ideal para una plena comunicación e intercambio intelectual, además del hecho vital de poder *compartir* convicciones y esperanzas. En Buenos Aires —tuve la impresión— fue excelentemente recibido por intelectuales y colegas universitarios (prólogo a Salazar Bondy, A., 1995, p. 13).

Salazar Bondy (véase Beorlegui, C., 2004, pp. 635 ss.) venía transitando por una senda paralela a la filosofía de la liberación desde hacía años. En su libro *Entre Escila y Caribdis* (Salazar Bondy, A., 1985), que reúne trabajos desde 1957 hasta enero de 1973, puede verse la evolución de su filosofía en la línea de un compromiso político creciente de crítica de la negatividad, la injusticia, y la explotación de la masa indígena, campesina y obrera de Perú. Mientras tanto los filósofos en el mundo académico, que había ganado en precisión y profesionalidad (según los criterios europeos), "se despreocupaban de los temas político-sociales como motivo de reflexión filosófica" (*ibid*., p. 58). Hablando de Perú exclama:

> Nuestro pensamiento filosófico, mimético y receptivo, débil y divorciado de la realidad, no es

---

[14] Véase Stromata (1974), año XXX, núms. 1 y 2, con textos de J. Llach, B. Meliá, E. Dussel, etcétera.

[15] *Ibid*., pp. 123 ss. Esta discusión sobre la ciencia y cientificismo, sobre la posibilidad de creación de cultura si el pueblo todavía no se ha liberado, y otros temas, debería todavía estudiarse con cuidado, porque ya supone una actitud positiva ante las diferentes culturas, como punto de partida de la filosofía, pero considerando siempre la determinación negativa inevitable de las culturas coloniales, dominadas (a veces aspecto olvidado en la filosofía intercultural). L. Zea viajó a San Juan (tierra de Sarmiento) para realizar un acto de desagravio al gran pedagogo del siglo XIX —aunque posteriormente cambió su posición.

un producto genuino y vigoroso, sino una forma defectiva del pensar universal (*ibid.*, p. 64).

En enero de 1973, contestando unas preguntas sobre la revolución cubana, indicaba: "Cuando ya el imperalismo se bate en retirada y los pueblos marchan en sentido de su plena liberación, Edward Kennedy se da cuenta de que no se puede navegar contra la corriente de la historia" (*ibid.*, p. 150). No es extraño entonces que en su exposición en la IV Semana, titulada "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", interviniera por primera vez explícitamente en el debate abierto por la filosofía de la liberación, movimiento que tenía en ese momento casi cuatro años de desarrollo, y observara:

No voy a usar la palabra *pueblo* para no confundir [...] Para poder salir de la situación [negativa de subdesarrollo] [...] pienso que puede hacer[se] en tres dimensiones. Primeramente, permitir [...] una crítica que implica el tratar de lograr la máxima conciencia [...] son los instrumentos de la epistemología, de la situación crítica histórico-social [...] Segundo, una dimensión de replanteo de los problemas [...] Y, en tercer lugar, consistiría en ir hacia la reconstrucción de un pensamiento filosófico que fuera resultante de la crítica (*ibid.*, pp. 154, 156-157).

El tercer momento no es ya una *interpretación negativa* (crítica) sino una construcción de teoría para la *transformación* de la realidad. Sólo el tercer momento es filosofía de la liberación. Salazar Bondy creía que todavía había que dar más tiempo a los dos primeros momentos; por ello el proyecto inmediato que se propuso fue todavía una *antropología de la dominación* (libro que escribió hasta con sus últimas fuerzas en su prematura y muy sentida muerte en plena juventud intelectual en 1975). El tercer momento no era su preocupación principal en ese tiempo, aunque no por ello dejaba de indicar que por "esto me parece muy interesante lo que está haciendo gente como Dussel, que están tratando justamente de un replanteamiento de la problemática tradicional [fenomenológica existencial e histórica] con nueva óptica" (*ibid.*, p. 157).

En el magnífico diálogo entre el cacique Hatuey de la Española (¿el mismo Augusto Salazar B., un tanto escéptico ante la dominación imperante?), Diego de Velázquez (la cultura de dominación) y Bartolomé de Las Casas (un teólogo de la liberación) (*ibid.*, pp. 191-264), no se deja todavía ver el discurso de un *filósofo* de la liberación. Las *causas* negativas estructurales deben ser conocidas, pero, para transformar la realidad Salazar Bondy propone sólo una revolución cultural-pedagógica —nombrando a P. Freire—; es decir, entiende que no es suficiente una mera *antropología negativa.* El grupo originario argentino había ya desarrollado una *ética*, porque es el momento en que la filosofía redefine la *praxis como creadora, transformadora*, que de todas maneras partía de la *política*, entendida esta última como *"la filosofía primera"*.

De la misma manera, Leopoldo Zea intervino en el Simposio de la Filosofía Latinoamericana (posterior a la IV Semana Académica; véase Beorlegui, C., 2004, pp. 602 ss.), con una ponencia titulada "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" (Zea, L., 1974, pp. 32-47). Era su primera intervención en el tema de la filosofía de la liberación. Las tesis de fondo que se dejan ver en su meditación son las siguientes: 1] Es necesaria una filosofía de la liberación, pero esto aconteció siempre porque lo mejor de nuestra filosofía desde las guerras de la emancipación fueron filosofías que pensaron procesos de liberación (éste sería el momento *asuntivo* de las filosofías latinoamericanas del pasado en la del presente). Es decir, la filosofía de la liberación no es una *novedad*; 2] No se puede esperar a que nuestra cultura se libere para *después* comenzar el proceso de pensar filosóficamente la liberación (objeción a la posición de Salazar Bondy); 3] La filosofía de la liberación que debe colaborar en la toma de conciencia de la necesidad de la liberación deberá pugnar por la liberación "del hombre", del "hombre sin más", universal, es decir:

Salazar Bondy, Dussel y Fanon y quienes como ellos pugnan por una filosofía de la liberación, hablan del hombre nuevo y de la nueva filosofía de este hombre [...] Pero ¿hablamos los no europeos del mismo hombre nuevo? Pienso que unos y otros hablamos, pura y simplemente, del hombre [...] Y en este sentido toda la filosofía [...] ha sido una filosofía de la liberación (Zea, L., 1974, p. 42).

Como puede observarse, y en referencia crítica ante el grupo originario de la filosofía

de la liberación o de A. Salazar Bondy, Zea hace una doble generalización (y en referencia al primero y al tercer aspecto anotado arriba): en primer lugar, las liberaciones del pasado son iguales a la liberación presente; en segundo lugar, los proyectos de liberación de todas las liberaciones, aún del presente y en otras latitudes, son igualmente idénticos: la liberación del ser humano. La objeción de la filosofía de la liberación ante este pasaje a la universalidad sin detenerse en las mediaciones consistiría en la necesidad de poder analizar con clara conciencia las *causas* concretas y diferenciales históricas de la *particularidad* de "esta" liberación (distinta de todas las anteriores); y, desde ese diagnóstico *negativo*, formular la *particularidad* de "este" proyecto de liberación (igualmente distinto a todos los demás), con el que le toca articularse a la filosofía de la liberación de la tercera parte del siglo XX en adelante. En ambos casos, L. Zea pasa sin mediaciones del caso *concreto* a la *universalidad*, no reparando en las *diferencias* de cada negatividad (dominaciones sociohistóricas, culturales y económicas *concretas* muy *distintas*), ni en lo que define igualmente la especificidad histórico-concreta de la liberación *latinoamericana* en el proceso de la segunda emancipación de descolonización actual.[16]

Esto también se deja ver en la creación de los instrumentos metodológicos y categoriales de la *nueva* filosofía. Para Zea la filosofía moderna es la filosofía universal; R. Descartes es un momento liberador (lo que es adecuado partiendo desde la cultura feudal y de la primera modernidad temprana hispana), pero es el fundamento ontológico de la dominación moderna y colonial, de la que debemos descolonizarnos. Se piensa que con los instrumentos de la Ilustración podríamos realizar la tarea descolonizadora, no advirtiendo la necesidad de deconstruir radicalmente la filosofía moderna europeo-norteamericana hasta el presente (aprendiendo todo lo que pueda aprenderse), y construyendo, cuando la temática lo exija, y porque es distinta, *un nuevo marco metódico y categorial* adecuado para pensar la praxis de liberación descolonizadora ante el capitalismo tardío del "centro". Es una tarea filosófica completamente *nueva, original*.

L. Zea piensa que la filosofía de la liberación es un momento más de la tradición de la filosofía latinoamericana. J.C. Scannone, en el diálogo que se suscitó después de la exposición, hablaba en cambio de "ruptura", cuando expresaba que se trata "de una *ruptura* […] creo que se trata de la *ruptura* que se da en la historia cuando acaba una civilización, en nuestro caso, la así llamada *occidental y cristiana*; reconocer la ruptura no excluye la reinterpretación, el retomar esa tradición cultural desde un *nuevo* comienzo" (en Salazar Bondy, A., 1995, p. 170).

Francisco Miró Quesada indica que tanto Zea como Abelardo Villegas tuvieron una evolución en su pensamiento desde ese momento:

> Partiendo del análisis de la situación histórica latinoamericana y de la manera como esta situación incide en, y es afectada por, la historia de las ideas, necesariamente tiene que desembocar en una filosofía de la liberación (Miró Quesada, F., 1981, p. 209).

Después de este imposio de la IV Semana Académica, con más de 800 entusiastas participantes, la situación argentina recrudeció aumentado la represión política (véase Dussel, 1994, pp. 71 ss.). El 20 de junio la juventud había padecido la matanza de Ezeiza, en el momento del regreso de Perón a Argentina (hubo más de 400 muertos; ¡un nuevo Tlatelolco!). Dos meses después de la IV Semana, junto a muchas otras acciones terroristas del peronismo de derecha, el 2 de octubre de 1973, el domicilio de E. Dussel fue objeto de un atentado con bomba (acción organizada por comandos de derecha peronista[17]).

---

[16] Es interesante que Salazar Bondy, como J. Martí y muchos otros (y con ellos los filósofos de la liberación), juzgue la "primera emancipación" (de 1810, por dar una fecha de conjunto) como un fracaso, y nos proponga una "segunda emancipación": "¿Por qué se perdió la independencia? Ella es el punto de partida del pensamiento y la obra de la segunda independencia" (Salazar Bondy, A., 1985, p. 51).

[17] El panfleto puesto junto a la bomba estaba firmado por un "Comando Rucci", nombre del dirigente metalúrgico asesinado por los Montoneros (véase el contexto de estos hechos en Dussel, 2007, párr. 11.3, pp. 477 ss.), que después colaborarán con la dictadura militar desde 1976. La clase de filosofía dictada el mismo día de la bomba se encuentra en Dussel, E., 1977e, "La función práctico-política de la filosofía", pp. 139-149, donde se comenta, aplicada al caso, la *Apología* de Sócrates de Platón.

Sin embargo, en medio de una lucha política sin igual, se publicaron gran cantidad de obras del movimiento, entre ellas la quinta entrega de la revista *Mundo Nuevo* (1974), que tuvo por tema "El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana", con trabajos de los filósofos como O. Ardiles, Hugo Assmann, M. Casalla, H. Cerutti, C. Cullen, J. de Zan, E. Dussel, A. Fornari, E. Guillot, Kusch, A. Roig y J.C. Scannone.

Poco después se produjo *El exilio de la razón*, así podría llamarse la etapa posterior expresada en un libro trágico de Osvaldo Ardiles. En efecto, el ambiente, como ante una tormenta tropical, iba ennegreciendo el horizonte político argentino. Desde mediados de 1975 comienza el *exilio de los filósofos de la liberación* debido al aumento de la represión bajo el gobierno del peronismo de derecha, que presionaba a las universidades para eliminar a la "izquierda".[18] Se originó así la expulsión de la mayoría de los filósofos de la liberación de sus departamentos de filosofía (quizás el primer proceso de tal envergadura en toda la historia de la filosofía continental) que partieron al exilio "interior" (sufriendo la persecución dentro del país) o "exterior" (como en el caso de la Escuela de Frankfurt desde 1933 bajo el nazismo). Hubo ejemplos de secuestro, de tortura y hasta de asesinato (como en el caso del filósofo mendocino Mauricio A. López). Se manifestaba en los hechos el sentido de la *nueva* filosofía. Unos partieron a Venezuela, como Víctor Martín; otros a México, como es el caso de O. Ardiles, Alberto Parisí y E. Dussel, o a Canadá (Carlos Bazán), Ecuador (Horacio Cerutti y Arturo Roig), Brasil (Aníbal Fornari) y a otros muchos países. Bajo la dictadura instaurada en marzo de 1976, los "exiliados del interior" debieron guardar silencio hasta 1983, al menos en Argentina. Esto llevó a algunos hasta a hablar de un *nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana.*[19]

CRECIMIENTO DEL MOVIMIENTO

El exilio dio la oportunidad de la expansión latinoamericana del movimiento. Se organizó el I Coloquio Nacional de Filosofía en la ciudad de Morelia (México), en agosto de 1975. Hubo ponencias y discusiones en torno a la filosofía de la liberación, en especial en el panel sobre *filosofía latinoamericana*, con la presencia de los que firmarán la llamada "Declaración de Morelia": E. Dussel, A. Villegas, A. Roig, L. Zea y F. Miró Quesada. El grupo declaró que "la realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado o intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como *filosofía de la liberación*".[20]

Se realizaron de inmediato muchos eventos relacionados con el tema. En la Universidad Autónoma de Toluca se organizó un Simposio sobre Filosofía de la Liberación en 1976, con la presencia de Osvaldo Ardiles, Alberto Parisí y Enrique Dussel. Posteriormente, en la Universidad Autónoma de Puebla, se dictaron ciclos de conferencias, lo mismo que seminarios en la Universidad de Chihuahua. En 1978, el I Congreso de Profesores de Filosofía de Centroamérica, en Tegucigalpa, giró sobre la filosofía de la liberación. Allí se organizó la Asociación de Filosofía de la Liberación, que dos años después se transformó en Asociación

[18] Esto no se opuso al hecho de que apareciera todavía un tomo, *Cultura popular y filosofía de la liberación* (F. García Cambeiro, Buenos Aires, 1975) con artículos de todo el grupo originario. El tema permite considerar la posición de cada miembro del movimiento: O. Ardiles muestra gran influencia de Ricoeur y Zubiri (pp. 9-32); M. Casalla opone "clase" a "pueblo" (pp. 33-71); J. de Zan ("Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional", escribe un largo artículo que bien vale un libro, donde expone temas de cultura popular en la línea de la filosofía de la liberación plenamente asumida; pp. 87-139); E. Dussel anticipa cuestiones que tratará en la "Pedagógica latinoamericana" (pp. 141-180); cierran el tomo trabajos de A.E. Kinen, de R. Kusch y de A. Parisí ("Pueblo, cultura y situación de clase", en el que el autor manifiesta una profunda asunción de categorías althusserianas de manera crítica, sobre la "situación de clase", "pueblo" y "filosofía de la liberación"; la crítica posterior de H. Cerutti no toma en cuenta este tipo de contribuciones esclarecedoras; pp. 221-239); remata el volumen un artículo de J.C. Scannone.

[19] Véase la obra de J.C. Scannone, 1990, con respuesta de E. Dussel, en 1998, pp. 415 ss. El "nuevo punto de partida" consistía en tomar a la comunidad (el pueblo), y no al sujeto singular más en serio; y, en segundo lugar, partir de la cultura ya dada, popular y desde su narrativa simbólica positiva. El peligro se presentaba en no considerar seriamente las determinaciones (y dominación) económica y política.

[20] Véase en Roig, A.A., 1981, pp. 95-101.

de Filosofía y Liberación (AFYL).[21] Poco a poco surgió un buen equipo en Bogotá, en la USTA, que cada dos años, desde 1980, convocó a Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana, concentrándose especialmente en filosofía de la liberación, que de cierta manera era la continuación de las semanas académicas de la década de los setenta en Buenos Aires. En el I Congreso participaron J.C. Scannone, E. Dussel, L. Zea, Hugo Assmann y nuevamente se reunieron más de setecientos participantes. La Editorial Nueva América difundió materiales del movimiento.

En el IX Congreso Interamericano de Caracas se hizo presente la filosofía de la liberación con la ponencia de Víctor Martín, y en el X de Tallahassee (Florida) inició la AFYL su participación ininterrumpida, con muy asistidos paneles, incluyendo los congresos de Puebla, Bogotá y Lima.

Hubo una *III Declaración* sobre la filosofía de la liberación, firmada nuevamente por A. Villegas, E. Dussel, L. Zea, F. Miró Quesada, P. Guadarrama, E. Montiel, C. Ulloa, R. Hernández Oramas, y más de 150 filósofos participantes en el XI Congreso Interamericano de Guadalajara de 1985. En ella se declaraba:

Como se hizo en la *Declaración de Morelia*, nuevamente reflexionamos sobre la situación latinoamericana […] Durante diez años América Latina en varios países sigue viviendo una trágica experiencia de dictaduras […] Una Nicaragua obligada a perder en una guerra injusta los bienes que con tanto trabajo produce su pueblo liberado […] Por todo esto, una filosofía que piensa desde una praxis de liberación se hace más necesaria que nunca ante la creciente explotación económica de nuestros países […] la penetración cultural por medio de todos los instrumentos de comunicación, que tienden a ahogar definitivamente la creativa cultura popular; la aniquilación del entusiasmo y el deseo de vivir de la juventud; la imposibilidad de las mujeres de superar el machismo ancestral y la dificultad de hacer crecer un feminismo liberador propio del tercer mundo: la indiferencia ante el sufrimiento ya centenario de los agrolatinoamericanos […] la sobreexplotación de la clase obrera para compensar la pérdida del plusvalor del capital subdesarrollado y periférico […] Afirmamos que la filosofía, sin abandonar la universalidad, debe rechazar los discursos que ocultan la realidad sufriente de las mayorías, para asumir una actitud comprometida ante la dominación a favor de la liberación.[22]

En estos talleres de filosofía de la liberación participaron, además, Christine Morkovsky (Texas), A. Kroehling (Brasil), O. Schutte (Florida), E. Guisberg (Argentina), etc. Estos talleres fueron anticipados por un Foro de la Filosofía de la Liberación en mayo del 1985, también en Guadalajara, que se reunió durante tres días de intensos trabajos, organizado por Conrado Ulloa Cárdenas. Reuniones, seminarios, conferencias sobre filosofía de la liberación se dieron en Quito, Maracaibo, La Paz, Medellín, San Salvador.

En 1986 se organiza un panel sobre el tema en el Congreso de LASA (Latin American Studies Association) de Boston. Igualmente en los sucesivos congresos.

En los congresos mundiales de la FISP (Federación Internacional de las Sociedades de Filosofía con sede en Friburgo), desde su edición de Montreal (1983), se organizaron paneles sobre filosofía de la liberación conjuntamente con el Radical Philosophy Group bajo la coordinación de Frank Cunningham. La AFYL fue aceptada posteriormente como miembro permanente de la FISP, y continuó ya como participante oficial organizando exitosos paneles en los congresos de Brighton (1998), Moscú (1993), Boston (1998) (con la coordinación de filósofos africanos bajo la dirección de Odera Oruka, con quien se realizaron en dos oportunidades encuentros en la Universidad de Nairobi), Estambul (2003) y Corea del Sur (2008).

[21] La coordinación general estuvo a cargo posteriormente —en Bogotá— de Francisco Beltrán (Colombia); después pasará a la coordinación de una comisión formada por E. Dussel (México), R. Fornet-Betancourt (Alemania) y E. Mendieta (Estados Unidos). Los coordinadores regionales fueron al comienzo D. Picotti (Argentina), M.L. Rivara de Tuesta (Perú), María Alzerreca (Bolivia), Jesús E.M. Regia (Brasil), S. Silva Gotay (Puero Rico), F. Álvarez (Santo Domingo), F. Beltrán (Colombia), S. Guerra Bravo (Ecuador), C. Echeverría (Honduras), J. Argüello (Nicaragua), F. Ulloa (México), C. Bohórquez (Venezuela), Carlos Matos (Uruguay), D. Jervolino (Italia), E. Demenchonok (Rusia), H. Schelkshorn (Austria).

[22] AFYL, *Boletín* (México), núm. 1, 1986, p. 5. También se informa en el *Boletín* del panel sobre filosofía de la liberación en el III Congreso Nacional (mexicano) de Filosofía, realizado antes que el interamericano en Guadalajara (p. 2).

En Brasil, mientras tanto, en torno al Instituto de Filosofía de la Liberación (Ifil) en Porto Alegre, se ha desplegado una gran actividad en torno a la filosofía de la liberación. A finales de la década de los setenta Alipio Dias Casalis, en São Paulo, comenzó la recepción y el crecimiento del movimiento. En 1990 se inició la publicación de la revista *Libertação, Liberación* (Cefil, Centro de Estudos e de Pesquisas de Filosofia Latino-americana, Campo Grande, Mato Grosso do Sul), bajo la dirección de Jesus Eurico Miranda R. y con la colaboración de Sirio López Velasco (autor de variadas obras sobre ética y filosofía de liberación, en Rio Grande). Hugo Assmann escribe un artículo en el primer número de la revista sobre "Exterioridade e dignidade humana" (pp. 7-15). En este país, mientras tanto, la filosofía de la liberación se ha transformado en un vigoroso movimiento filosófico extendido en todo el territorio, en universidades federales y privadas, con seminarios y simposios nacionales y grupos de investigación. Por ejemplo, en el *VII Encontro Estadual de Filosofia* y *I Simpósio Nacional de Filosofia Latino-americana*, realizado en septiembre de 1986, hubo el martes 12 un taller llamado "Filosofia da Libertação", bajo la dirección de Jandir Zanotelli.

Difícil sería enumerar cientos de acontecimientos cumplidos en todos estos años por un movimiento que adquirió presencia continental, pero igualmente en Estados Unidos (en numerosas universidades de diferentes estados), Europa (en universidades italianas, alemanas, españolas, etc.) y ciertos países de África —Dakar, por ejemplo— y de Asia, desde la Universidad de El Cairo, con Mourad Wahba, hasta la de Madras, en India. En el Departamento de Filosofía de la Universidad Loyola de Ciudad Quezon, Alan G. Alegre defendió una tesis ("Two moments in the philosophical foundation of Liberation Philosophy") en febrero de 1983.

En el año 2003, y recordando los treinta años del *Manifiesto* de 1973, muchos miembros fundadores del movimiento celebraron un encuentro en Río Cuarto (provincia de Córdoba, Argentina), y redactaron la *IV Declaración* sobre el significado de esos tres decenios:

> Condenamos toda clase de exclusión social, de género, cultural, religiosa, racial, política, económica, educacional, etc., y toda forma de intervencionismo, bloqueo e integraciones compulsivas, que niegan la libre determinación de los pueblos […] Asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la filosofía de la liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos.[23]

Todo el material histórico puede consultarse de 1975 a 1985 en el indicado *AFyL Boletín* (México), y posteriormente, hasta el presente, en <www.afyl.org>.

En todos estos años se han escrito numerosas tesis sobre la temática (muchas de las cuales fueron editadas como libros).[24]

TEMAS FUNDAMENTALES

La filosofía de la liberación se adelantó a su época impostando geopolíticamente la posibilidad de un pensar filosófico crítico desde la periferia del capitalismo, que se inició desde el siglo xv con el colonialismo y el racismo. Pensar la colonialidad fue el punto de partida, prerrequisito para comprender la "localización" del filósofo en su contexto histórico. Su implantación desde la praxis popular fue el segundo aspecto.

Apartándose de la corriente mayoritaria, que se inspira en una tradición filosófica grecorromana y moderna, los filósofos de la liberación descubrieron muy pronto la corriente filosófica semita (H. Cohen, Rozenzweig, M.

---

[23] Véase el texto en <www.afyl.org>. Firman la declaración Alberto Parisí, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, J.C. Scannone, Antonio Kinen, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Carlos Cullen, Julio de Zan y Arturo Roig.

[24] Caben destacarse entre las primeras las de G. Marquínez Argote, "Interpretación del *ego cogito* cartesiano desde la hermenéutica latinoamericana", USTA, Bogotá, 1980 (comparado con el *ego conquiro*); F. Muguerza Ormazábal, "La ética de la filosofía de la liberación", Universidad Católica, Quito, 1982; Roberto S. Goizueta, "Domination and liberation: an Analysis of the anadialectial method", Marquette University, Milwaukee, 1984; E. Moros-Ruano, "The philosophy of liberation: An alternative to marxism in Latin America", Vanderbilt Univerity, Nashville, 1984; J. Jiménez-Orte, "Fondements éthiques d'une philosophie latinoaméricaine", Universidad de Montreal, 1985; Roque Zimmermann, "América Latina: o ser negado", São Paulo. Desde esas fechas son cientos las tesis doctorales en los más diversos lugares, especialmente en Estados Unidos, Alemania, Italia y Brasil, incluyendo, por ejemplo, Corea del Sur.

Buber, P. Ricoeur,[25] y en especial E. Levinas), lo que les permitió descubrir categorías y método muy diferente del habitual en las escuelas filosóficas latinoamericanas. Fenomenológicamente podían recuperar los símbolos del "imaginario popular" latinoamericano. Y políticamente intentaban una "militancia" crítica no habitual en la filosofía meramente académica. Su resonancia con estudiantes y movimientos populares fue muy grande, nueva y diferente. Era una ruptura con la *imagen* del filósofo.

Para ello se desarrollaron categorías (tales como totalidad y alteridad) que permitían su uso histórico, pero al mismo tiempo estructural, desde la dimensión económica, política, de género, de raza, de cultura, de religión, etcétera.

El pensar filosófico surgía desde el compromiso con la praxis de una comunidad popular, desde su cultura y desde su imaginario simbólico positivo, desechado hasta ese momento por las filosofías críticas, tanto de la Escuela de Frankfurt como del marxismo estaliniano. Se intentaba cumplir con las exigencias del intelectual orgánico articulado con el actor colectivo *pueblo*.

Se trataba entonces de una ruptura epistemológica antieurocéntrica, antipatriarcal, anticapitalista, anticolonialista, etc., pero no meramente *negativa*, porque que desarrollaba un discurso *positivo* de transformación al analizar el proceso de liberación en todos los niveles indicados: *transformación* articulada con los movimientos sociales que se coordinan mucho después, desde el comienzo del siglo XXI, en el Foro Social Mundial de Porto Alegre. Movimientos de diversos *campos prácticos* tales como el feminismo, la pedagogía de la liberación, los movimientos de los derechos civiles antirracistas, las movilizaciones indígenas, de los marginales urbanos, grupos religiosos críticos de la liberación, organizaciones de la tercera edad, movimientos campesinos, obreros, etc. La filosofía de la liberación tiene la posibilidad metodológica de acompañar esos movimientos populares con una producción filosófica crítica.

El movimiento se ocupa en el presente en la impostación intercultural de la filosofía y en la cuestión de la "descolonización" (ahora liderada por los "latinos" en Estados Unidos), lo mismo que la cuestión de la raza, como lucha antidiscriminatoria.

Por último, se viene desarrollado el tema originario de una filosofía política de la liberación, ya que desde el comienzo la *filosofía política* fue considerada la *prima philosophia*), que había ya señalado la experiencia revolucionaria cubana de 1959 como el acontecimiento que marcó el nacimiento de la filosofía de la liberación después del 1968. Pero *ahora*, como en una "nueva oleada" del pueblo latinoamericano, en el proceso iniciado por la rebelión maya-zapatista (1994), la revolución bolivariana liderada por Hugo Chávez (1999), la boliviana de Evo Morales (2006), la ecuatoriana de Rafael Correa (2007), y tantos otros, como Lula en Brasil, los Kichner en Argentina, M. Bachelet en Chile, los Sandinistas en Nicaragua, Torrijos en Panamá, Colom en Guatemala, rematando en el gobierno popular en Paraguay, conducido por el presidente Lugo (2008), la filosofía de la liberación muestra más que nunca su creatividad al acompañar teóricamente estos procesos de liberación latinoamericana del inicio del siglo XXI.

CUESTIONES DEBATIDAS

Hubo desde el comienzo ciertos ejes problemáticos que exigieron el debate, que se fue dando en el transcurrir de los decenios. Siendo desde el origen un movimiento filosófico de estilo fenomenológico existencial, Osvaldo Ardiles indicó ya desde 1972 la necesidad del estudio y subsunción del pensamiento de Marx, lo que se alcanzaría plenamente en la década de los ochenta.

Por su parte, la obra de Alipio Días Casalis, de São Paulo, que desarrolló la *pedagógica* de la liberación desde la filosofía de la liberación, indicó igualmente una cierta falta de precisión de la categoría "pueblo". Por ello, durante años será continuamente objeto de atención e irá alcanzando un estatuto epistemológico cada vez más adecuado; gracias al concurso de los trabajos de E. Laclau, que de todas maneras deben ser modificados desde las hipótesis de una filosofía de la liberación, ha habido un continuo desarrollo sobre este tema.[26]

[25] En aquello de valorizar el "mito adámico" antes que el "mito prometeico", por ejemplo.

[26] Laclau, E., 2005.

Alberto Parisí mostró en su trabajo *Filosofía y dialéctica* (Parisí, A., 1979) la necesidad de ahondar en el concepto de dialéctica.

El ataque de Horacio Cerutti a todas las corrientes de la filosofía de la liberación que no fueran la propia (Cerutti Guldberg, H., 1983) despertó gran reacción en los que habían consagrado muchos años en el desarrollo de los temas, por no clarificar suficientemente sus acusaciones. Su aporte fue históricamente valioso porque focalizó la cuestión de tal manera que exigió profundizar el pensamiento de Karl Marx, lo que benefició sobremanera al movimiento. De hecho, E. Dussel[27] dedicó cuatro obras para efectuar un apretado comentario a las cuatro redacciones de *El capital*, desde la perspectiva de la filosofía de la liberación, lo que redundó en poder aclarar las categorías "pobre", "pueblo", y hacer un claro diagnóstico, desde la filosofía de la economía, del fenómeno de la dependencia socioeconómica de América Latina, lo que permitiría realizar una crítica al marxismo estalinista y althusseriano, así como al capitalismo ingenuo a veces implícito en muchos filósofos latinoamericanos. Las categorías *pueblo* y *clase* (en el sentido de Marx) siempre deben articularse adecuadamente, sabiendo que la categorización de la dominación en América Latina, como ha enseñado Aníbal Quijano, es principalmente la *raza*, ya que el *racismo* es socialmente determinante en el mundo colonial.

El estudio detallado de Marx, como respuesta al autor de la *Filosofía de la liberación latinoamericana*, produjo el descubrimiento de la determinación *material*, a partir de las necesidades empíricas y concretas, de la ética y de la política en la filosofía de la liberación.

La filósofa latino-norteamericana de origen cubano, Ofelia Schutte, enderezará una autorizada y afilada crítica con muchas categorías ambiguas usadas por la erótica de la liberación, en especial respecto a la cuestión de la homosexualidad y de una inadecuada definición del feminismo. Sus críticas se tomaron muy en cuenta y produjeron positivas correcciones en el tema de una filosofía del género en la tradición de la liberación.[28]

Gracias a Raúl Fornet-Betancourt, el debate entre la *Ética del discurso* de K.-O. Apel y la *Ética de la liberación* permitió ahora subsumir adecuadamente el aspecto *formal* o pragmático de la filosofía, que no se había destacado tanto en la filosofía de la liberación y dará a la ética un nuevo sentido (a la pretensión de validez) y a la política mayor claridad en la cuestión del sistema de legitimación (la cuestión de la democracia, por ejemplo). En este debate intervinieron principalmente J.C. Scannone (profundizando una filosofía de la liberación de la religión, también en diálogo con Jean-Luc Marion) y E. Dussel (que desarrollará toda una nueva *ética* y *filosofía política* de grandes proporciones).

También hubo debates de la filosofía de la liberación con Paul Ricoeur en Nápoles, Gianni Vattimo (en México y Bolzano), y otros filósofos europeos y norteamericanos

ALGUNOS DE LOS FILÓSOFOS DEL MOVIMIENTO

E. Dussel y J.C. Scannone inician el proceso. El primero (1934-)[29] ha reinterpretado la historia mundial desde una hipótesis no eurocéntrica. Desde *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (Dussel, 1966) Dussel comenzaba a situar a América Latina como la región histórica en la que se han desarrollado dos de las seis culturas neolíticas de significación mundial: la mayo-azteca y la inca (el extremo oriental del Extremo Oriente), y al este, las de Mesopotamia, Egipto, India y China. Las culturas se desarrollan desde un núcleo ético-mítico, lo que permite mostrar los supuestos ontológicos y el momento ético-político, con lo cual no sólo se hace una historia de los instrumentos de las civilizaciones, sino también de su cosmovisión. Se situaba entonces a América Latina dentro del

---

[27] Véase Dussel, E., 1985, 1988, 1990 y 1993.

[28] Quizá la más importante corrección fue advertir sobre la diferencia entre homosexualidad y autoerotismo. El segundo, como un narcisismo freudiano, debe ser superado, no así el primero. La cuestión erótica debió igualmente situarse dentro del horizonte de la cuestión del género en una filosofía de la liberación de la mujer. De todas maneras la filosofía sobre y de las mujeres es siempre una filosofía de la liberación nueva y ejemplar.

[29] Véase Ruiz García, P.E., 2003, para la etapa de 1961 a 1973; Schelkshorn, 1992 y 1996, que muestra la importancia de la historia en la filosofía de la liberación; Barber, M., 1998, que clarifica el momento fenomenológico y la relación con E. Levinas; Alcoff, L. y Mendieta, E., 2000, una visión actualizada, y la página internet <www.enriquedussel.org>.

desarrollo de la humanidad.[30] El posterior paso se da en "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular" (en Dussel, E., 1977; 2006b, pp. 185-226). Por último, se critica la filosofía posmoderna desde un nuevo proyecto:

> Transmodernidad es un proyecto mundial de liberación que tiende a un pluriverso futuro [...] Su realización consistiría en el pasaje que correalizarán por mutua fecundidad creadora la modernidad y su alteridad negada (las víctimas). El proyecto transmoderno es una correalización de lo imposible para la sola modernidad; es decir, es correalización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del centro/periferia, mujer/varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, humanidad/tierra, cultura occidental/culturas del mundo periférico ex colonial, etc.; no por pura negación, sino por incorporación desde la alteridad (Dussel, 2001, p. 356)

En el nivel del desarrollo sistemático de la filosofía de la liberación, la primera obra elaborada fue *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, E., 1973, caps. 1 y 2). Dussel se confronta con la filosofía de la modernidad, y, siguiendo la crítica que Levinas ya había planteado en *Totalidad e infinito*, muestra la forma como se ha constituido el fundamento ontológico en la tradición de la modernidad occidental europea. Este horizonte es el que habrá que superar desde *el otro* como distinto en el mismo mundo,[31] describiendo los diversos ámbitos de alteridad.[32] Dussel piensa a América Latina como el otro respecto a la totalidad (la modernidad europeo-occidental), desde esta ética *analéctica.*[33]

Pasados veinte años, y después de la incorporación del pensamiento de Marx y de K.-O. Apel,[34] se formulará totalmente de nuevo el proyecto en la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Dussel, E., 1998). Dussel descubre en Marx una ética de *contenido*, de materialidad como corporalidad (trabajo vivo, trabajo no subsumido en la totalidad del capital, trabajo como vida humana) que le permitirá formular los principios de la ética desde la vida humana,[35] como criterio último de toda ética.

La nueva *ética* constará de seis principios: el material, el formal o de validez, el de factibilidad, y partiendo desde las víctimas, que sufren los efectos negativos del orden realizado con pretensión de bondad, los tres principios éticos críticos: el material crítico, el de validez de los excluidos del discurso y el principio de factibilidad crítico o propiamente "principio de la liberación".

En la *Política de la liberación* (Dussel, E., 2009) se subsumen los principios éticos en el campo político propiamente dicho. En la "ar-

---

[30] La reinterpretación de la historia en la filosofía de la liberación surgió como una necesidad histórica y cultural de encontrar el origen y la identidad histórica propia de América Latina. Dussel descubrió la necesidad de esta reinterpretación de América Latina en la historia mundial, en la lectura de una obra de Leopoldo Zea: *América en la historia* (Zea, L., 1957), donde se constata que América Latina está "fuera de la historia". Mucho después se descubrirá no sólo la importancia de 1492 como el nacimiento de la modernidad, sino la importancia de China en una visión no eurocéntrica de la historia. El proyecto futuro adquiere así la fisonomía de una "transmodernidad", que tiende a la construcción de un diálogo mundial hacia un pluriverso respetuoso de la diversidad, donde se liberen las potencialidades de cada cultura.

[31] Éste es el tema del capítulo III de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (véase Dussel, E., 1973b).

[32] Éste es el tema de los capítulos IV, V y VI de la primera ética. Dussel recibirá una influencia importante de Emmanuel Levinas; sin embargo, se apropia de la categoría de "otro" (distinto) para darle un contenido preciso desde la realidad de las naciones periféricas. "[...] Sin embargo Levinas habla siempre [de] que el otro es 'absolutamente' otro. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro para nosotros es América Latina con respecto a la totalidad europea" (Dussel, 1977, p. 161).

[33] "El método dialéctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes [...] El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para 'servirle' (al otro) creativamente. La 'verdadera dialéctica' (hay entonces una falsa) parte del diálogo del otro y no del 'pensador solitario consigo mismo'" (Dussel, E., 1977, p. 161).

[34] Véase este debate en *Ética del discurso y ética de la liberación* (Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005),

[35] La vida es el criterio del principio material de la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*; la vida, como la vida humana, que es un "modo de realidad": "es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida preontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica" (Dussel, 1998, pp. 129-136, 618). Este criterio, sin embargo, no es exclusivo del principio material sino que es subyacente a los cinco principios restantes.

quitectónica" se describen los tres niveles del ser político (los actos estratégicos, las instituciones y los principios normativos políticos, vol. 2 de Dussel, E., 2009). En la "crítica" (vol. 3) se elaboran temas como la acción antihegemónica o liberadora; la transformación de las instituciones (de la transformación parcial a la revolución), y los principios normativos críticos de liberación política.

J.C. Scannone (1931-), a partir de su tesis doctoral "Sein und Inkarnation", defendida en Friburgo y Munich, y de retorno en Argentina, inaugura las Semanas Académicas de la Universidad de El Salvador. Junto a E. Dussel, Carlos Cullen, Dina Picotti, Enrique Marenque, o europeos como Josef Reiter, Marco Olivetti, Klaus Kienzler o Emmanuel Levinas (por mencionar algunos), organizará años después un coloquio en París sobre el tema que tratará con especial dedicación: *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* (1984). Entre los pensadores que influyen en su pensamiento filosófico, básicamente se encuentran Paul Ricoeur, Rodolfo Kush y Emmanuel Levinas. Entre sus obras de madurez podemos mencionar: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990). En efecto, hay dos momentos importantes en el desarrollo de su pensamiento filosófico: la estructuración ontológica del proceso de liberación como aporte a la filosofía de la liberación, y el desarrollo de una de sus líneas, a saber: la histórico-cultural, en filosofía de la religión.

En primera instancia mencionaremos el aporte ontológico que Scannone desarrolla, mismo que se enuncia en la relación de tres elementos estructurales: el opresor, el oprimido y un tercero, la *mediación*,[36] que es la relación con el "hermano". El planteamiento comienza desde el posicionamiento crítico del autor ante la realidad latinoamericana y los proyectos históricos que en ella se han instaurado. Al tomar distancia de ellos y analizarlos desde la experiencia personal y social[37] en el proceso histórico, busca cómo analizar filosóficamente el modo de liberar al pueblo. Numerosas son sus obras de la primera época (1970-1989), que pueden consultarse en la biografía que se incluye en la cuarta parte de esta obra.

En su trabajo posterior, Scannone comienza el desarrollo de una de las áreas que se configuran a partir de una cierta crítica a algunos trabajos de la filosofía de la liberación: la histórico-cultural. Partiendo del imaginario popular profundiza su planteamiento filosófico en *Nuevo punto de partida de la filosofía Latinoamericana* (1990), donde se reformula el lugar hermenéutico desde el cual puede plantearse la pregunta filosófica:

> El inicio del filosofar a partir de la experiencia límite del pobre (cuestionamiento y asombro radicales) constituye un nuevo *lugar hermenéutico* para el pensamiento. Así llamamos al *desde donde* que da la perspectiva fundamental, al mismo tiempo universal, de la pregunta (y las preguntas) filosófica(s) (Scannone, J.C., 1990, p. 71).

A partir de esta nueva situación hermenéutica filosófica que se contrapone al *ego cogito* como intersubjetividad desde el yo ante el otro, y teniendo como base la reflexión sobre el ser desde la modernidad, estructura un *nuevo punto de partida* situado desde la Latinoamérica.

Scannone nos habla de la *sabiduría popular,* hermenéutica que parte de la positividad en la experiencia histórico-cultural del *pueblo*, que se constituye en un paso más allá de la mera negación de la negación. Su crítica a la etapa anterior a la filosofía de la liberación es que ésta reconocía la negación que pesa sobre la víctima y la niega, pero Scannone afirma que el pueblo, antes de ser negado, se inscribe ya en una positividad: la *sabiduría popular,* que es el poder sapiencial del pueblo (sujeto comunitario de historia común) que se expresa en discursos racionales simbólicos enunciados en los campos religioso, político y poético. Es en esta elaboración y reelaboración de las categorías que han de usarse para interpretar la sabiduría popular latinoamericana cuando su obra encuentra su sentido.

El nuevo punto de partida se encuentra —para Scannone— en el "nosotros estamos", en el mundo de la *sabiduría popular*, y como hermenéutica de sus símbolos. Asume el "nosotros"[38] del sujeto comunitario creador del

[36] Más adelante daremos explicación a esta categoría.

[37] Paul Ricoeur la nombra como vía larga (Scannone, J.C., 1976, p. 130).

[38] "El nosotros no es la universalización del yo, ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto, sino que implica, además del yo, también el tú y los él y ellas, que no son reductibles al yo ni siquiera com-

proceso cultural vivido en la historia de los pueblos latinoamericanos. En este sentido, el "nosotros" se constituye en trama intersubjetiva que, dejando atrás al "yo" (fundamentado por Heidegger), se abre a la comunidad (como nos-otros), lo que implica no solamente al diferente dentro de la identidad, sino al distinto (siguiendo a Levinas). Además, se describe una nueva relación del "estar" que es la "tierra" —tema sugerido por Kusch y en relación con las culturas indígenas del norte argentino—, no entendida como naturaleza, sino como el arraigo a la tierra que entraña una dimensión comunitaria y simbólica.

No se trata de la tierra como materia o como naturaleza, sino de la madre-tierra, numinosa y sagrada, raíz telúrica del arraigarse común de un pueblo y trasfondo semántico de los símbolos de su cultura (Scannone, J.C., 1984, p. 52).

Esta relación se distingue de la griega o la moderna por el hecho de que ellas se configuran a partir de la relación sujeto-naturaleza o sujeto-objeto, respectivamente. El "nosotros" es una relación en la que "la experiencia ético-religiosa del *nosotros estamos*, en donde se dan simultáneamente, en unidad y distinción, la relación del cara-a-cara (el nosotros como 'yo, tú, él') y la relación ser humano-trascendencia (el nos-otros que implica al absoluto" (Scannone, J.C., 1990, p. 25).

En este sentido, la importancia de la aportación de Scannone a la filosofía de la liberación se da en el reconocimiento del sujeto comunitario basado en la relación del "nosotros estamos", como pueblo que es sapiente, que ha sido consciente de su negación en el sistema, y que por el método analéctico afirma su positividad para la construcción de instituciones justas que enfrenten su situación de opresión y exclusión:

Éstos [los pobres de América Latina] conforman, a su vez, un *nosotros*. Mas no sólo están oprimidos y eventualmente son opresores de otros pobres, sino que, en cuanto guardan éticamente una exterioridad respecto al sistema, es decir, lo trascienden por su dignidad humana y su alteridad ética, forman un *nosotros inclusivo*, éticamente abierto hacia adentro, y hacia fuera, e históricamente creador de instituciones alternativas nuevas (Scannone, J.C., 1999, p. 266).

Su línea posterior de reflexión filosófica retoma la *sabiduría popular* para situarla como elemento primordial, que, más allá de negar la negación de la que es víctima respecto al opresor, se afirma por sí misma como positiva.

Franz Hinkelammert (1931-) es uno de los pensadores más creativos de América Latina;[39] sus intuiciones filosóficas han abierto novedosos caminos a la teoría crítica de la epistemología, en diversos campos de las ciencias sociales. La experiencia traumática de un niño y un adolescente bajo el nazismo y la guerra permitirán una comprensión profundamente crítica de la existencia política. La biografía intelectual de nuestro autor podría dividirse en cuatro momentos:

La primera etapa la cumple como el estudiante de economía (1950) que toma cursos de filosofía en Friburgo, Munster y Berlín (aquí asiste a los seminarios de Gollwitzer, teólogo marxista luterano). Entra después a un instituto donde investiga sobre la ideología y la economía soviética (Hinkelammert, F., 1961). Cuando quiere aplicar al capitalismo alemán, inspirado en la economía neoclásica, el mismo modelo usado críticamente contra el socialismo real (contenido de su tesis doctoral en economía), pierde su puesto de trabajo y parte hacia América Latina (1963).

Ante la realidad de Chile (entre 1963 y 1973) tiene la especial experiencia del ascenso de Allende al poder y convive con el exilio latinoamericano, colaborando en la enunciación de la teoría de la dependencia (Hinkelammert, F., 1974; Bautista, J.J., 2007b, pp. 34 ss.). Con A. Pinochet termina abruptamente el momento de su formación crítica.

En la tercera etapa (de 1974 a 1984) clarifica, en Costa Rica, la relación de la economía y la teología como expresiones epistemológicas, desde su obra *Las armas ideológicas de la muerte* (Hinkelammert, F., 1977), hasta culminar con la *Crítica a la razón utópica* (Hinkelammert, F., 1984), que anticipa la crisis de la Perestroika el derrumbe de la URSS, y visibiliza

prendido trascendentalmente" (Scannone, J.C., 1990, p. 25).

[39] Se tiene ahora la primera biografía intelectual de nuestro pensador escrita por Juan José Bautista, 2007: *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* (Bautista, J.J., 2007b).

la primera crítica contra el neoliberalismo de F. Hayek (mostrando su vinculación con K. Popper).

En la cuarta etapa (1985-2005) efectúa la crítica del pensamiento neoliberal y el formalismo apeliano, y posteriormente critica el pensamiento posmoderno, cuyo momento central es *El grito del sujeto* (Hinkelammert, F., 1998), que trae al ámbito herrmenéutico filosófico el texto del evangelio de Juan, en tanto texto analizado desde el pensamiento secular.

La última etapa se inaugura con *Hacia una crítica de la razón mítica* (2008), que remata su crítica epistemológica del marco categorial de las ciencias sociales de la modernidad, dando un nuevo paso a la crítica del horizonte mítico (como la idea de progreso, por ejemplo), que se había iniciado con la hermenéutica del mito abrahámico ante el edípico (Hinkelammert, F., 1988).

Hinkelammert es un pensador excepcional que tiene en último témino un proyecto epistemológico. Trata de explicitarlo haciendo visible el *marco categorial* de las ciencias sociales modernas, tanto de la economía como de la filosofía (y la teología, desde una teología de la liberación trabajada de una manera específicamente latinoamericana y en metodología renovadamente marxista). El tema del fetichismo será el hilo de Ariadna de toda su investigación. Detrás de las ciencias sociales burguesas y también de la crítica hay conceptos trascendentales (postulados) lógicamente posibles, pero empíricamente de imposible realización; intentar realizarlos efectivamente es caer en una "ilusión trascendental", contra la que se estrella un cierto anarquismo de derecha (como el R. Nozick del "estado mínimo") o de izquierda (desde Bakunin hasta Flores Magón o Kantorovich, con su "planificación perfecta"), así como el neoliberalismo (de F. Hayek, con su "competencia perfecta").

Deberíamos todavía exponer a filósofos tales como *Osvaldo Ardiles, Alberto Parisí, Hugo Assmann, Ignacio Ellacuría*, *Raúl Fornet-Betancourt, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, Carmen Bohórquez, Antonio C. Wolkmer, Rubén Dri, Héctor Samour, Nelson Maldonado*, *Eduardo Mendieta, Juan José Bautista* y tantos otros, pero el espacio del artículo nos lo impide.[40]

BIBLIOGRAFÍA: Alcoff, L., 2000; Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005; Ardiles, O., 1973; Barber, M., 1998; Bautista, J.J., 2007, 2007b; Beorlegui, C., 2004; Cardoso, F.H., 1968; Cerutti Guldberg, H., 1986; Cooper, D., 1969; Dos Santos, T., 2002; Dussel, E., 1966, 1970, 1971, 1973b, 1974, 1977, 1977e, 1983, 1985, 1988, 1990, 1992b, 1993, 1994, 1998, 1999, 2001, 2006, 2006b, 2007, 2007c, 2008, 2008b; Ellacuría, I., 1990, 1996, 1996b; Fanon, F., 2001; Flores García, V., 1997; García Ruiz, P.E., 2003; Hinkelammert, F., 1961, 1974, 1977b, 1984, 1988, 1996, 1998, 2008; Hountondji, P., 1977b; Jaguaribe, H., 1970; Levinas, E., 1961; Miró Quesada, F., 1981; Marcuse, H., 1968, 1969; Parisí, A., 1979; Prebisch, R., 1964; Roig, A.A. 1977, 1981, 1981b; Said, E., 1990; Salazar Bondy, A., 1968, 1985, 1995; Samour, H., 2003; Scannone, J.C., 1972, 1976, 1984, 1990, 1990b, 1991, 1996, 1999; Schelkshorn, H., 1992, 1997; Sols Lucía, J., 1999; Spivak, G., 1987; Zea, L., 1957, 1974, 1975.

[40] Pueden consultarse en la cuarta parte algunas de sus biografías respectivas.

9. EL FEMINISMO FILOSÓFICO

Francesca Gargallo Celentani

En el límite entre filosofía y literatura y entre práctica militante y teoría se ubica la mayoría de las experiencias de la cultura de las mujeres latinoamericanas, cuyo pensamiento ha expresado, desde la época colonial, su dificultad para aceptar y ser aceptado por el sistema hegemónico de transmisión de saberes y de creación de ideas y de arte.

Poetas y pensadoras como la mexicana Juana Inés de la Cruz (1651-1695), narradoras como la brasileña Teresa Margarida da Silva e Orta (1711-1793) y militantes socialistas como la peruana Flora Tristán (1803-1844) manifestaron en poemas, cartas, novelas, ensayos y proclamas su derecho a ser mujeres de estudio y de lucha en un mundo que las rechazaba por ello. No obstante, no fue sino hasta el siglo XIX cuando la escritora antiesclavista argentina Juana Manso (1819-1875) formuló la necesidad de una educación popular y de la instrucción filosófica libre del dogma para la emancipación moral e intelectual de las mujeres —y la reunión de las así educadas para renovar el país y corregir sus males morales— que se expresó abiertamente una posición política feminista. Ésta fue retomada a finales del siglo por maestras y escritoras. La mexicana Rita Cetina Gutiérrez (1846-1908), iniciadora del movimiento La Siempreviva; la hondureña Visitación Padilla (1882-1960), fundadora del *Boletín de la Defensa Nacional*, y otras en todos los países de la región, exigieron el derecho de las mujeres a la educación, a la no injerencia de la mirada masculina sobre sus vidas y, posteriormente, al voto, con lo que dieron inicio a un movimiento feminista, esto es, un movimiento de mujeres y sobre la condición de las mujeres, en América Latina.

El cruce entre todas las formas de expresión para manifestar el pensamiento de las mujeres es particularmente claro en la obra de Juana Inés María del Carmen Martínez de Zaragoza Gaxiola de Asbaje y Ramírez de Santillana Odonojú, conocida como sor Juana o como Juana Inés de la Cruz, de quien dice María del Carmen Rovira: "La poetisa es la primera autora que en la tradición filosófica mexicana después de la conquista emplea la vía poética para la expresión de contenidos filosóficos" (Rovira, M. del C., 1995, p. 109). Su propio maestro, José Gaos, había escrito en 1960: "El *Primer sueño*, poema de Sor Juana Inés de la Cruz, pertenece a la historia de las ideas en México" (Gaos, J., 1960, p. 54).

El protofeminismo individual de la monja jerónima ha sido estudiado y rescatado en los últimos cincuenta años por literatas y escritoras, así como por críticos y ensayistas hombres, que han visto en la Décima Musa no sólo la mejor poeta del barroco en lengua española, sino a una mujer que tuvo que enfrentar por su doble condición, femenina y americana, la represión, la censura y la amenaza (Lorenzano, S., 2005).

Hija ilegítima de una criolla y un canario, nació en el pueblo de San Miguel Nepantla, en una zona habitada mayoritariamente por población de lengua náhuatl, misma que aprendió y en la que escribió desde los siete años de edad para sostener, implícitamente, que españoles e indios, mujeres y hombres están dotados de igual capacidad para argumentar sobre temas como la religión, el derecho, el amor y la obediencia.

A pesar de que nunca hace referencia en sus cartas, sonetos y obras de teatro a la leyenda de La Malinche —esto es, la figura mítica de doña Marina Malintzin, princesa totonaca que fue regalada por el cacique de Tabasco a Hernán Cortés para que le sirviera de esclava-intérprete, y que fue convertida por la cultura

mexicana colonial en la mujer que simboliza la traición a su raza; la mujer que pierde a su pueblo por su pasión sexual convirtiéndose en la primera madre de un mestizo—, sor Juana representó la figura terrenal de la mujer novohispana que se rebela y desmiente la debilidad amorosa de las mujeres todas. De hecho, si la historia de Malinche sirvió para erotizar la violencia sexual de la conquista —hecho que se repite en la mitología colonial de muchos países americanos—, dando al semen del hombre blanco un lugar primordial en la simbología que otorga la supremacía a los colonizadores entre los sectores dominantes continentales, la imagen de sor Juana, quien prefirió la vida monástica al matrimonio, y la amistad de letrados y virreinas a la vida erótica, fue muchas veces asociada con el lesbianismo, exactamente porque no pudo ser dominada por el poder masculino, ni siquiera por el poder sacralizado de sacerdotes e inquisidores.

La obra de Juana Inés de la Cruz gozó de una inmensa notoriedad durante la vida de la poeta. Sus obras tuvieron dos ediciones, varias veces reimpresas en España, entre 1689 y 1725. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVIII su fama decayó, junto con la de toda la poesía barroca, considerada, por los nuevos gustos, pedante y enmarañada. El brillo de su inteligencia fue recuperado sólo hacia 1951, cuando Alfonso Méndez Plancarte inició la publicación de sus *Obras completas*, empujando que otras y otros se lanzaran a la búsqueda de sus escritos perdidos. La *Carta al padre Núñez* fue encontrada por Aureliano Tapia Méndez apenas en 1960; *Enigmas ofrecidos a la Casa de Placer*, fue descubierto en fechas semejantes por Enrique Martínez López, y *La carta de Serafina de Cristo* fue encontrada y publicada por Elías Trabulse tan tarde como en 1995.

La posición protofeminista de Juana Inés de la Cruz se deriva de las experiencias de represión sufridas por ser una mujer de inteligencia precoz y muy profunda, que estudiaba y escribía. Una mujer que al hablar de teología desafiaba la condena al silencio que san Pablo había impuesto a todas las mujeres, y que la Inquisición se empeñó en castigar por ese atrevimiento (Glantz, M., 1997).

Existen tres escritos filosófico-teológicos de la poeta que demuestran una fuerza de convencimiento y una calidad poética y filosófica que ningún literato novohispano igualaba y que son sumamente interesantes: "Primer sueño" (o "Primero sueño"), "Carta atenagórica o crisis sobre un sermón" y *Respuesta a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*.

Al poema "Primer Sueño", escrito entre sus 35 y 40 años de edad, sor Juana le confiere una importancia singular, pues en su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* escribió que era el único que no le debía a nadie más que a su inspiración. En él, según María del Carmen Rovira, emprende un "angustioso juego filosófico" con los conceptos, comparando el carácter epistémico y metodológico de dos tradiciones: la neoplatónica de agustinos y franciscanos, y la escolástica tradicional de corte tomista. En "Primer sueño", además, desecha todo argumento de autoridad y aplica a los argumentos una duda de origen cartesiano: "el alma de la poetisa se encuentra frente a la confusión del caos al cual desea someter a un orden lógico, eminentemente explicativo" (Rovira, M. del C., 1995, pp. 104-105).

Los otros dos textos son en prosa y tienen un carácter polémico, la "Carta atenagórica o crisis sobre un sermón", de 1690, o expresan una defensa del propio pensamiento y derecho al estudio y la inteligencia, *Respuesta a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz* —seudónimo utilizado por el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, para atacarla como escritora de éxito, y por lo tanto criminal, herética y bárbara— del 1 de marzo de 1691.

En la "Carta atenagórica" Juana Inés de la Cruz criticó los sermones del predicador jesuita portugués Antonio de Vieyra, realizando algo inaudito y sumamente atrevido y peligroso, para una mujer. "Puede descubrirse en sus líneas un cierto goce personal, una íntima satisfacción por la crítica que realiza. Estaba consciente de lo mucho que sus palabras podían herir la vanidad del predicador y se congratulaba de ello; más aún, de ser una mujer quien se atrevía a realizar el análisis crítico del Sermón del Mandato" (Rovira, M. del C., 1995b, pp. 65-66).

Una ulterior posición protofeminista se relaciona con ciertos poemas que, como escritora oficial del virreinato, Juana Inés de la Cruz compuso para las damas que acudían a ella. En estos poemas por "encargo", no sólo se vislumbra la capacidad de la poeta para identificarse con la vida de las otras mujeres, enamoradas, casadas y viudas, sino también una posición ética, ligada a la idea de una igual-

dad esencial entre los seres humanos, que la llevaba a argüir en contra de la censura o reprobación masculina de esos actos que las mujeres cumplían porque ellos se los exigían. Aunque son poemas de carácter erótico-moral, parecen apuntar a asuntos de cualquier índole ética, ya que en ellos afirmaba la necesidad de que prevaleciera la razón contra el gusto, entendido como capricho.

Este protofeminismo no fue citado por ninguno de sus analistas masculinos, entre ellos hombres de la calidad literaria de Octavio Paz, ni por nadie antes de que a mediados del siglo XX se iniciara una hermenéutica política de la vida cotidiana, la sexualidad, el arte y la economía, llevada a cabo por las mujeres y conocida como autoconciencia feminista, neofeminismo o movimiento de liberación de las mujeres, para diferenciarlo del "sufragismo", en realidad feminismo, decimonónico. De hecho, es el feminismo la primera filosofía que toma conciencia de las políticas de legitimidad; es decir, de las formas con que una sociedad otorga el privilegio cultural de legitimar los saberes y valores a un grupo (los hombres, los vencedores, los blancos, los aristócratas, los ricos) con el fin de excluir los aportes, saberes, valores, conocimientos de otros grupos (las mujeres, las esclavas, las pobres, las indígenas, las negras).

La obra de la poeta mexicana, así como la de otras mujeres extraordinarias, perseguidas por su propia diferencia con los moldes culturales ordenadores, fue sometida a una revisión que iba más allá del rescate de la presencia de algunas mujeres en la cultura de América, así como de la denuncia de su ocultamiento por la historia oficial. Las feministas, a partir de las décadas de los sesenta y los setenta, propusieron una lectura desde las condiciones mismas de la sumisión y la resistencia, que les venía de su propia irrupción en el mundo de las definiciones estéticas, éticas y políticas, centrando la crítica económica en la expropiación masculina de su cuerpo, y la crítica a las ciencias en las interpretaciones que daban de ese mismo cuerpo y su inteligencia.

En el siglo XX, la difusión de los ideales de igualdad entre mujeres y hombres y la creciente conciencia de la exclusión sistemática de los aportes de las mujeres al saber colectivo —y de la visibilidad de su condición y necesidades— dio origen al conjunto de teorías feministas que confluye en el feminismo filosófico de América Latina y el Caribe. Éste tiene escasa difusión y se ha analizado muy poco, aun condensando el pensamiento del movimiento político y social más importante del siglo XX. Un grave problema es que la academia prioriza la lectura de los textos feministas de los países desarrollados y no toma en cuenta a las pensadoras latinoamericanas como teóricas. El feminismo, en la academia, comparte la subordinación intelectual producto de la neocolonización imperante en muchos ámbitos del continente. La mayoría de los textos que se escriben sobre feminismo en América Latina tienen un noventa por ciento de referencias extranjeras. Quisiera recordar las palabras de la chilena Margarita Pisano, que afirmaba que ¡citar es político!

La filósofa mexicana Eli Bartra Muriá (1947-) propone repensar la historia del feminismo latinoamericano en tres, posiblemente cuatro, grandes etapas de luchas.

En primer lugar, es necesario analizar el feminismo anterior a la década de los setenta. Señala a propósito el problema de nombrar. Durante mucho tiempo, al movimiento por el voto no se le llamó feminista sino simplemente sufragista; aún hoy en día hay quienes lo nombran así, separándolo del feminismo. No obstante, en ese primer feminismo se luchó por derechos tales como la educación, la potestad sobre las hijas y los hijos, la igualdad salarial en el trabajo de las mujeres, así como hubo movilizaciones por la obtención del voto. El feminismo entonces dirigía sus esfuerzos para que se modificasen las leyes, posibilitando la actuación de las mujeres en el ámbito público, según los cánones de la política formal. Postulaba la igualdad con los varones en el goce de los derechos políticos, sociales y económicos que eran negados a las mujeres. Frente a la desigualdad dominante reivindicaba la igualdad como la forma de acabar con la discriminación y la subordinación.

En segundo lugar, Bartra Muriá propone analizar el neofeminismo que surgió en la década de los setenta. Éste fue un verdadero movimiento de liberación de las mujeres; centrado en el cuerpo, en la sexualidad, en los ámbitos de lo privado, consignó que lo "personal es político". Fue un movimiento dirigido hacia el interior de cada mujer (en lo físico y en lo psíquico) y hacia la formación de pequeños grupos concentrados alrededor de la práctica de la autoconciencia, entendida co-

mo un diálogo en profundidad entre mujeres. Su actuación pública estaba dirigida a la obtención de espacios (y también leyes) que les garantizasen una vida libre a las mujeres: libre de la mirada masculina, de su palabra, de su violencia.

El neofeminismo representó continuidad y ruptura al mismo tiempo, pues descubrió el valor de la diferencia. Las mujeres no son iguales a los varones ni física, ni histórica ni ideológicamente; por lo tanto, las feministas más radicales enarbolaron el valor político del respeto a las diferencias.

En los albores del siglo XXI, Eli Bartra vislumbra que el feminismo de nueva cuenta se proyecta hacia afuera. Se encuentra luchando en la arena pública, en el campo de las instituciones (gubernamentales y no gubernamentales) y de la política formal. Sin embargo, se trata de luchas mucho más sofisticadas y quizá más ricas en muchos sentidos que las de un siglo y medio antes. De manera paralela, detecta los albores de un nuevo feminismo autónomo en los indicios de la necesidad de su resurgimiento.

En la actualidad, el feminismo latinoamericano ha obviado referirse a las diferencias de las mujeres como grupo social frente a los varones, subrayando las diferencias existentes entre las propias mujeres. A la vez, reivindica una paridad entre los "géneros", entendidos como grupos sociales resultado de una intensa tecnología cultural para amoldar a las personas según asignaciones económico-culturales impuestas a las portadoras y portadores de genitales femeninos y masculinos, en el ámbito social como en el privado (Bartra Muriá, E., 2007).

Eli Bartra Muriá es una filósofa militante. Muy joven, a principios de la década de los setenta, ya era una activista feminista radical, que llegó a postular una estética y una política encarnadas en el cuerpo femenino y relacionadas entre sí. En 1979, durante el Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, afirmó que el feminismo es una corriente teórica y práctica que se aplica al descubrimiento del ser mujer en el mundo (el mundo concreto, el mundo mexicano o latinoamericano). Su batalla se verificaba en un doble nivel: la destrucción de la falsa naturaleza femenina impuesta socialmente y la construcción de la identidad de las mujeres con base en sus propias necesidades, intereses y vivencias. Ahí mismo definió su politicidad sexuada como una lucha consciente y organizada contra el sistema patriarcal "sexista, racista, que explota y oprime de múltiples maneras a todos los grupos fuera de las esferas de poder" (Hierro, G., 1985, p. 129).

Heterosexual y blanca, Bartra nunca se postuló una especificidad sexual o étnica en el análisis feminista; sin embargo, fue una crítica radical de la doble militancia o de la referencia (que consideraba una manera de legitimarse) a la política de los partidos, los movimientos sociales, los grupos culturales masculinos. Hoy, filosóficamente, coincide con que el movimiento feminista es un movimiento político, en cuanto se trata de un movimiento subversivo del orden establecido, una presencia actuante de las mujeres entre sí, un espacio de autonomía que se remonta a la historia de resistencia de las mujeres para postular un futuro distinto, una posibilidad de cambio.

Más aún, para Bartra el feminismo es una filosofía política. Lo expresa con la vehemencia de la militante y con la claridad de la filósofa, en términos que no podrían ser recuperados por ninguna teórica del feminismo continental europeo —demasiado autónoma en la definición de política para las igualitarias y demasiado relacionada a la existencia del patriarcado para las autónomas— ni por las feministas anglosajonas ancladas en el análisis del género.

A principios de la década de los setenta, pasó por la autoconciencia, una práctica feminista de pequeño grupo que consiste en escucharse entre mujeres nombrando sentimientos y experiencias individuales para descubrirse en la experiencia de la otra; fue bautizada así por la italiana Carla Lonzi, que era de origen estadunidense. En 1975, con Lucero González, Dominique Guillemet, María Brumm, Berta Hiriart y Ángeles Necoechea, formó el colectivo La Revuelta, un "pequeño grupo" en el que se pudiera reflexionar sobre la maternidad, la doble jornada de trabajo, la sexualidad, la amistad y la política entre mujeres.

La serie de golpes militares que desde 1971 asolaron América del Sur, arrojando a miles de mujeres a la tortura, a la detención y al exilio, y las guerras de liberación nacional en Centroamérica, con su 30% de mujeres combatientes, impidieron que la práctica de la autoconciencia en pequeños grupos se prolongara como única expresión de la política de las mujeres en América Latina. La respuesta feminista de

Eli Bartra se manifestó en la participación en el Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe de Lima (1983), en la organización del de Taxco (1987) y en la academia. En 1982 estuvo entre las fundadoras del área Mujer, Identidad y Poder, del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, en Xochimilco.

Desde la década de los ochenta, su filosofía se relaciona con las teorizaciones de historiadoras, antropólogas, psicólogas, sociólogas y escritoras. Es una de las pocas feministas académicas que, en la década de los noventa, en México, ha impugnado el abuso de la categoría de género, cuando esconde a las mujeres, y el uso indiscriminado de la frase ya hueca "perspectiva de género" para analizar la condición femenina, aun cuando las relaciones de género bien utilizadas para el análisis de la realidad le parezcan fundamentales. A la vez, se niega a hablar de América Latina como una sociedad posfeminista, considerando que "vivimos inmersos e inmersas en un neocolonialismo en el que el feminismo está todavía por llegar plenamente" (Bartra Muriá, E., 1998, p. 141).

Para fortalecer conceptualmente los mínimos comunes que las feministas comparten: la opresión y las múltiples luchas que han emprendido contra esa opresión, desafía pensamientos aparentemente de vanguardia, como el multiculturalismo, porque permite "tolerar" a las culturas diferentes a la hegemónica, pero no las respeta. El origen de la teoría de la multiculturalidad se ubica geopolíticamente en el norte, productor de los criterios económicos neoliberales. Ésta empuja fuertemente para ahondar diferencias que de otra manera se diluirían, designando grupos de pertenencia desde afuera y desde arriba que impiden, de hecho, un contacto igualitario entre culturas.

Para Bartra, en el multiculturalismo no hay respeto de la diferencia, ni siquiera pluralismo, sino construcción de diversidades culturales de cuño racista que terminan siendo guetos donde el poder hegemónico de los hombres blancos del norte no se cuestiona su pretendido universalismo. A la vez, permite la descalificación del internacionalismo feminista, impidiendo a las mujeres reivindicar sus derechos humanos, pues las agresiones particulares que sufren son reivindicadas por el multiculturalismo como partes inmutables (o sea, ahistóricas y esenciales) de culturas específicas. Entre los peligros del multiculturalismo, Bartra diferencia los inmediatos —por ejemplo que, en nombre del respeto a la cultura animista de Madagascar, se justifique la clitoridectomía de una niña de ocho años— de los más profundos, que se condensan en la denuncia de una cultura hegemónica que se define por su derecho a crear con su mirada la otredad de las demás culturas, impidiéndoles en nombre de sus diferencias el acceso a los beneficios que se reserva para sí.

La metodología feminista que utiliza Bartra para analizar la común realidad del sexismo, así como las diferentes ideologías masculinas y femeninas, y el proceso artístico de las mujeres, expresa de manera explícita la relación entre política y filosofía. Esta metodología es "el camino racional que recorre una mujer con conciencia política sobre la subalternidad femenina y en lucha contra ello para acercarse al conocimiento de cualquier aspecto de la realidad" (Bartra Muriá, E., 1994, p. 77).

Por ello mismo, cuestiona la historia del arte, como estructura de estudio androcéntrica y clasista, desde la perspectiva del arte popular de las mujeres, tema que ha sido prácticamente ignorado por el feminismo. Al analizar los fenómenos de hibridación de ciertas expresiones del arte popular, descubre la articulación entre las culturas tradicionales indígenas y mestizas y la cultura occidental moderna por motivos intra y extraestéticos: las crisis económicas, la feminización de "lo popular", las diversas creatividades. Aun en aras de la comercialización, la creatividad artística implica una renovación constante e inserta el uso del hilo y la aguja, del barro, del cartón, de la lámina y del sentimiento religioso en el ámbito de lo novedoso, ámbito casi siempre negado a las expresiones creativas de las mujeres (Bartra Muriá, E., 2005, pp. 8-12).

Lo estético no puede ser abordado obviando lo estudios feministas, ya que: "No existen valores universales dentro del arte ni popular ni elitista. Los valores estéticos tienen que ver con el contexto cultural en el que se crea, las clases sociales y los géneros que producen las obras. Todo ello desempeña un papel en cuanto a la valoración estética" (*ibid.*, p. 178).

La descripción detallada del pensamiento de Eli Bartra sirve para demostrar que, para el conjunto de las filósofas latinoamericanas, no es fácil recoger en una doctrina pensamientos que se explayan en la literatura y en los deba-

tes políticos. Ensayos, lecciones, conferencias, poemas, novelas no constituyen un *corpus*, sino un itinerario por donde se va configurando una conciencia colectiva con su respectivo lenguaje.

Es igualmente difícil encontrar una teoría o un método feminista antes de que el movimiento feminista irrumpiera en el escenario académico hacia 1975, impulsando la creación de cátedras, centros de estudio y programas para teorizar lo ya impulsado en la escena política. Sin embargo, destacadas filósofas como Vera Yamuni (1917-2003) y María del Carmen Rovira (1923-), que siendo discípulas de José Gaos reconocieron el valor del filosofar en América Latina, aplicándolo a su particular humanismo e historicismo, en entrevistas y conferencias ya habían abordado la importancia de reconocerse como mujeres, entendiendo con esto la condición específica —histórica— de su vida, al hacer filosofía. Las demás, por lo general, al hablar de su experiencia, mimetizaron su quehacer filosófico con el de sus colegas hombres.

Vale la pena recordar el valor de Rosario Castellanos (1925-1974), maestra en filosofía y escritora de éxito, al presentar en 1950 una tesis titulada *Sobre cultura femenina* (México, 2005), donde sustenta que la creación de ideas y de arte en las mujeres entra en contradicción con la educación que compulsivamente las arroja al cumplimiento de esas tareas maternas que ellas aceptan como propias de su condición.

En veinticuatro años sucesivos, Castellanos, junto con la más intensa narrativa indigenista de México, publicó cinco volúmenes de ensayos y una obra de teatro, *El eterno femenino*, donde manifiesta una clara conciencia del problema que significa reconocerse en una identidad en construcción, a partir de la doble condición de ser mujer y de ser mexicana.

Apenas en las décadas de los setenta y los ochenta, la pregunta por las mujeres como *sujetos filosóficos* se vinculó a la tarea de liberar a la filosofía de su visión y estructuración sesgada a favor de las acciones, reflexiones y protagonismos masculinos. La nueva mirada de la filosofía feminista desde Latinoamérica enfocó la historia de la filosofía y las relaciones entre el género y el poder, y sus manifestaciones individuales y políticas, en el currículo y en la investigación. Aunque el camino era lento, suponía cierta apertura de los círculos académicos a la comprensión feminista de la filosofía.

La mayoría de las filósofas latinoamericanas que han abordado la existencia del movimiento de liberación de las mujeres en la segunda mitad del siglo XX no dudan en definir la teoría feminista latinoamericana como una teoría política del cuerpo, la cultura y la expresión de las mujeres o como una hermenéutica del poder masculino.

Para Ofelia Schutte (1950-), cubana residente en Estados Unidos, la teoría feminista es parte de una más amplia teoría de la identidad cultural latinoamericana y su análisis implica la contextualización del concepto de libertad en América Latina (Schutte, O., 1993, p. 207). Reconoce que las luchas por la igualdad social y política de las mujeres se originaron en el movimiento sufragista de principios de siglo XX; más aún, afirma que las raíces históricas de todo pensamiento feminista están "profundamente arraigadas en la modernidad y, por lo tanto, en la concepción del yo emergente de la tradición humanista occidental" (Schutte, O., 1995). Ubica en la revolución cubana y en el feminismo internacional los móviles de la acción de las mujeres, así como en el impacto que tuvo el arranque en la región de la Década de la Mujer (1975-1985), en la conferencia de la ciudad de México patrocinada por la ONU. Sin embargo, Schutte desconoce o no da importancia a los movimientos a favor de los derechos de igualdad entre los sexos que se sucedieron en México y en América Latina durante el siglo XIX y las primeras cuatro décadas del XX, ni a las críticas feministas sobre el control de las mujeres ejercido por el gobierno cubano.

El feminismo latinoamericano puede estudiarse como una acción política de "género". Schutte utiliza una conceptuación de *gender*-género elaborada durante la década de los setenta por el feminismo de lengua inglesa y redondeada por Judith Butler en 1986, a partir de la idea central de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir de que ser es llegar a ser: "Uno no nace mujer, se hace". De esta manera, el género es para Schutte, la construcción social con base en un sexo biológicamente dado, de lo que nos conforma como mujeres y como hombres en América Latina, aunque en esta construcción, en los países de masculinidad dominante, siempre se privilegia a los hombres, a los cuales se asignan los roles correspondientes a las construcciones del género

socialmente privilegiado, marcadas a nivel social, cultural y lingüístico (nivel simbólico). Se trata de una definición no esencialista, sino geográfica e históricamente ubicada de las relaciones de género.

Schutte sostiene que la conciencia de género es fruto de la experiencia y de la socialización. Debido a esto, analiza alternativamente los conceptos de género y subjetividad, para no caer en la antigua distinción bipolar entre hombre y mujer, y sus grupos complementarios de antítesis, como yo y otro, mente y cuerpo, verdad y error (Schutte, O., 1995).

La conciencia de que el cuerpo femenino ha sido socializado como el sitio de las construcciones normativas de la feminidad, la han "adquirido" las mujeres latinoamericanas, según lo plantea la filósofa cubana, gracias a los numerosos encuentros que se han realizado desde 1981 en América Latina y a las diversas publicaciones que han puesto en contacto a escritoras, intelectuales y militantes políticas, contribuyendo a la expansión del feminismo en la región. Esta idea es ambigua: por un lado, ¿de dónde la adquirieron? Por el otro, si generaron los mecanismos para encontrarse y las reflexiones publicadas, ¿por qué una filósofa tan interesada en los modos, los símbolos, las ideologías y las prácticas que legitiman las actividades políticas y filosóficas, no describe ni analiza los pensamientos que los generan y critican?

Schutte sostuvo relaciones académicas de interlocución tanto con la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía como con la filósofa de la educación y feminista Graciela Hierro, de México. Sin embargo, jamás cita a teóricas feministas latinoamericanas en sus escritos y describe, desde pautas políticas "externas", las actuaciones de las actrices sociales para un público lector universitario estadunidense. Parecería que escribe sobre ellas y para ellas, pero no informa su saber y su reflexión con lo que ellas producen.

Por el contrario, desde la década de los setenta, la doctora Graciela Hierro Perezcastro (1930-2003) se abocó a una labor fundamental de algo que podría llamarse "militancia feminista académica", en las universidades latinoamericanas. Muchas filósofas que hoy están en otras instituciones académicas fueron sus alumnas en la UNAM, cuando en la década de 1980 esa universidad era un centro de irradiación de la cultura latinoamericana. Además, desafió los temas de los convenios internacionales para insertarse y contactarse con las filósofas de los países anfitriones. Conversaciones, debates, cursos dictados por Hierro en los céspedes de muchas universidades, han permitido que alumnas y maestras se otorgaran a sí mismas el permiso para expresar sus reflexiones acerca de sus acciones en las calles o en los colectivos de mujeres.

Desde finales de los setenta, ubicaba en la idea de Simone de Beauvoir el arranque, no sólo de una teoría política, sino de una ética utilitaria que postulara, como criterio de juicio moral, la utilidad social de la igualdad de oportunidades de mujeres y hombres. La relación entre ética y política, según ella, se da en dos niveles: 1] En las reglas morales que sirven para orientar los actos de los individuos en sociedad, y 2] En la práctica histórica (Hierro, G., 1985).

Hierro entiende las normas morales como convenciones que pueden ser revocadas si las consecuencias de su cumplimiento no se ajustan al principio de justicia, que se centra en la idea de que diferentes individuos no deben ser tratados en forma distinta. Esto resulta en extremo adecuado para proponer una reforma de la idea de la condición femenina: "La decisión ética sobre la condición femenina actual se sustentará en la evaluación que se haga de sus tendencias y sus consecuencias, en tanto éstas son provechosas para el mayor número" (Hierro, G., 1985, pp. 93-94).

Para Graciela Hierro la categoría central aplicable a la condición femenina es la de "ser para otro" que, según De Beauvoir, la situaba en un nivel de inferioridad respecto al otro sexo, negándole toda posibilidad ontológica de trascendencia. "El ser para otro del que nos habla De Beauvoir se manifiesta concretamente en la mujer a través de su situación de *interiorización, control y uso*. Son éstos los atributos derivados de su condición de opresión, como ser humano a quien no se le concede la posibilidad de realizar un proyecto de trascendencia" (*ibid.*, pp. 13-14). Esta interpretación de lo masculino como la norma humana que confina lo femenino en la posición estructural de lo "otro", aquello que establece la diferencia, implica para la filósofa mexicana un deber ser ético-político, que coincide con la denuncia del sistema de desigualdad entre los sexos. Coincide, asimismo, con la formulación de la existencia de un sistema de géneros,

esto es, un sistema de división sexual y económica del trabajo entre los sexos y su representación simbólica.

Para Hierro, la política de las mujeres es y debe ser una política de reivindicaciones, pues cuestiona la situación de las mujeres en función de la sociedad (de su inserción en una sociedad de decisiones y simbolización masculinas), y no en función de sí mismas. En 1990, cuando ya utilizaba la categoría de género, escribió que el "fenómeno humano" puede estudiarse en todos sus aspectos para comprender la conducta ética. Estos aspectos, todos de igual valor para el conocimiento de la vida de las personas, son: sus características socioeconómicas, su localización geográfica, su historia personal y social, su sexo-género, su edad (Hierro, G., 1990, p. 35). El ser mujeres en sí representaba para Graciela Hierro una variante y no un hecho fundamental de la condición humana.

Sin embargo, en 2001, Hierro radicaliza su postura feminista y se plantea una ética del placer para un sujeto femenino en proceso de construcción, ya menos identificado con su género y más dispuesto a relacionarse con su diferencia sexual: un sujeto necesitado de orden simbólico, autodefinición y autonomía moral, que se escribe en femenino plural: las mujeres (Hierro, G., 2001, p. 14). De esta manera, no puede evitar el reconocimiento de la centralidad de la sexualidad y del placer para analizar la relación entre poder y saber y se cuestiona sobre la posibilidad de una ética del placer que no sea un ética sexualizada. Implícitamente, Hierro critica el género como instrumento conceptual para la autonomía moral de las mujeres, pues el género sólo es lo que se piensa propio de las mujeres y de los hombres y no un medio para descubrir y realizar el estilo de vida de los sujetos mujeres.

La ética del placer se convierte, así, en una ética para la práctica de la diferencia sexual, visualizada desde varias disciplinas, que permite a las mujeres ser independientes de los condicionamientos sexuales. "La ética feminista se ha 'sexualizado' porque las mujeres, en tanto género, nos hemos creado a través de la interpretación que de los avatares de nuestra sexualidad hace el patriarcado. Sin duda, nuestra opresión es sexual; el género es la sexualización del poder" (*ibid.*, pp. 9-10). Y agrega que la filosofía se recrea bajo la vigilante mirada feminista, cuyo método implica el despertar de la conciencia, sigue con la desconstrucción del lenguaje patriarcal y culmina con la creación de la gramática feminista, cuyo fundamento último es el pensamiento materno.

De tal manera, el género sirve para identificar el imaginario sexual que se construye desde el cuerpo masculino, el cual, una vez identificado, permitirá a las mujeres separar sexualidad, procreación, placer y erotismo. Ahora bien, la sabiduría y la ética de las mujeres trascienden este primer paso, a través de un proceso de liberación que implica el ejercicio moral de un sujeto que se reconoce libremente a sí mismo y que analiza sus acciones para su buena vida. La doble moral sexual es genérica, la ética del placer es un saber de las mujeres.

La radicalidad feminista en filosofía no es un rasgo fácilmente apreciable. Las descalificaciones y la marginación académica son precios que no todas las filósofas se atreven a pagar, a la vez que es muy difícil justificar en la academia la relación entre la teoría y la práctica feministas y el filosofar. Por lo general, la aceptación de los aportes epistemológicos provenientes de los movimientos políticos es lenta, y el peso del universalismo, todavía agobiante. Sin embargo, reconociéndose hija simbólica de Sor Juana y de Rosario Castellanos, dos escritoras que filosofaron, Graciela Hierro no sólo ha valorado todo saber femenino, otorgándole valor de conocimiento, sino que se ha ofrecido como "madre simbólica" a numerosas alumnas que necesitaban tender un puente entre su activismo y sus estudios, así como a varias filósofas que se atrevieron a mirar más allá del análisis lógico para pensarse.

Poco antes de su muerte, en octubre de 2003, escribió: "Todo lo que sé se lo debo a las mujeres, brujas que se atreven a pensar. Yo sólo leo a mujeres, ya leí a tantos hombres […] Aprendí lo que necesitaba de ellos y sólo consulto a algunos cuyas ideas sirven a mis propósitos. Ser feminista, para mí, significa personalizar todo" (Hierro, E., 2004, p. 11).

Como Hierro y Schutte, Diana Maffía (1953-) es una feminista que se ha desarrollado en la academia, pero como Bartra, es una mujer que construye pensamiento también fuera de las aulas por su vinculación y su interlocución con el movimiento de liberación de las mujeres. En ocasiones, como la filósofa

panameña Urania Ungo, no rechaza el trabajo en instituciones del estado para llevar a cabo una política de reivindicaciones de justicia, es decir, una lucha legal a favor de las mujeres, como en la Defensoría del Pueblo en la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires. Actualmente está trabajando en el cuestionamiento de la normativa de género por la defensa de las y los transgéneros y transexuales (Maffía, D., 2003).

Según Diana Maffía, la filosofía feminista comienza a desarrollarse en la academia argentina a mediados de los ochenta, finalizando la última sangrienta dictadura militar, gracias a la influencia de tres mujeres filósofas extranjeras y al eje que las tres pusieron en la ética y la práctica: la exiliada María Cristina Lugones (1951-), que regresa después de veinte años en Estados Unidos; la española Celia Amorós (1944-) y la mexicana Graciela Hierro.

Entre las expresiones de democratización estuvo la devolución a la universidad de su forma normal de gobierno participativo, para subsanar por medio de concursos docentes el vaciamiento académico impuesto por los militares de 1976 a 1986. Un concurso muy importante se abrió para cubrir la cátedra de ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Casi todos los titulares de cátedra eran varones, pues a ese concurso lo había precedido una disputa de machos por el territorio moral legitimado. Así que el concurso era, de por sí, conflictivo, aunque había dos cargos. La novedad fue que se presentó una mujer. Para colmo, joven; para colmo, casi extranjera; para colmo, feminista; para colmo, anarquista; para colmo, lesbiana militante. Y para colmo de los colmos, María Cristina Lugones hacía de cada una de estas inscripciones una oportunidad de discusión ética, de connotaciones absolutamente prácticas y políticas, en lugar de proponer una escolástica sobre Aristóteles y Kant. Al margen del concurso, que obviamente Lugones perdió, un conjunto de diez o doce profesoras de filosofía se juntaron con ella para que les contara qué era eso de la filosofía feminista, que por efecto semántico les permitía unir dos carriles de la vida que en ellas se habían dado como paralelas euclidianas. Con una generosidad típicamente militante, Lugones les proporcionó bibliografía, organizó un seminario y promovió la conformación de una asociación de mujeres en filosofía.

Maffía era una de ellas, y reconoce con agradecimiento a quienes les abrieron ese camino. Hoy, cuando habla de filosofía se refiere siempre a algo que podría llamarse una praxis teórica. De hecho, para ella, la teoría filosófica es una forma de la praxis feminista. Define el feminismo diciendo que es la conjunción de tres enunciados: uno descriptivo: en toda sociedad las mujeres están peores que los varones; un segundo prescriptivo, que afirma que no debería ser así, y uno práctico, que implica el compromiso de hacer lo que esté al propio alcance para impedir esa desigualdad.

Esta concepción de la filosofía feminista se relaciona profundamente con la desarticulación de sistemas de poder opresivos, aun dentro del sistema académico. Desde este enfoque, no es una filosofía hecha por mujeres sobre las mujeres, sino un pensamiento que arranca de la autoconciencia de la propia situación respeto a toda subordinación, y se compromete a tomar en cuenta las relaciones de género como significativas y a considerar la teoría en relación con una práctica comprometida con la emancipación de jerarquías injustas impuestas arbitrariamente.

Docente de gnoseología en la Universidad de Buenos Aires, el lado práctico de su teoría feminista tiene que ver con que se propone desarticular conceptualmente las construcciones hegemónicas que pudieran contribuir a la opresión de distintos sujetos, en particular de las mujeres, pero no sólo de las mujeres. No define la filosofía por las respuestas que ofrece a los problemas que surgen de la realidad, sino por las preguntas, por los interrogantes y las preocupaciones que tienen que ver con aspectos que van más allá de la vida cotidiana y trascienden las respuestas de las ciencias o las construcciones de conocimiento usuales; es decir, por una preocupación por los fundamentos de prácticamente todo.

Desde el momento en que el filosofar privilegia la pregunta y no la respuesta, el abordaje que tenga esa pregunta no está restringido a una disciplina; más aún, necesita estallar el límite de las disciplinas. La teoría feminista cuestiona a fondo los límites disciplinarios, porque éstos han hecho permanecer sistemáticamente ocultos problemas, experiencias, preguntas, necesidades que han sido fundamentales para la subjetividad de las mujeres. Constituir la propia subjetividad y no ser “he-

terodesignadas", es decir, designadas desde afuera por las disciplinas existentes, es una consecuencia de haber privilegiado el problema por sobre las respuestas. Ahora bien, la ciencia, la filosofía y la política se preservan como instituciones patriarcales, intentando siempre llevar a las mujeres al "territorio masculino" como condición para su aceptación (Maffía, D., 2000).

Las herramientas epistemológicas para trabajar la crítica a los límites disciplinarios rompen con algunas limitaciones académicas, pues hacen referencia a las experiencias, las sistematizaciones y los conceptos que sirven para organizar el conocimiento en relación con el problema en el que se pone el privilegio de la pregunta. Los motivos por los que se expulsan ciertas construcciones de conocimiento y ciertos sujetos de conocimiento en las instituciones, tienen que ver con la limitación de las herramientas epistemológicas aceptadas. Expulsar a quien piensa en términos diferentes mantiene incólume el pensamiento aceptado, pero lo mantiene sin discusión, con las fronteras cerradas. Si los sujetos cuestionadores, o simplemente diferentes, fueran integrados a la discusión, propondrían puntos de vista por los cuales habría que rearticular absolutamente el concepto en cuestión.

Las mujeres han sido sistemáticamente expulsadas de la construcción de conocimiento, porque basan sus afirmaciones sobre la realidad en justificaciones que están muy desvalorizadas por la epistemología tradicional. Que una mujer afirme que está absolutamente segura de algo porque tiene una intuición profunda al respecto, o porque se inclina emocionalmente a favor o le repugna una respuesta, de ninguna manera es aceptado en la ciencia; de hecho, ha sido muy desvalorizado, pero son herramientas heurísticas muy importantes. Urge discutir, precisamente, cuáles herramientas se van a legitimar en el acceso al conocimiento, porque en cuanto las feministas legitimamos herramientas, habilitamos sujetos para participar en la construcción de ese conocimiento. Y cuando habilitamos sujetos, herramientas nuevas realimentan nuestra posibilidad de conocimiento.

La dialéctica entre qué sujetos participan en la construcción y legitimación de las herramientas y qué cosas quedan adentro y afuera del sistema de conocimiento, es una dialéctica que la filosofía feminista debe desarticular y barajar de nuevo. Si las mujeres participan en la construcción colectiva del conocimiento, legitimarán sus propias herramientas cognoscitivas, no transformándose en esos sujetos, que son los únicos legitimados para conocer. La historia está llena de ejemplos de mujeres que han accedido a la ciencia por utilizar los patrones científicos tradicionales. Sin embargo, la presencia de esas mujeres no significa gran cosa, porque ingresan a la historia sólo por haber probado que son iguales que el amo (Maffía, D., 2001).

Ahora bien, hacer filosofía feminista no implica ofrecer algo caótico, sino más bien desprejuiciado: la libertad en la elección de los temas a tratar, el intercambio con otras disciplinas que en filosofía todavía se consideran contaminantes, la discusión de los mismos criterios de demarcación disciplinaria de la filosofía, el privilegio del problema complejo por sobre el enfoque específico, y el desocultamiento de los motivos que la filosofía ha desechado como no significativos y que pueden ser recuperados con nuevos sentidos. Diana Maffía pone por ello mucha atención en el quehacer de sus colegas. Actualmente las filósofas argentinas están trabajando en una gran variedad de problemas: la relación entre género y construcción de la ciudadanía, la epistemología feminista, las relaciones entre género y diferencia sexual, la ética de la investigación en bioética, así como entre feminismo y subjetividad, las implicaciones del multiculturalismo en el cuerpo como construcción social.

El núcleo de ideas más reaccionario contra el cual choca el feminismo es el que establece una naturalización de los lugares sociales por razones, entre otras cosas, de un sexo también naturalizado. Algo que la mujer no elige, la genitalidad biológica, determina de modo inamovible el sexo y el género que le corresponde, y con ello el inamovible lugar que ocupa en la sociedad: ¿cuáles bienes culturales les son propios y les son ajenos?, ¿cuáles son sus obligaciones y derechos?

El corsé conceptual perdura en tanto que su primer paso estableció una dicotomía, es decir, dos conceptos exhaustivos y excluyentes. Exhaustivos porque se supone que ese par de conceptos, por ejemplo el par macho-hembra, agota el universo del discurso, no hay una tercera o cuarta posibilidad. Todas las posibilidades del ser sexuado caben en el par dicotómico. Se aplica así el principio de la lógica

aristotélica del tercero excluido. Excluyentes, porque si un individuo puede ser catalogado mediante uno de los dos conceptos, automáticamente queda excluido del otro. Si cumple las condiciones que definen al macho, no sólo sé que es macho, sino también que no es hembra. Se aplica aquí el principio lógico de no contradicción.

El segundo paso del corsé conceptual es la jerarquización del par, invariablemente unida a esta diferencia; toda diferencia se hace, así, jerárquica. El par conceptual siempre implica que uno es superior y otro inferior. La lógica aristotélica tiene la fuerte afirmación metafísica de ser, a la vez, una condición del pensamiento, del lenguaje y de la realidad. Es una fuerte determinación del carácter necesario, esencial, de las dicotomías presentadas no sólo en sus diferencias, sino también en sus jerarquías. Difícil para el pensamiento escapar de ese imperativo, sobre todo para los sujetos que, como las mujeres, han quedado sistemáticamente al margen de la legitimación cultural.

La expulsión de las mujeres del ámbito de producción de conocimiento no es ajena a esta dicotomía. El poder de este sistema de pensamiento consiste en que al superponer el par masculino-femenino a los pares tradicionales ya jerarquizados (mente-cuerpo, universal-particular, abstracto-concreto, racional-emocional, identidad-alteridad, producción-reproducción), éstos se sexualizan; con ello, refuerzan la jerarquía existente entre los varones y las mujeres. Al restarle cualquier valor cognoscitivo a las cualidades asociadas con lo femenino, se asegura que las mujeres no tengan con qué revertir la lógica dicotómica. El corsé se teje en cuatro pasos simultáneos: primero, la elaboración de las dicotomías; segundo, la jerarquización; tercero, la sexualización, y cuarto, la exclusión del valor cognoscitivo al lado femenino del par.

¿Por qué las mujeres no pueden pensar? Porque están definidas por el cuerpo y no por la mente. Este empeño ideológico, cuya consecuencia directa es la exclusión de las mujeres de todo ámbito de conocimiento, fue precisamente lo que impidió ver en el cuerpo una condición epistemológica clave, y es lo que hace tan rico y promisorio el tratamiento del tema. Las feministas lo vieron desde los principios de su reflexión y, según Maffía, por ello comenzaron a discutir la vinculación misma entre sexo y género, la posibilidad de despegar el género de la corporalidad.

El cuerpo es el enclave de muchas determinaciones, no sólo del sexo, sino también de los rasgos étnicos, el color, la edad, la discapacidad física, que la revisión feminista considera de modo no esencialista. El cuerpo no debe entenderse como una categoría biológica ni como una categoría sociológica; más bien es un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico.

El énfasis feminista en la corporización de la filosofía va de la mano de su repudio radical del esencialismo. En la teoría feminista, una habla como mujer, aunque el sujeto mujer no es una esencia monolítica definida de una vez y para siempre, sino que es más bien el sitio de un conjunto de experiencias múltiples y complejas y potencialmente contradictorias, definido por variables que se superponen, tales como las de clase, raza, edad, estilo de vida, preferencia sexual y otras.

Las fracturas son una práctica común en los grupos políticos y de reflexión universitarios argentinos. Hacia 1995, se produjo una división en la Asociación de Filósofas Argentinas, en la que se plantearon dos estrategias divergentes. La primera preveía que los estudios filosóficos de género se agregarían al currículum tradicional de la carrera, insertándolos en los métodos reconocidos por la filosofía, sus divisiones temáticas usuales, en un diálogo que los incorporaba sin descalificar ni amenazar lo construido históricamente. Una estrategia asimilacionista que fue rechazada por el ala radical del movimiento feminista, aunque en la universidad tuvo un éxito que se expresó en el sentido académico tradicional: publicaciones en revistas filosóficas reconocidas, designaciones en lugares de decisión, financiamiento de becas y proyectos de investigación, reconocimiento de sus "pares".

La segunda estrategia filosófica era subversiva: pretendía desnaturalizar lo instituido, cuestionar las jerarquías, no reconocer las investiduras consagradas, ignorar las formas tradicionales del reconocimiento académico, privilegiar la acción y el compromiso con el movimiento de mujeres para deshacer la barrera que se interpone entre la academia y el mundo de la vida. Esta estrategia, a la que apuntó Maffía, no fue tan bien recibida ni fue premiada. Ni siquiera se aceptó su convivencia en una misma comunidad de mujeres filósofas, de ahí

que ésta se rompiera.

A pesar de haber optado por uno de estos modelos, Maffía se opone a considerarlos dicotómicos, apuntando de esta manera al saneamiento de la grieta más profunda en la que ha caído el pensamiento-acción del feminismo de los noventa.

A la primera estrategia se acercó María Luisa Femenías (1955-), de la generación de filósofas a la que la española Amorós abrió las puertas al estudio crítico de las mujeres como producto de los discursos de la filosofía. Femenías vincula el feminismo con la política; sin embargo, no lo estudia como un movimiento de mujeres que impugnan una realidad dada, sino lo justifica porque el origen de la discriminación femenina proviene de la política, más aún, es el eje alrededor del cual Aristóteles articula la relación de dependencia, por su inferioridad, de las mujeres. Aunque parezca contradictorio, el fortalecimiento de la política se erige sobre la base de la metafísica, que, a su vez, encuentra su justificación última en la biología.

La filosofía oficial como discurso de legitimación de la ciencia, pero la ontología, donde la "materia" aparece como la categoría para la conceptualización de lo femenino, necesita de un gran relato biológico para demostrar que las mujeres son amorfas y pasivas por naturaleza y, por lo tanto, no aptas para la vida pública. "El sistema aristotélico es un relato legitimador de la inferioridad de las mujeres y de un patriarcado de carácter paternalista y protector. Tal es el caso de algunos pasajes retóricos en las obras biológicas, algunas analogías y la presencia o ausencia de ciertos términos que su metafísica recoge acríticamente y que aportan, en definitiva, su fundamentación última al sistema patriarcal aristotélico" (Femenías, M.L., 1996, p. 22). Aristóteles fundó así lo que con el tiempo se convertiría en un "paradigma patriarcal" con el que se estudian la biología, el carácter, el lugar histórico-político y las actividades de las mujeres.

Este paradigma es el sistema de pensamiento del patriarcado, lo constituye y regenera desde el androcentrismo (eso es: la forma de percibir el mundo desde la óptica exclusiva de los hombres) que, en algunos casos extremos, puede ser agresivamente misógino o, como en la mayoría de los casos según el modelo aristotélico, paternalista y protector. Cuando atribuye la racionalidad *per se* a los hombres, nos dice Femenías, Aristóteles sobreespecifica a los hombres en detrimento de la actividad política de las mujeres e instaura una falacia filosófica, la del doble criterio, según el cual la racionalidad considerada positiva en los hombres es vista negativamente en las mujeres, porque mujeres y hombres son validados por investigaciones y observaciones basadas únicamente en las acciones y pensamientos del sexo masculino. "No hay, pues, un único estándar sino dos; o, en otras palabras, uno solo pero genéricamente sesgado" (*ibid.*, p. 23)

Ahora bien, el paradigma patriarcal sigue actuando porque, recuerda Femenías, la filosofía de Aristóteles permeó de tal forma la cultura occidental que ha dejado durante siglos a las mujeres presas de un continuo ahistórico. En este paradigma, los conceptos de ser humano y hombre son tratados como sinónimos, produciéndose un solapamiento que excluye a la mitad del género humano. "La forma del universal se solapa con la de la mitad de la especie (los varones), lo que obviamente excluye a la otra mitad (las mujeres) por razones de nacimiento" (Femenías, M.L., 2001, p. 18).

Femenías no ubica su reflexión en un contexto históricamente determinado. Estudia la "cultura occidental", no la cultura occidentalizada de Latinoamérica, y ello la liga a la necesidad de interpretarse desde una universalidad que, sin embargo, ha desconstruido con respecto al androcentrismo filosófico, eso es, a la necesidad de ser reconocida desde un poder externo y superior como una "igual". Contradictoriamente, Femenías se ubica dentro de la reflexión política de las mujeres, no enajena su cuerpo sexuado para pensarse; no se extraña en la otredad masculina, pero se sale de su realidad cultural que, si llevamos hasta el fondo el discurso de la antropología feminista anglosajona, construye los sistemas sexo/género.

En *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Femenías recorre el pensamiento filosófico feminista euro-estadunidense para demostrar las incongruencias de las posiciones franco-italianas acerca de la diferencia —según una línea marcada por las ideas de Celia Amorós de que el feminismo de la diferencia, como cualquier pensamiento posmoderno, desestima la relevancia de la razón— y fustigar los estudios poscoloniales de la India anglosajona y los estudios culturales

de la frontera méxico-estadunidense, en cuanto su abordaje de la realidad: “la inconmensurabilidad de las relaciones entre las mujeres y los hombres de cada etnia entre sí, no deja de tener aristas indeseables puesto que la inconmensurabilidad impide el acuerdo, la crítica, la persuasión y el enriquecimiento mutuo de los conceptos” (Femenías, M.L., 2000, p. 256). Latinoamérica, por lo tanto, es sólo el lugar desde donde hay que analizar la historia de los pensamientos feministas por ser, una vez más, un espacio no terminado donde el derecho de las mujeres a la diferencia debe encontrarse con su deber de construir la democracia.

Por el contrario, la panameña Urania Ungo Montenegro (1955-) y la brasileña Sueli Carneiro (1951-) estudian el camino de la conciencia política feminista para analizar la voluntad de las mujeres latinoamericanas de diseñar opciones diferentes a una identidad subordinada y de crear proyectos alternativos a las formas de dominación vigentes. El antirracismo de la brasileña y el estudio político de la panameña son propuestas de activismo teórico-práctico.

Ungo traza un recorrido histórico de los escenarios políticos de América Latina, examina las dificultades de la construcción del movimiento feminista y sus conceptuaciones y, finalmente, sintetiza los debates actuales entre las feministas latinoamericanas (Ungo Montenegro, U.A., 2000). Su idea de la teoría feminista es que se trata de un pensamiento construido sobre los fenómenos políticos, según una idea postulada dos décadas antes por la más importante teórica de la resistencia política feminista a las dictaduras y al patriarcado latinoamericanos, la chilena Julieta Kirkwood (1944-1985). Militante política influida por el pensamiento socialista de cuño latinoamericano, Urania Ungo, a finales de los ochenta, escribió una historia de las mujeres centroamericanas, *Subordinación genérica y alienación política: el discurso de las organizaciones de mujeres de la región centroamericana*, durante cuya redacción se acercó a Solange Oullet (Qubec), Sara Elba Nuño (México) y Elizabeth Álvarez (Guatemala), con quienes estableció el Comité Feminista de Solidaridad con las Mujeres Centroamericanas (Cofesmuca) y con quienes transitaría, en un segundo momento, del análisis político a “colocar en el centro de la discusión intelectual y política las relaciones interpersonales, negando toda la mística que las envolvía como relaciones naturales y sin poder” (Ungo Montenegro, U.A., 1997).

Pese a que fue directora de la Dirección Nacional de la Mujer y secretaria técnica del Consejo Nacional de la Mujer, del Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia de 1996 a 1999, nunca dejó de reconocer que el feminismo no es un asunto de estado, sino una política de las mujeres, que ella lleva a cabo en colectivos de reflexión y como maestra de teoría feminista en la Universidad de Panamá, para deconstruir los paradigmas dominantes del deber ser de las mujeres. Según Ungo, “el feminismo es el movimiento social que ha realizado los desafíos más fundamentales al orden de la cultura occidental evidenciando las formas en que se generan el dominio patriarcal, la violencia y la guerra y cómo éstos se cruzan y articulan con las desigualdades sociales y opresiones de todo tipo” (Ungo Montenegro, U.A., 2000, p. 15). Por lo tanto, define la teoría feminista como la teoría política de las mujeres y afirma que las reflexiones de las feministas latinoamericanas sobre las relaciones entre las mujeres y la política, así como los debates que las prácticas políticas de las mujeres suscitan dentro del feminismo, son los elementos centrales del pensamiento y la acción en América Latina.

La historia de las ideas filosóficas feministas en América Latina es, para Ungo, la historia del pensamiento político de las mujeres, así como el análisis de su historicidad. Comprender el significado que el feminismo tiene hoy en América Latina, implica “pensar que la presencia activa y ferviente de las mujeres en la base de distintos movimientos sociales y políticos no corresponde con su ausencia de los lugares del poder y las decisiones” (*ibid.*, p. 17). Para ello reelabora las teorías historiográficas de Asunción Lavrín y la práctica de la historia del presente de Edda Gabiola, intuyendo que las dos historiadoras no se acercan en la misma forma a la historia de las mujeres, pues la primera no sostiene una teoría feminista ni mira al cuerpo político del feminismo. En *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina* (2000), sostiene que de la actual indefinición política del feminismo, con su caos de superposiciones de horizontes teórico-políticos diversos, puede procesarse una salida, si se relee y reinterpreta la propia historia del movimiento feminista lati-

noamericano, recordando aquello que no debe ser olvidado: que el feminismo es una utopía política que junta el pensamiento y la acción, a la vez que es una práctica de vida.

Sueli Carneiro, partiendo de una visión radical lésbico-feminista, enfrenta el problema del racismo en la construcción ideológica de la feminidad latinoamericana. Para la filósofa y educadora brasileña, toda situación de conquista y dominación crea condiciones para la apropiación sexual de las mujeres de los grupos derrotados, con el fin de afirmar la superioridad del vencedor. Estas condiciones se perpetúan en la violencia contra las mujeres, en general, y en particular contra las que son indígenas, negras y pobres.

Según Sueli Carneiro, las que podrían ser consideradas historias o reminiscencias del periodo colonial permanecen vivas en el imaginario social y adquieren nuevos ropajes y funciones en un orden social supuestamente democrático, pero que mantiene intactas las relaciones de género —según el color, la raza, la lengua que se habla y la religión— instituidas en el periodo de los encomenderos y los esclavistas. Durante su participación en el Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género organizado en Durban, Sudáfrica, afirmó:

La violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres indígenas y negras y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana, que en Brasil llegó hasta sus últimas consecuencias. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades, configurando lo que Ángela Gilliam define como "la gran teoría del esperma en la conformación nacional", a través de la cual:

1. El papel de la mujer negra es rechazado en la formación de la cultura nacional;
2. La desigualdad entre hombre y mujer es erotizada, y
3. La violencia sexual contra la mujer negra ha sido convertida en un romance (Carneiro, S., 2005, pp. 21-22).

Una cuarta etapa del feminismo latinoamericano parece abrirse así con esta recuperación antirracista y política de la necesidad de transformación feminista de la realidad. Frente a la institucionalización de las demandas del feminismo hegemónico y el envejecimiento de muchas de sus representantes, mujeres negras de Santo Domingo, como Ochy Curiel (1962-), quien escribió sobre la lucha política de las mujeres y sus estrategias contra el racismo (Curiel, O., 2002), y militantes indígenas, como las zapatistas que en 1994 redactaron la Ley Revolucionaria de Mujeres (Rojas, R., 1994), reclaman derechos específicos para ser respetadas en un cuerpo que definen y defienden como diferente del cuerpo hegemónico, no sólo masculino, sino también el de las mujeres blancas y heterosexuales.

A pesar de que las feministas brasileñas no avanzan ninguna crítica a la institucionalización de los espacios de reflexión y acción política de las mujeres que se ha dado en América Latina a partir de principios de la década de los noventa, con la fragmentación del movimiento en diversas organizaciones no gubernamentales (ONG), son filósofas brasileñas negras, como Sueli Carneiro y Jurema Wernerk, quienes han contribuido grandemente a la visibilización del sutil racismo académico e intelectual del feminismo hegemónico. Éste nunca admitiría expresamente una posición discriminatoria con base en la etnia, el color o la orientación sexual de una mujer, pero de hecho en las instituciones, las ONG y la academia no se valoran por igual sus aportes culturales, ni se les considera en un mismo nivel de "universalidad", cual si se estuvieran fincando nuevas jerarquías de importancia entre los postulados del feminismo latinoamericano, prefiriendo los que esgrimen las mujeres blancas, urbanas y heterosexuales.

El conocimiento feminista se construye hoy desde una hermenéutica del poder y de las creencias más arraigadas, ofreciendo desde las experiencias sujetivas y grupales, una mirada íntimamente política, dirigida hacia el interior de las mujeres, no para que se lancen a la colonización femenina del espacio público, sino para que recuperen de su propio movimiento la autonomía de su reflexión y su acción.

En este sentido, vuelve a ser fundamental para la filosofía feminista el entrecruzamiento con experiencias y análisis que vienen de la antropología, la literatura, la militancia, la política. El estudio de la territorialidad del cuerpo femenino como espacio que debe someterse a la globalización económica y que enfrenta

su soberanía contra la violencia asesina, llevado a cabo por Rita Laura Segato (1953-), del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia, se relaciona necesariamente con la filosofía política y la estética feminista, pues el cuerpo asesinado es un cuerpo sobre el que el sistema escribe su violencia (Segato, R.L., 2003).

El cuerpo de la mujer es también el cuerpo de la impunidad masculina dominante contra el cuerpo de la pobreza, del mestizaje y de la resistencia. En este sentido la filósofa mexicana María del Rayo Ramírez Fierro (1962-) ya había mencionado la necesidad de reflexionar sobre la violencia contra el cuerpo femenino, cuando adquiere voz y reivindicación política. Para ella, es necesario pensar la continuidad en la resistencia de las mujeres indígenas en los Andes, resistencia al ejemplo de terror que el poder colonial inscribió sobre el cuerpo de Bartolina Ciza, descuartizada a finales del siglo XVIII por haber reclamado con su esposo Tupac Catari el derecho a un gobierno dirigido por indígenas, y de Micaela Bastida, igualmente torturada y asesinada por haber organizado las finanzas de la rebelión de su esposo Túpac Amaru (Ramírez Fierro, M. del R., 2006, pp. 50-51).

Aunque no haya una expresión protofeminista en su planteamiento político, con la presencia de su cuerpo sexuado y asesinado en la historia de la rebelión andina instauraron una tradición de lucha de mujeres que, en la misma zona, produce en la actualidad voces y formas de hacer política que han desafiado el feminismo occidental. No sólo Silvia Rivera Cusicanqui (1948-) estudia el papel de la memoria colectiva entre las mujeres del movimiento campesino-indio de Bolivia (Rivera Cusicanqui, S., 2003), sino que en 1975, en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer, Domitila Barrios de Chungara, esposa de un trabajador minero y madre de siete hijos, afirmó que la liberación de la mujer está ligada a la liberación socioeconómica, política y cultural del específico pueblo al que pertenece (Viezzer, M., 1982).

Ahora bien, no hay en América un lugar donde violencia racista y feminicidio, misoginia y represión política muestren más evidentemente su nexo como en Centroamérica, y en particular en Guatemala, país donde durante 36 años de guerra civil murieron por mano del ejército un número todavía indefinido de mujeres indígenas, cerca de 200 000, en formas en las que el intento de genocidio y el odio misógino se sumaban. Ahí, desde la firma de los Acuerdos de Paz en 1996, se han multiplicado los asesinatos de mujeres sin causa aparente.

En esa Guatemala donde la voz de una poeta blanca y de clase alta, Alaíde Foppa (1914-?), elevó una de las primeras reflexiones-denuncias de las necesarias condiciones de liberación para las mujeres latinoamericanas, y que fue acallada por la violencia militar que la desapareció el 22 de abril de 1980, hoy se escuchan voces que reclaman una reflexión desde la condición maya y desde la condición mestiza de ser guatemaltecas expuestas a la furia feminicida. Estas voces deben incorporarse al estudio de la filosofía feminista continental y caribeña, pues presentan una reflexión sobre el lugar de las indígenas en la expresión antirracista del feminismo.

Sin lugar a dudas, la reflexión sobre el racismo llevada a cabo por las mujeres negras y las mujeres indígenas tiene su principal punto de contacto en la denuncia de los aspectos económico, social, cultural y de acceso a los servicios de la discriminación de la cultura hegemónica. Secuestradas de sus culturas de origen y esclavizadas, las africanas fueron incorporadas violentamente a la modernidad, que, desde el siglo XVI, "racializó" en América la esclavitud, es decir que construyó para la economía colonialista una identificación entre pertenencia étnica y tipo de trabajo. De esta manera, su principal reivindicación es la de recibir un trato de igualdad, pregonado por las teorías liberales y socialistas del siglo XIX, y de respeto a las condiciones históricas y expresiones grupales que disienten de las hegemónicas, reivindicado por las izquierdas de finales del siglo XX y principios del XXI. No pocas veces el feminismo antirracista afrolatinoamericano es también un feminismo de voz lésbica, disidente de la heterosexualidad reproductiva.

Las mujeres que hablan una de las dos mil lenguas americanas, por el contrario, se identifican con la historia de comunidades que han resistido la modernidad, enarbolando una pertenencia a formas de vida, de economía, de relación interpersonal, que si bien han sufrido los embates del cristianismo y del capitalismo, también han sabido oponerle una visión integrada de la vida humana, animal e inanimada.

Las mujeres indígenas pertenecen a cultu-

ras muy diferentes entre sí, pero reclaman un lugar de respeto dentro de su comunidad, y el respeto para su comunidad en el contexto de la América occidentalizada. Esta doble exigencia las lleva a aparentes contradicciones respecto al uso de instrumentos legales, culturales y educativos, para expresar sus exigencias feministas. Sin contar que muchas sienten que el mismo uso de las lenguas coloniales (español, portugués, francés, inglés) las "desindianiza". Maestras, escritoras, militantes manifiestan sus necesidades como mujeres que se quieren libres en el ámbito de una comunidad que sienten como propia y que quieren transformar. Para ello rechazan la construcción de un sujeto femenino individual, sostén del igualitarismo feminista occidental, pero exigen la no subordinación de sus necesidades e intereses a una voluntad colectiva determinada por el colectivo masculino. "No hay pluralidad sin diferencia", expresan, por ejemplo, las tojolabales al exigir que ninguna decisión comunitaria se tome por una asamblea de hombres sin la presencia de mujeres.

A su vez, las mestizas y mestizadas empiezan a cuestionarse su papel en la construcción de la identidad indígena. La poeta Maya Cu (1970-) escribe poesía y crítica literaria, donde la condición de la mujer indígena desgarrada entre su deseo de ser-como-sí misma-entre-otras en la consecución de una liberación individual-colectiva se enfrenta a la censura que proviene no sólo de su comunidad sino de las antropólogas e investigadoras que pretenden reducirla necesariamente a una identidad determinada desde afuera.

"Cuando se nace en medio de una familia indígena emigrada de la zona rural hacia una zona urbana marginal, se crece 'no siendo'. O por lo menos sintiendo que nunca se termina de ser parte de. Es decir, no eres totalmente indígena, porque tu familia se ha visto obligada a romper con los cánones culturales propios para ser aceptada en el contexto urbano. De igual manera, la urbanidad no te deja ser totalmente parte de, porque procedes de una familia indígena. A esto se suman las prácticas discriminatorias contextuales: burlas hacia el apellido, el tamaño, el color, el acento" (Cu, M., 2007, p. 36). Asimismo, las mujeres que, abandonando su condición campesino-comunitaria, llegan a trabajar en organizaciones mixtas con fuerte presencia indígena, se enfrentan al fenómeno de no ser totalmente aceptadas, porque el color, la estatura, el nombre evidencian una cosa, pero la ropa y la ausencia de la lengua materna evidencian otra.

La conflictiva construcción de una identidad femenina que quiere disociarse de la ubicación que el poder oligárquico y opresor les impone a las mujeres según su pertenencia étnica, atraviesa la reflexión de la antropóloga Ana Silvia Monzón y de la maestra kaqchikel Aura Estela Cumes. Para ambas, lo étnico es un factor de tensión en el movimiento de mujeres que debe enfrentarse, porque sólo desde la seguridad del antirracismo puede construirse para la mujer —la mujer en su cuerpo— el derecho a no sufrir violencia (Cumes, A.E., 2005).

BIBLIOGRAFÍA: Bartra Muriá, E., 1994, 1998, 2000, 2005, 2007; Castellanos, R., 2005; Carneiro, S., 2005; Cu, M., 2007; Cumes, A.E., 2005; Curiel, O., 2002; Femenías, M.L., 1996, 2000, 2001; Gaos, J., 1960; Gargallo, F., 2001; Glantz, M., 1994, 1997; Hierro, G., 1985, 1985b, 1990, 2001, 2004; Lorenzano, S., 2005; Maffía, D., 1993, 2000, 2001, 2003, 2006; Manso, J., 1854; Monteverde, F., 1992; Ramírez Fierro, M. del R., 2006; Rivera Cusicanqui, S., 2003; Rojas, R., 1994; Rovira, M. del. C., 1991, 1995, 1995b; Schutte, O., 1993, 1995; Segato, R.L., 2003; Ungo Montenegro, U.A., 1997, 2000; Viezzer, M., 1982.

10. LA FILOSOFÍA AMBIENTAL

Ricardo Rozzi

> En las alturas de los Andes, en tiempos ancestrales Viracocha emergió del Lago Titicaca y creó el sol con su luz, la lluvia y el agua con sus lágrimas, y dio origen al cielo, las estrellas, los seres humanos y los otros seres vivos que pueblan la región. En la Puerta del Sol, en Tiahuanaco, permanece hoy en silencio, mirando hacia la salida del sol, la figura de Viracocha esculpida en piedra hace unos 2200 años. Esta representación de Viracocha está rodeada por 48 figuras aladas, 32 de ellas poseen rostros humanos y 16 tienen rostros de cóndor. Esta figura nos recuerda cuán ligadas están las naturalezas humanas con aquellas de las aves, como el cóndor; con los ecosistemas y sus lluvias, ríos y lagunas; con el sol, la luna, las estrellas y el conjunto de seres que habitan los cielos, las aguas y los suelos.*

INTRODUCCIÓN

La identidad cultural y biogeográfica de Sudamérica, así como la historia reciente de su filosofía ambiental, están marcadas por la presencia de la cordillera de los Andes que cruza el continente de norte a sur, y todavía es sobrevolada por el emblemático cóndor andino. De acuerdo con la cultura preincaica de Tiahuanaco, en tiempos ancestrales *Viracocha* emergió desde el lago Titicaca en las alturas andinas y creó el sol con su luz, la lluvia y el agua con sus lágrimas, las estrellas, los humanos y otros seres vivos que habitan la región (Kusch, R., 1963; Rozzi, A., 2001). A comienzos del siglo XXI, a lo largo de la columna vertebral de los Andes encontramos un heterogéneo mosaico de ecosistemas altiplánicos, costeros, glaciales, esteparios, de bosques lluviosos, humedales y desiertos que albergan la mayor diversidad de plantas y animales del planeta. Las montañas más altas de América, así como la vasta cuenca amazónica, los humedales de Pantanal, las sabanas del Chaco y las altas latitudes patagónicas están todavía habitadas por especies biológicas, culturas y lenguajes endémicos. Los pueblos amerindios han coevolucionado con cada uno de estos diversos paisajes, ecosistemas y biotas, desarrollando una plétora de cosmovisiones y prácticas ecológicas que han comenzado a ser consideradas por filósofos ambiéntales sudamericanos sólo recientemente (Rozzi, A., 2001b).

Este escenario descrito para Sudamérica nos introduce también en el paisaje biocultural de Latinoamérica, en el cual podemos identificar dos fuentes principales para la filosofía ambiental. Una primera, que podemos denominar "raíces de la filosofía ambiental latinoamericana", está arraigada en los *ethos* ancestrales y los paisajes bioculturales amerindios, así como afroamericanos, campesinos y de otras comunidades rurales y urbanas contemporáneas. Ninguna filosofía ambiental genuinamente latinoamericana podría concebirse sin incorporar a las culturas amerindias (Rozzi, A., 2001b). Desde la década de los sesenta estos ricos paisajes bioculturales han sido estudiados y valorados por programas de investigación y movimientos sociales que proveen fuertes raíces para una filosofía ambiental latinoamericana que emerge con creciente interés desde enfoques históricos y de pensamiento crítico (Mignolo, W., 1995; Escobar, A., 1996; Ángel-Maya, A., 2002), la teoría de la liberación (Boff, L., 1996), y el ecofeminismo (Parentelli, G., 1996; Gebara, I., 1999), y más

* Rozzi, A., 2001, p. 9.

recientemente a través de aproximaciones de conservación biocultural (Rozzi, A., 2001b; Toledo, V., 2003). La segunda fuente corresponde a la "reciente inserción de una filosofía ambiental interdisciplinaria en la academia latinoamericana". Esta inserción ha sido estimulada por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente desde la década de lo setenta (PNUMA-UNESCO, 1985; Noguera de Echeverri, A.P., 2000, 2004; Carrizosa, J., 2000; Leff, E., 2002), lo mismo que por el interés individual de algunos filósofos iberoamericanos. Entre estos últimos, varios académicos latinoamericanos han discutido y/o traducido al español la obra de filósofos ambientales anglosajones, e introducido de esta manera conceptos de la ecología profunda, la liberación animal, la ecología social y la ética ecocéntrica en el pensamiento ambiental de nuestra región (Bugallo, A.I., 1995; Kwiatkowska, T., 1998; Gudynas, E., 1999; Valdés, M.M., 2004; Speranza, A., 2006; Rozzi, A., 2007). Más recientemente los movimientos sociales han promovido una incorporación de la filosofía ambiental en diversas expresiones culturales y políticas regionales. Estas dos fuentes principales de la filosofía ambiental en América Latina, cada una con sus tres ramificaciones, definen la estructura de este ensayo.

RAÍCES DE LA FILOSOFÍA AMBIENTAL LATINOAMERICANA

Un esfuerzo pionero por entender los profundos vínculos entre los paisajes regionales y las culturas amerindias fue iniciado por el filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979). A partir de *América profunda* (1963), la obra de Kusch ofrece una aproximación que incorpora sentidos para comprender y habitar el mundo arraigados en contextos bioculturales e históricos específicos que tienen la mayor relevancia para una filosofía ambiental latinoamericana. Por un lado, este arraigo en contextos espaciotemporales específicos cuestiona la adopción de conceptos culturales y de filosofías desarrolladas en Grecia o Europa de un modo colonialista, que supone que tales conceptos y filosofías tendrían una validez universal que no se altera frente a la heterogeneidad biocultural americana. La liberación de tales nociones universales "inalterables" hace posible la reemergencia de saberes amerindios arraigados en procesos coevolutivos que han tenido lugar en el continente americano desde hace unos 50 000 años. Recientes investigaciones en sitios arqueológicos, como Pedra Furada en el noreste de Brasil o Monteverde en el sur de Chile, plantean un poblamiento temprano de América, que podría haber comenzado en Sudamérica, y cuestiona, por tanto, la hipótesis de la colonización desde el Estrecho de Bering hacia el sur, que proyecta una visión colonialista que privilegia el norte (véase Mann, C.C., 2006, pp. 232-234). Las constataciones contemporáneas de un poblamiento humano temprano de América destacan la brevedad del periodo de conquista Europea iniciado en 1492, que correspondería a menos del 1% de la historia ecológico-evolutiva humana en nuestro continente. El estudio de los centros de origen y la historia biocultural de los pueblos amerindios avala la crítica que Kusch hacia las élites intelectuales y las clases medias de América Latina, "que suelen ver lo amerindio, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo" (Kusch, R., 1963, p. 21). Muchas de las prácticas ecológicas ancestrales están vivas en los pueblos amerindios presentes hoy en Latinoamérica; su negación a través de la continua expropiación de territorios y opresión cultural constituyen una injusticia social y ecológica, que conlleva la extinción de formas de vida biológicas (variedades de papas y muchos otros vegetales, configuraciones de paisajes bioculturales, como los palmares de *inaja* en la Amazonia) y prácticas culturales que forman parte integral de ecosistemas.

Para los filósofos ambientales, la obra de Kusch insta a pensar la *filosofía latinoamericana* no sólo desde los orígenes griegos, europeo-modernos y más tarde norteamericanos de la filosofía propia de los pueblos conquistadores del Nuevo Mundo, sino también desde los modos de pensar y habitar de los pueblos amerindios. En la década de los sesenta, la perspectiva de Kusch contrastaba con el hecho de que las formas de pensamiento y vida indígenas permanecían ignoradas, incluso negadas en la filosofía académica (dominada por una supremacía analítico-positivista). Contrarrestando esta tendencia, Kusch inició una etnofilosofía comparada mientras trabajaba en la Universidad de Salta, investigando los legados incas en las comunidades campesinas de Bolivia y el noroeste de Argentina. En *Geo-*

cultura y el hombre americano (1976), introdujo el término *geocultura* a través del cual la geografía sudamericana deja de ser vista a través de una perspectiva colonialista como un territorio virgen para ser conquistado y utilizado, y comienza, en cambio, a ser comprendida como un territorio donde los significados culturales estaban arraigados (véase Romero, B.H., 2006; Gutiérrez, D.E., 2008). El trabajo de Kusch contribuye a redescubrir cómo los *ethos* latinoamericanos están arraigados en el territorio (Rozzi, R., 2008).

El programa de investigación descolonización y la filosofía ambiental

Las perspectivas de Kusch constituyen una de las fuentes que inspiran a otro pensador argentino, Walter Mignolo, quien en los noventa desarrolla las nociones de *epistemología y pensamiento de borde (fronteras) y hermenéuticas pluritópicas*. Su propuesta de un "paradigma otro" procura construir espacios de esperanza "no sólo para la vida humana, sino de la vida simplemente" (Mignolo, W., 2003b, p. 19), que también podrían abrir espacios para elaborar una ética ambiental arraigadamente latinoamericana. No sólo las culturas amerindias, sino también los ecosistemas y su biodiversidad han sido insensiblemente sometidos por el proceso de conquista europea, intensificado más recientemente por la globalización neoliberal del mercado. Para confrontar la unidimensionalidad establecida por el paradigma de conquista con los pueblos y la naturaleza americana, Mignolo se nutre también de la filosofía de la liberación del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, en tanto que procura superar el eurocentrismo y la modernidad, no simplemente negándolos, sino "pensándolos desde la perspectiva del otro excluido"; por ejemplo, las comunidades de campesinos empobrecidos, las poblaciones indígenas colonizadas, los trabajadores y ciudadanos urbanos marginales (Dussel, 1996b, p. 14).

En la Universidad de Duke, Mignolo ha desarrollado su proyecto a través del Programa de Investigación Latinoamericano Modernidad/Colonialidad. Afirma que la frase de Huntington "Occidente y el resto" expresa el modelo que debe ser superado, y esta superación ocurre en tanto que "el resto" emerge desde y en su diversidad (Mignolo, W., 1995). Más que reproducir conceptos occidentales universales y abstractos, la alternativa propuesta por Mignolo constituye un tipo de pensamiento de borde que se acerca al colonialismo de epistemologías occidentales desde la perspectiva de fuerzas epistémicas que han sido relegadas a formas subalternas de saber tradicional, folclórico, religioso o emocional. Mignolo enfatiza la necesidad de permitir la expresión de epistemologías pluriversas, de las historias y comunidades locales que habitan hoy en los bordes o márgenes de la globalización (Mignolo, W., 1995). Esta aproximación no sólo contribuirá a la convivencia con los diversos pueblos amerindios sino con todos los grupos cuyas historias están marcadas por la colonialidad y "han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto", puesto que el "pensamiento fronterizo es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos" (Mignolo, W., 2003b, pp. 20, 58). Un camino promisorio para una ética ambiental latinoamericana se podría abrir al incluir todas las formas de vida en una concepción pluriversa, que aborde integralmente a los pueblos, los ecosistemas y el conjunto de seres con quienes cohabitamos.

En la Universidad de Carolina del Norte, en Chapell Hill, otro investigador asociado al Programa de Investigación Latinoamericano Modernidad/Colonialidad, Arturo Escobar, ha elaborado una perspectiva geopolítica. Basado en el trabajo con comunidades afroamericanas en la costa del océano Pacífico de su país de origen, Colombia, Escobar ha abordado problemas de globalización y cultura, género, medio ambiente y territorio. La filósofa ambiental colombiana Patricia Noguera enfatiza cómo Escobar encuentra en estas comunidades sólidos elementos para una sustentabilidad ecológica, a través de la reinterpretación de prácticas antropológicas relacionadas con tradiciones míticas y simbólicas que tienen lugar en contextos ecosistémicos específicos (Noguera de Echeverri, A.P., 2007). Sin embargo, la creciente violencia, pobreza y degradación de los hábitat en Latinoamérica está remplazando aceleradamente estas realidades. En la *Invención del tercer mundo*, Escobar (1996) inicia su obra señalando que "basta una rápida mirada a los paisajes biofísicos, económicos y culturales del tercer mundo para darnos cuenta de que el proyecto de desarrollo está

en crisis". En este contexto de crisis en el que el estado originario de diversidad biocultural y bienestar social es remplazado por un acelerado proceso de "homogeneización biocultural y degradación socioecológica", Escobar hace un llamado a inaugurar una era de posdesarrollo.

TEORÍA DE LA LIBERACIÓN Y FILOSOFÍA AMBIENTAL

Complementando la perspectiva de Escobar, desde Brasil el teórico de la liberación y líder del pensamiento ambiental latinoamericano, Leonardo Boff, afirma que "lo que está en crisis hoy no es tanto el modelo de desarrollo, sino [más profundamente] el modelo de sociedad que domina el mundo" (Boff, L., 1996, p. 34). Boff constituye una figura central en el desarrollo del pensamiento ambiental latinoamericano tanto por sus conceptos originales como por su ardua labor dedicada a la difusión de problemas ambientales y propuestas para superarlos; por ejemplo, su participación en la formulación y divulgación de la Carta de la Tierra.

En *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad y la emergencia de un nuevo paradigma* (1996), que constituye un texto fundante del nuevo pensamiento ambiental latinoamericano, Boff propone una aproximación holista y ecosocial a la ética ambiental, afirmando que "el nuevo modelo de sociedad debe rehacer el tejido social a partir de las múltiples potencialidades del ser humano y de la propia sociedad" (Boff, L., 1996, p. 38). Para articular su propuesta holista, distingue siete "caminos" o prácticas esenciales de la ecología.

1] El camino de la técnica (*ecotecnología*) propone que la técnica que hizo sangrar la naturaleza puede y debe también ayudar a curarla, y la economía debe orientarse hacia la gestión de bienes finitos y necesarios para el bienestar humano.

2] El camino de la política (*ecopolítica*) afirma que la estructura del deseo es infinita pero encuentra sus límites en la solidaridad que lleva a renuncias por causa del otro, promoviendo un gobierno y una gestión del bien común.

3] El camino de la sociedad (*ecología social*) debe transformar la visión instrumental y mecanicista que permite que unos pocos hombres y mujeres, instituciones, naciones y corporaciones exploten ilimitadamente a personas, animales, plantas, minerales y todos los seres que en este proceso pierden su autonomía y valor intrínseco, siendo reducidos a meros medios para un fin mercantil.

4] El camino de la ética (*ética ecológica*), donde ética significa "la ilimitada responsabilidad por todo lo que vive y existe" y que "el bien supremo reside en la integridad de la comunidad terrestre y cósmica [y] no se reduce al bien común humano" (Boff, L., 1996, p. 40).

5] El camino de la mente (*ecología interior o mental*), donde la diversidad de seres habita no sólo en la naturaleza sino también dentro de nosotros como imágenes, símbolos y valores. El agua, las plantas, los animales habitan en nosotros como figuras cargadas de emoción y arquetipos que deben ayudarnos a contrarrestar la fabricación moderna del subjetivo colectivo que genera un hombre unidimensional. La superación de esta unidimensionalidad debe ayudarnos a reintegrar las fuerzas de la razón con las múltiples fuerzas del universo que se hacen presentes en nosotros, nuestros impulsos, visiones, intuiciones, sueños y creatividad.

6] El camino del corazón (*mística cósmica*), donde la espiritualidad y la mística arrancan desde la razón sacramental, simbólica y afectiva que capta la gratuidad del mundo y el sentido de comunión entre todos los seres.

7] El camino de la praxis cristiana (*ecoteología*), basada en un panteísmo cristiano-franciscano arraigado en la ternura como actitud principal en el encuentro con todos los seres. Esta actitud genera un conocimiento cordial que no nos distancia de las diversas realidades, sino que nos posibilita establecer una comunión y amistad con ellas, tal como hiciera san Francisco, para quien la luna y el sol, el agua y el fuego, las aves y las hierbas son nuestras hermanas y hermanos que comparten una misma genealogía divina.

Desde el impulso inicial de favorecer la expresión de las múltiples potencialidades de los individuos y de las diversas culturas y grupos sociales, el giro ético hacia una ética ecológica surge en Boff a partir de la exigencia de "escuchar" al otro, a la naturaleza. En una entrevista reciente, Boff afirma que se ha dado cuenta de "que no solamente los pobres gritan; las tierras gritan, las aguas gritan, la naturaleza

grita. Entonces hay que hacer una *ecoteología de la liberación*" (Boff, L., 2008). En esta actitud de escucharse entre seres humanos y no humanos "lo decisivo en la ética no es lo que queremos que sea o lo que consigamos imponer mediante el poder (por ahí se crean las diversas morales), sino lo que la realidad misma dice y exige de cada uno de los que se ponen a su escucha y en sintonía con ella [...] El ser humano vive éticamente cuando renuncia a estar sobre los otros para estar junto a los otros" (Boff, L., 1996, pp. 39-41).

Para desarrollar una ética ecológica, Boff propone una reconexión material y mística con la naturaleza interior y exterior de cada ser humano y de la sociedad. Pero afirma que esta reconexión y reencantamiento no emergen voluntariamente, sino sólo cuando ensanchamos nuestro horizonte, más allá de la racionalidad moderna, y nos damos cuenta, por ese encantamiento simbólico y místico, de que el mundo es portador de un mensaje y de un misterio. Este misterio lo entrevén no sólo los místicos y religiosos, sino también los científicos que llegan a los límites del conocimiento de la materia (Boff, L., 1996, p. 82). Una reconexión con la Tierra como un todo, una *dignitas terrae,* debe pasar por una ecología interior (psicológica, espiritual) y por un reencantamiento con la naturaleza, y para que resurja "la nueva alianza que el ser humano debe establecer con la naturaleza tiene que pasar en primer lugar por su corazón". Una vez, "reconciliado consigo mismo (ecología mental), el ser humano puede, sin coerción, convivir con sus semejantes (ecología social), y también con todos los demás seres (ecología ambiental)" (Boff, L., 1996, p. 81).

La experiencia del espíritu está abierta a todos, y en la reconexión con el centro de nuestra vida interior resurge también la unidad con la realidad exterior en la que estamos inmersos. Pero "las urgencias de lo cotidiano [en la sociedad contemporánea] se imponen de forma tan avallasadora que obstaculizan el sumergirse en el 'centro' [...] lo que más bloquea la aparición del 'centro' es las injusticias en las relaciones personales y sociales. La relación injusta es doblemente inhumana; obliga al opresor a reprimir, a olvidar que el otro es semejante a él, por tanto a deshumanizarse (perder su 'centro'). Solamente así consigue hacer del otro una cosa y violarlo. El oprimido objetivamente se ve deshumanizado (el 'centro' no puede irradiarse) por la violencia que sufre, en términos de negación de su derecho a la vida, representado por el alimento, por la vivienda, por la educación y por la dignidad reconocida. No cultivar lo sagrado interior lleva a violar lo sagrado exterior, vale decir a las personas" (Boff, L., 1996, pp. 165-166). Desde esta perspectiva de la teología de la liberación, Boff llama a ampliar el espectro de la ética ambiental hacia una justicia ambiental que incluya a los pobres y a los marginados, a los seres humanos oprimidos junto a los seres no humanos oprimidos. En *Grito de la tierra, grito de los pobres* (1997), Boff sitúa a la teología de la liberación y sus preocupaciones sociales y políticas dentro de un ámbito ecológico más amplio, "pero sin un mínimo de justicia social es imposible alcanzar una justicia ecológica efectiva. La una involucra a la otra" (Boff, L., 1997, p. 45). De la lectura de Boff podemos concluir que para alcanzar una justicia ecológica es necesario superar el antropocentrismo y el etnocentrismo (más específicamente, eurocentrismo).

Para su aproximación holista, Boff demanda acoger tanto lo masculino como lo femenino, una postura que resuena con las teólogas de la liberación y ecofeministas sudamericanas Ivone Gebara (Brasil) y Gladys Parentelli (Uruguay-Venezuela). Basadas en su trabajo con mujeres que habitan en zonas con altos niveles de pobreza, ellas han inaugurado una teología latinoamericana desde la óptica de las mujeres. Tanto las mujeres como los pobres son oprimidos. Gebara deconstruye la acusación contra los pobres como agentes de degradación ambiental, señalando que:

> Sabemos que la mayor parte de la basura no es producida por los pobres. Ellos no son los dueños de las industrias contaminantes, de las plantas nucleares o de los cuarteles militares donde se planifican las guerras; tampoco son ellos los principales consumidores de bienes envasados o empaquetados. Sin embargo, los pobres son los primeros en ser dañados por los variados tipos de basura que se producen. Es verdad que los pobres generan una pequeña fracción de basura, y que ésta termina toda alrededor de ellos, pero es virtualmente imposible para ellos cambiar las reglas del juego creadas por otros, un juego que requiere riqueza material para vivir en lugares alejados de la basura que uno produce (Gebara, I., 1999, p. 3).

Las pensadoras y activistas ecofeministas han puesto atención en las vidas cotidianas de las mujeres en barrios marginales, y esta exclusión de los pobres está frecuentemente ligada a la destrucción de sus hábitat. Durante las tres últimas décadas, han surgido centros, redes y publicaciones periódicas ecofeministas que exploran las relaciones entre la opresión de las mujeres, los pueblos indígenas y la naturaleza en América Latina. Por ejemplo, frente a la expropiación de los territorios y desplazamiento de comunidades quechuas, causada por proyectos de desarrollo mineros o nuevas prácticas agrícolas que incluyen el uso extensivo de variedades de papas genéticamente modificadas, organizaciones indígenas han denunciado reiteradamente la consecuente marginalización de las mujeres que tradicionalmente son responsables de la selección, almacenamiento, sembrado y cosecha de semillas y tubérculos de papas y otras plantas. Esta marginalización amenaza la soberanía alimentaria de las comunidades indígenas y campesinas cuya salud depende del intercambio y trueque de alimentos vegetales de las zonas agroecológicas altoandinas (puna), que proveen tubérculos ricos en carbohidratos (como la oca, el isaño y la papa), de altitudes intermedias (*keshua*), que proveen granos ricos en aminoácidos esenciales (como la quinoa y el maíz), y de tierras bajas en las yungas y selvas amazónicas, que proveen hojas de coca y frutos ricos en vitaminas. Estos saludables mercados de trueque son interrumpidos por los desplazamientos territoriales y la sustitución por variedades genéticamente modificadas que generan: 1] Pérdida de autonomía y capacidad de autodeterminación de las comunidades indígenas (los territorios son la condición de posibilidad para la continuidad de sus subsistencia material y espiritual); 2] Degradación de las economías locales y de las relaciones de reciprocidad entre las comunidades (y entre ellas y sus hábitat); 3] Degradación de la diversidad biológica (por ejemplo, la zona altoandina alberga más de 2000 variedades de papa; 4] Pérdida de conocimiento y prácticas ecológicas y culturales tradicionales (las ferias locales donde las mujeres suelen ofrecer e intercambiar una amplia diversidad de alimentos, por mencionar un ejemplo), que terminan por provocar una inseguridad alimentaria que conlleva miseria, desnutrición, dependencia, pérdida de autonomía y dignidad, y 5] Estos procesos terminan por generar una emigración hacia barrios marginales urbanos.

Estos análisis ecofeministas coinciden con perspectivas y estudios de conservación biológica y cultural en Latinoamérica (Rozzi, R., 2001b) que demuestran que los impactos sociales más severos de degradación ambiental afectan a las comunidades indígenas, campesinas y pobres marginadas. Ellos son las principales víctimas de la degradación ambiental, y no sus principales agentes. Esta conclusión discrepa de la visión expresada por la Comisión Mundial del Medio Ambiente de las Naciones Unidas en su informe 1987, donde afirma que "la pobreza es la mayor causa de los problemas ambientales globales".

Conservación biocultural y filosofía ambiental

Una característica esencial de las aproximaciones a la filosofía ambiental anteriormente descritas es su atención a comunidades específicas y a sus contextos ecosistémicos y paisajísticos, históricos, sociopolíticos y culturales. Por un lado, esta preocupación por la vida cotidiana de las comunidades humanas y de otros seres vivos contribuye a descubrir una diversidad biocultural inagotable en su heterogeneidad temporal y espacial, a distintos niveles de organización ecológica y social en Latinoamérica. Por otro lado, el encuentro con esta diversidad de formas de vida amenazadas hoy por proyectos de desarrollo que son insensibles a su existencia, apela a acciones de conservación que contribuyan a la convivencia con la diversidad biológica y cultural. En su trabajo en conservación biocultural en el sur de Sudamérica, el filósofo y ecólogo chileno Ricardo Rozzi ha integrado las ciencias ecológicas y la filosofía ambiental interrelacionando los modos de comprender y habitar los paisajes bioculturales regionales. Su trabajo de campo y teórico ha desarrollado marcos epistemológicos y éticos que permitan distinguir diferencias y similitudes entre formas de conocimiento ecológico tradicional y científico. El texto *Fundamento de conservación biológica: perspectivas latinoamericanas* ilustra cómo miembros de diversas comunidades indígenas, campesinas y pescadores concuerdan con ecólogos y otros investigadores respecto al hecho de que en aquellas áreas donde

los ecosistemas y la biodiversidad han sido protegidos, lo niveles de autonomía y de bienestar social de las comunidades son mayores (Rozzi, R., 2001b). A través de aproximaciones interdisciplinarias comprometidas con la conservación y el bienestar, el ecólogo mexicano Víctor Toledo, fundador y editor de la revista *Etnoecológica*, ha estimulado el estudio de las relaciones entre las culturas amerindias y la naturaleza. Toledo (2003) ha enfatizado la necesidad de desarrollar disciplinas híbridas que integren las dimensiones culturales, sociales y ecológicas que procuran promover la comunicación y el respeto mutuo entre diferentes actores socioculturales. El pensador vasco Joan-Martínez Alier, quien ha desarrollado la perspectiva de la conservación denominada "ambientalismo de los pobres", subraya que en Latinoamérica la conservación dista mucho de aquella caricatura que considera al ecologismo como un lujo; por el contrario, el compromiso y la acción a favor de la conservación brota de quienes dependen directamente de los recursos naturales para vivir (Martínez-Alier, J., 2002). Estas consideraciones acerca de la interdependencia entre los sistemas sociales y ecológicos refuerzan las propuestas para superar los problemas ecosociales y permiten superar la equívoca disyuntiva entre desarrollo y conservación.

Con el fin de prevenir la imposición ciega de modelos de desarrollo globales sobre realidades singulares y de promover en cambio la expresión de formas de vida y de conocimiento ecológico tradicional de comunidades, Rozzi (2001b) ha propuesto una "filosofía ambiental de campo". Los filósofos participan en proyectos de conservación biocultural a largo plazo, teniendo encuentros directos "cara a cara" con la diversidad biocultural, que a través de esta experiencia *in situ* "deja de ser meramente un concepto y comienza a ser una experiencia de cohabitación con diversos seres vivientes e historias de vidas, que regularmente permanecen fuera de los ámbitos considerados en la educación formal y la toma de decisiones" (Rozzi, R., 2008, p. 335). Con esta aproximación, a finales de los noventa se estableció el programa de filosofía ambiental de campo y conservación biocultural subantártica, hoy coordinado por la Universidad de Magallanes y el Instituto de Ecología y Biodiversidad en Chile, en colaboración con el Centro de Filosofía Ambiental de la Universidad de North Texas (véase <www.chile.unt.edu>). Este programa critica la difundida práctica de proyectos académicos de "estudios de caso" y propone, en su lugar, relaciones que comprometan responsabilidades y reciprocidades en colaboraciones a largo plazo. Con base en la experiencia de este programa subantártico, los participantes de las universidades, la comunidad y el gobierno de Chile han identificado (*a posteriori*) diez principios que han sido efectivos para promover la implementación de políticas ambientales sustentables: 1] Cooperación interinstitucional; 2] Aproximación participativa; 3] Integración transdisciplinaria de las ciencias, las artes, la filosofía y la toma de decisiones ambientales; 4] Experiencia *in situ*, por parte de los tomadores de decisiones, de los investigadores y de otros participantes, derivada de "encuentros directos" (cara a cara) con seres humanos y no humanos en sus hábitat regionales; 5] Identificación e implementación de especies carismáticas que actúan como símbolos de la riqueza biocultural regional; 6] Continua comunicación de los resultados, conflictos y acciones a través de los medios de comunicación; 7] Creación de redes de colaboración en los niveles local, regional e internacional, que permitan identificar causas y proponer soluciones para los problemas ambientales a diversas escalas geopolíticas; 8] Sustentabilidad económica, a través de estrategias que permitan vincular economías locales con economías nacionales e internacionales, por ejemplo, a través del turismo de intereses especiales; 9] Sustentabilidad administrativa y planificación territorial en los niveles regional e internacional; por ejemplo, mediante el Programa de Reservas de Biosfera de la UNESCO, y 10] Sustentabilidad conceptual a través del establecimiento de programas de investigación, educación y conservación biocultural a largo plazo, que posibiliten un trabajo filosófico interdisciplinario acoplado con las dinámicas y demandas políticas, económicas y ambientales (Rozzi, R., 2006). Estos diez principios han guiado la creación de la Reserva de Biosfera Cabo de Hornos, y han establecido el Parque Etnobotánico Omora como un centro educativo y de investigación de filosofía ambiental de campo involucrada con la conservación biocultural en el extremo sur de América (véase *Environmental Ethics*, vol. 38, 2008, número especial).

RECIENTE INCORPORACIÓN DE LA FILOSOFÍA AMBIENTAL EN LA ACADEMIA EN LATINOAMÉRICA

No existe una sistematización sobre el estado actual o génesis de la filosofía ambiental en América Latina. Sólo disponemos de información fragmentaria acerca de los variados esfuerzos en distintas regiones e instituciones durante los últimos treinta años. Dentro de este contexto, es posible distinguir dos fuentes para la incipiente presencia que la filosofía ambiental está teniendo en la academia en Latinoamérica: i] El apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) para programas académicos interdisciplinarios en temas ambientales; y ii] El interés individual de unos pocos académicos por la temática ambiental.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA)

A comienzos de los setenta las Naciones Unidas inauguró dos importantes programas que han promovido la inclusión del pensamiento ambiental en la academia de Latinoamérica. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) creó en 1970 el Programa El Hombre y La Biosfera, que integra dimensiones sociales y ecológicas en la conservación, modelo que contrasta con la aproximación preservacionista que excluye a las poblaciones humanas de las áreas de conservación. En 1972, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, se creó el PNUMA, que propuso inmediatamente "adoptar las disposiciones necesarias para establecer un programa internacional de educación interdisciplinaria, formal y no formal, relativo al medio ambiente" (PNUMA/UNESCO, 1985). En 1977, UNESCO y PNUMA organizaron la Conferencia Internacional sobre Educación Ambiental, en Tbilisi, Rusia, donde realizaron un llamado para establecer redes regionales en educación y pensamiento ambiental en cada continente (véase Eschenhagen, M.L., 2008). La única red que se logró formar fue la de América Latina, consolidada en el Seminario de Bogotá "Universidad y Medio Ambiente en América Latina y El Caribe", celebrado en la Universidad Nacional de Colombia en 1985 (Tobasura, I., 2006). El establecimiento exitoso de esta red fue en gran medida el resultado de una década de trabajo iniciada con la creación, en 1975, del Centro Internacional de Formación en Ciencias Ambientales (CIFCA), proyecto conjunto del PNUMA y el gobierno de España para promover la formación ambiental en los países de habla hispana. Entre 1975 y 1977 se celebraron seminarios —en Montevideo (Uruguay), Chosica (Perú) y Bogotá (Colombia)— sobre metodologías interdisciplinarias de educación orientadas a la solución de problemas ambientales de las comunidades, que sirvieron para preparar la Conferencia Internacional de Tbilisi (1977).

Los ejemplos anteriores ilustran la intensa actividad apoyada por el PNUMA, UNESCO y otros organismos para la incorporación de la dimensión ambiental en los programas docentes y de investigación en universidades de Latinoamérica y el Caribe entre 1972 y 1985. Esta primera fase culmina con el Seminario "Universidad y Medio Ambiente" de Bogotá (1985), en el que se adaptaron tres conceptos del *Informe de Tbisili* (1977), que influyen en la incorporación del pensamiento ambiental en Latinoamérica: 1] El medio ambiente comprende no sólo el medio físico-biótico, sino igualmente el medio social y cultural; 2] Los problemas ambientales se relacionan con los modelos de desarrollo; 3] Por tanto, se recomienda una educación interdisciplinaria que examine los aspectos sociales, ecológicos y culturales a través de una estrecha cooperación entre las diferentes unidades académicas, que permita abordar las interrelaciones entre la naturaleza, la tecnología y la sociedad (PNUMA/UNESCO, 1985). El Seminario de Bogotá (1985) promovió la gestación del Instituto de Estudios Ambientales (Idea) en la Universidad Nacional de Colombia y del Instituto de Estudios Ambientales para el Desarrollo (Ideade) en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Tobasura, I., 2006).

El Ideade se centró en el tema de crecimiento económico y sustentabilidad (ecodesarrollo); en cambio, IDEA dio origen al grupo de Pensamiento Ambiental en 1987 que desde los noventa aborda las relaciones entre ética, epistemología y política desde la perspectiva ambiental, "cuestionando el carácter tecnocrático de la administración y gestión ambiental que prevalece en la actualidad" (Noguera de Echeverri, A.P., 2007).

El primer director de IDEA fue el filósofo colombiano Augusto Ángel-Maya, quien junto a Enrique Leff impulsó a comienzos del siglo XXI una serie de publicaciones de pensamiento am-

biental de PNUMA que provee hoy una bibliografía indispensable para la filosofía ambiental latinoamericana contemporánea (véase <http://atencionprimaria.wordpress.com/2008/02/19/pnuma-biblioteca-virtual/>).

Enrique Leff ha hecho un aporte esencial a la génesis de una filosofía ambiental latinoamericana. Por un lado, su trabajo de editor ha contribuido a articular y comunicar el trabajo desarrollado por investigadores de diversas disciplinas que integran dimensiones políticas, sociales, económicas, epistemológicas y ecológicas en América Latina. Por otro lado, como pensador, Leff enfatiza que la crisis de la civilización actual tiene sus raíces en epistemologías modernas que han llegado a ser progresivamente unidimensionales; hoy, la sociedad global se encuentra atrapada dentro de una racionalidad antropocéntrica, instrumental y economicista. Para superar esta trampa, Leff propone abrirnos hacia un diálogo de distintas formas de saberes y una racionalidad ambiental compleja (véase Eschenhagen, M.L., 2008).

Augusto Ángel-Maya también hace hincapié en la necesidad de liberarse de la tradición racionalista que separa a los seres humanos de la naturaleza. Afirma tajantemente que el "platonismo ahogó a la filosofía occidental" (Ángel-Maya, A., 2002, p. 63). Para salir de este ahogo, Ángel-Maya dirige su atención a los filósofos presocráticos —especialmente Tales de Mileto, Heráclito, Anaxágoras y otros pensadores jonios—, quienes no abandonaron su atención hacia la realidad inmanente, compleja, multidimensional y dinámica en que estamos inmersos. Ángel-Maya invita a los pensadores ambientales contemporáneos a redirigir su atención hacia esta realidad inmanente que hoy debe ser investigada con aproximaciones interdisciplinarias.

Influencias de la filosofía ambiental anglosajona

La ética ambiental se estableció como una subdisciplina académica a inicios de los setenta, principalmente en universidades norteamericanas, británicas y australianas (Callicott, J.B., 1996). Desde los noventa, un número creciente (pero todavía muy pequeño) de filósofos latinoamericanos comenzaron a traducir, investigar y discutir la obra de filósofos ambientales anglosajones. Los filósofos Nicolás Sosa (1990) y José Gómez-Heras (1997), de la Universidad de Salamanca en España, y las filósofas Teresa Kwiatkowska (1998, 2000), de la Universidad Autónoma Metropolitana, y Margarita Valdés (2004), de la Universidad Nacional Autónoma de México, editaron textos de ética ambiental que han sido muy significativos, puesto que han traducido, comentado y de esta forma introducido en el pensamiento ambiental latinoamericano posturas y taxonomías valóricas de corrientes filosóficas de tradición anglosajona, tales como la *ecología profunda*, la *liberación animal*, la *ecología social* y la *ética ecocéntrica*.

La *ecología profunda*, en especial el pensamiento del filósofo noruego Arne Naess, ha sido abordada por dos filósofas argentinas Alicia Bugallo y Andrea Speranza (véase Speranza, A., 2006). Ambas autoras destacan que Naess integra el trabajo teórico y el activismo: "el movimiento ambientalista debe ser *ecosófico* más que ecológico. La ecosofía […] contiene tanto normas y enunciados sobre valores prioritarios, como hipótesis concernientes al estado de los hechos" (Bugallo, A.I., 2007, p. 109). En coherencia con el carácter activista de la ecología profunda, Alicia Bugallo ha participado en proyectos transdisciplinarios de conservación biológica en las Yungas y otras zonas de Argentina, y ha escrito sobre ética ambiental para el público general (véase, por ejemplo, su libro *De dioses, pensadores y ecologistas*, 1995).

Los conceptos de *liberación animal* y *derechos animales* propuestos por los filósofos Peter Singer (australiano) y Tom Reagan (norteamericano), respectivamente, han sido traducidos y analizados por el filósofo mexicano Alejandro Herrera Ibáñez de la Universidad Nacional Autónoma de México. Herrera no sólo ha escrito y enseñado estos temas en las aulas, sino que también ha participado activamente en movimientos de defensa de los animales y en la fundación de la Asociación Mexicana por los Derechos de los Animales (Amedea), creada en 1996 (véase <http://www.amedea.org.mx/historia.html>). Amedea cubre una amplia gama temática, y durante los últimos años ha enfatizado una campaña antitaurina que aboga por la erradicación de las corridas de toros. Otra filósofa mexicana, Leonora Esquivel, quien fundó junto con el periodista chileno Francisco Vásquez *AnimaNaturalis Internacional* (<www.animanaturalis.com>), ha

impulsado campañas antitaurinas y de protección animal en España y Venezuela. La temática de *liberación animal* y *derechos animales* ha experimentado un desarrollo reciente en Brasil, a través de la creación de la *Revista Brasileira de Direito Animal* en 2006. Una de sus editoras, la filósofa Sonia Felipe de la Universidad Federal de Santa Catarina ha centrado la atención en una integración entre los temas de derechos animales y vegetarianismo.

La *ecología social*, en especial la obra del filósofo norteamericano Murray Bookchin, fue introducida a finales de los ochenta por el pensador uruguayo Eduardo Gudynas, quien creó el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) en Montevideo. En *La Praxis por la vida* (1993), Gudynas y la filósofa uruguaya Graciela Evia argumentan que los sistemas ambientales no pueden estudiarse aisladamente de los sistemas humanos, por lo tanto, no debería existir una práctica social que sea diferente de una práctica ambiental. CLAES desarrolla un intenso trabajo aplicado en políticas ambientales y en áreas protegidas, a la vez que colabora con la Multiversidad Franciscana de América Latina (MFAL) dedicada a la educación popular. En la MFAL el filósofo uruguayo José Luis Rebellato realizó una intensa labor para transformar la educación y recuperar su dimensión ético-política; articular los poderes populares para una democracia integral, y finalmente elaborar una teoría crítico-emancipadora en la deconstrucción de los supuestos éticos del neoliberalismo (véase Rebellato, J., 1995). La relación puramente mercantil que establece el neoliberalismo con la vida también ha sido radicalmente criticada por el filósofo y economista chileno-alemán Franz Hinkelammert, quien juzga el mercado neoliberal como "una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino, pasando por encima de la vida humana y la naturaleza" (Hinkelammert, F., 1999). Radicado desde 1973 en Costa Rica, Hinkelammert es uno de los fundadores del Departamento de Investigaciones Ecuménicas (DEI) en San José, creado en 1977. A través de su trabajo editorial y educativo con líderes de comunidades de base, el DEI ha generado un espacio relevante para la ética ambiental latinoamericana con un énfasis social. El teólogo Roy May, asociado al DEI, vincula la ecología social con la teología de la liberación, y escribe al inicio de su texto *Ética y medio ambiente* (2002) que: "si vamos a tener una ética ambiental relevante y liberadora que sostenga la vida, no puede ser solamente una ética desde la montaña; también tiene que ser desde el tugurio" (pp. 15-16).

La *ética ecocéntrica* ha sido promovida en Latinoamérica por Teresa Kwiatkowska y Ricardo Rozzi, quienes han sido coordinadores de la Sociedad Internacional de Ética Ambiental para Centroamérica y Sudamérica, respectivamente, desde 1998. Kwiatkowska ha incursionado en varadas temáticas, tales como la ecología de la restauración, la integridad ecosistémica y la ingeniería genética, introduciendo en América Latina a filósofos ambientales norteamericanos como Laura Westra y Andrew Light (véase Kwiatkowska, T., 2000). Su intensa labor educativa en México ha sido combinada por con una activa participación internacional en programas de las Naciones Unidas. En Chile, Rozzi ha introducido la obra de filósofos ecocéntricos norteamericanos, en especial la de Baird Callicott, Eugene Hargrove y Max Oelschlaeger, a través de una serie de artículos en la revista *Ambiente y Desarrollo*, iniciada a mediados de los años noventa (<www.cipma.cl/Revista_ayd.asp>). En el 2007, para promover el diálogo entre filósofos ambientales sudamericanos y anglosajones, Rozzi inició una serie de publicaciones sobre filosofía ambiental sudamericana, con ensayos escritos por filósofos de distintos países de Latinoamérica y publicados trimestrales en inglés y español o portugués en la página de web de la Sociedad Internacional Ética Ambiental (<http://www.cep.unt.edu/isepapers/introducc ion.pdf>).

Movimientos sociales, arte y filosofía ambiental

Una caracterización de la filosofía ambiental latinoamericana quedaría incompleta sin hacer referencia al papel que juegan los movimientos sociales y el arte. El escritor y abogado ecologista del Centro de Asistencia Legal Ambiental Colombiano con sede en Cali, José María Borrero, ha desarrollado una evaluación crítica de la participación de las comunidades, del diálogo y del respeto por las diferencias, con especial énfasis en ambientes urbanos. En su libro *Imaginación abolicionista* (2002), plantea que en el imaginario colectivo "la participación política representa cada

vez más una trampa" e ilustra esta desconfianza con un graffiti encontrado en las calles de Cali, Colombia, que conjuga el verbo participar de la siguiente manera:

Yo participo
Tú participas
Él participa
Ella participa
Nosotros (as) participamos
Vosotros (as) participáis
Ellos deciden

(Borrero, J.M., 2002, p. 130.)

Borrero critica que la democracia es una retórica que se ha traducido en meros mecanismos para la elección y legitimización de gobiernos. Se reduce a la competencia entre grupos de élites, y a los ciudadanos se les trata como consumidores de un mercado político. Borrero denuncia que la precaria cultura política y tradición participativa en la vida ciudadana en América Latina, hoy es además reiteradamente desalentada por "la corrupción administrativa, el clientismo, el caciquismo y la falta de seguridad política y jurídica" (*ibid.*, p. 131).

Enrique Leff también ha intervenido frente a este escenario de escepticismo ciudadano y distorsión de los mecanismos de participación política, enfatizando que el nuevo orden ecológico surge fundamentalmente desde los movimientos sociales que cobran una fuerza creciente frente al debilitamiento del estado. En *Justicia ambiental: construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales culturales y colectivos en América Latina* (2001), Leff señala que "los nuevos movimientos sociales están labrando un nuevo camino hacia la sustentabilidad [...] fundada en el reconocimiento de los derechos humanos donde se inscriben las luchas campesinas y de los pueblos indios, que vienen reivindicando nuevos derechos culturales, que actualizan sus usos y costumbres tradicionales y sus ancestrales estilos de vida" (Leff, E., 2001, pp. 8-9).

Esta visión es expresada por el lema del Foro Social Mundial (FSM): "Otro mundo es posible". Iniciado en Porto Alegre en 2001, el FSM subraya que muchos mundos coexisten. Articula a entidades y movimientos de la sociedad civil de todos los países del mundo ("pero no pretende ser una instancia de representación de la sociedad civil mundial"; véase <http://www.forumsocialmundial.org.br/index.php?cd_language=4>), y estimula un proceso constructivo alternativo a partir de los saberes de comunidades campesinas, indígenas y otros grupos subalternos que expresan y generan formas de pensamiento ambiental emergentes para el establecimiento de relaciones de convivencia con la diversidad de seres humanos y no humanos. Esta aproximación del FSM es afín al *Manifiesto por la vida: una ética para la sustentabilidad* (2002), firmado durante el XIII Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, efectuado en São Paulo, Brasil, en octubre del 2001, y ratificado por pensadores ambientales latinoamericanos en el Simposio de Ética Ambiental y Desarrollo Sustentable de Bogotá en 2002, que afirma que:

La ética para la construcción de una sociedad sustentable conduce hacia un proceso de emancipación que reconoce, como enseñaba Paulo Freire, que nadie libera a nadie y nadie se libera solo; los seres humanos sólo se liberan en comunión. De esta manera es posible superar la perspectiva "progresista" que pretende salvar al otro (al indígena, al marginado, al pobre) dejando de ser él mismo para integrarlo a un ser ideal universal, al mercado global o al estado nacional; forzándolo a abandonar su ser, sus tradiciones y sus estilos de vida para convertirse en un ser "moderno" y "desarrollado" (Reichman, J., 2004, p. 41).

Este manifiesto es coherente con las propuestas de filósofos, teólogos, científicos y artistas que han participado en el FSM, procurando promover la participación y los diálogos entre múltiples formas de saberes. Esta perspectiva se inserta, a su vez, en la tradición de latinoamericanos, que incluye muralistas, pintores, escultores, como también músicos y escritores, que han puesto atención en los mundos amerindios, campesinos, y sus procesos de cambios históricos en las relaciones con el ambiente. Por ejemplo, a comienzos del siglo XX, el escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias denunciaba cómo el proceso de destrucción de la tierra hiere el profundo nexo entre los hombres y el maíz, entre la cultura y su tierra. Luego de traducir el *Popol Vuh*, Asturias se inspiró en este relato *maya* para escribir la novela *Hombres de maíz,* donde conecta las creencias mayas a los sucesos modernos de

su país. En Chile, a mediados del siglo XX, el poeta Pablo Neruda criticaba en su *Canto general* el proceso histórico iniciado por los conquistadores españoles e invitaba a establecer formas de relación más sensibles con la rica naturaleza biocultural del Nuevo Mundo.

CONCLUSIÓN

Una ética ambiental genuinamente latinoamericana no puede ser concebida como un cuerpo normativo elaborado por expertos. Ésta brota hoy con creciente fuerza desde el trabajo colectivo de filósofos ambientales junto a artistas, pescadores, comunidades indígenas y campesinas, antropólogos, ecólogos, gobernantes y diversos miembros de la sociedad, quienes van construyendo colectivamente guías éticas, enraizadas en múltiples modos —actuales o posibles— de cohabitar con los diversos seres en los paisajes ecológicos y culturales de cada región de Latinoamérica y el planeta.

BIBLIOGRAFÍA: Ángel-Maya, A., 2002; Boff, L., 1996, 1997, 2008; Bugallo, A.I., 1995, 2007; Callicott, J.B., 1996; Carrizosa, J., 2000; Dussel, E., 1996b; Escobar, A., 1996; Eschenhagen, M.L., 2008; Gebara, I., 1999; Gómez-Heras, J., 1997; Gudynas, E., 1993, 1999; Gutiérrez, D.E., 2008; Hinkelammert, F., 1999; Kusch, R., 1963, 1976; Kwiatkowska, T., 1998, 2000; Leff, E., 2001, 2002; Mann, C.C., 2006; Martínez-Alier, J., 2002; May, R.H., 2002; Mignolo, W., 1995, 2003b; Noguera de Echeverri, A.P., 2000, 2004, 2007; Parentelli, G., 1996; PNUMA/UNESCO, 1985; Rebellato, J., 1995; Reichman, J., 2004; Romero, B.H., 2006; Rozzi, R., 2001, 2001b, 2006, 2007, 2008; Sosa, N., 1990; Speranza, A., 2006; Tobasura, I., 2006; Toledo, V., 2003; Valdés, M.M., 2004.

11. LA BIOÉTICA
Salvador Bergel

NACIMIENTO DE LA BIOÉTICA Y SU ATERRIZAJE EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Tradicionalmente se señala la década de los setenta del siglo pasado como la del bautismo de la bioética. Dos hechos significativos confirman esta visión: la publicación de *Bioethics Bridge to the Future*, de Van Rosselaer Potter, obra en la que se instalan las bases para su estudio y desarrollo, y en la que se emplea por primera vez el vocablo "bioética", y, de manera paralela, la creación del Kennedy Institute of Ethics en la Universidad de Georgetown (Washington), que tendría una excepcional relevancia en su vida.

No podemos dejar de señalar, para ubicar el tema en el tiempo, que a partir de la finalización de la segunda guerra mundial se hicieron una serie de aportes a las ciencias de la vida que conmovieron profundamente a la sociedad (fecundación médica asistida, nacimiento de la nueva genética, trasplantes de órganos, transgénesis vegetal y animal, etc.), a lo que se sumó la toma de conciencia sobre la creciente erosión del medio ambiente como consecuencia de las irracionales políticas de crecimiento.

El lugar en el que se produjo el alumbramiento de la bioética marcó una característica particular que la ubicó desde el inicio y por un considerable periodo de tiempo como un producto de las sociedades desarrolladas.

El paso por Estados Unidos de algunos estudiosos como Francisco Abel Fabre, médico y filósofo español, o José Alberto Mainetti, médico y filósofo argentino, sirvió para introducir la bioética en Europa y en América Latina.

Al regresar a Argentina en 1972, Mainetti fundó en Gonnet (Provincia de Buenos Aires), el Instituto de Humanidades Médicas, dedicado al estudio de los problemas y dilemas éticos vinculados fundamentalmente a las ciencias médicas.

En 1980 Mainetti pasó un periodo de estudio en el Instituto Kennedy, que le sirvió para familiarizarse con los nuevos enfoques éticos en la materia y para tomar contacto con otros investigadores que abrigaban iguales inquietudes (Edmundo Pellegrini, Tristán Engelhardt, James Drame, etc.), a quienes invitó a su instituto a dictar cursos y conferencias.

En 1985 Fernando Sánchez Torres, rector de la Universidad Nacional de Colombia, fundó el Instituto Colombiano de Estudios Bioéticos (ICEB), que marcó también un hito en la región.

Años después el psiquiatra argentino Juan Carlos Tealdi, vinculado a Mainetti, fundó la Escuela Latinoamericana de Bioética (Elabe), en la que colaboraron dando cursos especialistas del Kennedy Institute of Ethics, junto a especialistas de la región.

En la década de los noventa podemos anotar dos hechos significativos que contribuyeron a la difusión y a la consolidación de la bioética en el subcontinente: la creación del Programa Regional de Bioética para América Latina y el Caribe, por parte de la OMS y la OPS, junto al comienzo de la publicación de *Cuadernos del Programa Regional de Bioética* y la fundación de la Felaibe (Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética), lo que puso en contacto a entidades aisladas que se fueron esparciendo en el subcontinente.

Paralelamente la OPS, a través del referido programa, organizó cursos de maestría en bioética, con la colaboración inicial de Diego Gracia y otros profesores e investigadores de la Universidad Complutense de Madrid.

Una característica central de este periodo es el exclusivo apego a la doctrina del principalismo. El principalismo es una doctrina ex-

puesta por Tom Beauchamp y James Childress en su obra *Principios de ética biomédica*, que conoció varias ediciones y una traducción al español.

El antecedente inmediato fue el Informe Belmont, producido por la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos en la Investigación Biomédica, de Estados Unidos. La doctrina pretendió fundamentar la bioética sobre la base de cuatro principios: autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia, y centró su interés en las cuestiones médicas, olvidando temas muy sensibles en la región, sobre todo los relativos a los condicionantes sociales de la salud (pobreza, analfabetismo, malnutrición, acceso a los servicios de salud y a los medicamentos, al agua potable, etc.) y a la temática medioambiental.

Durante largo tiempo la enseñanza de la bioética, así como la producción autoral y la temática dominante en congresos y seminarios abrevaron en esta doctrina con notable prevalencia de los temas creados, por el gran impulso que tuvo la biología y en particular las ciencias médicas a partir de los años cincuenta del siglo pasado.

Los primeros atisbos de reacción surgieron a partir de 1995. En el I Congreso Latinoamericano y del Caribe de Bioética, convocado por la Felaibe, disertamos sobre "Bioética y pobreza en la realidad latinoamericana", abriendo un espacio de reflexión sobre temas sociales vinculados a la salud.

En Brasil se fue incubando una corriente integrada por Garrafa, Schramm, Siqueiras, Porto, Goldín, etc., que apuntaba a salirse de la tradición anglosajona para crear una bioética latinoamericana y del Caribe que respondiera a las necesidades y particularidades de la región.

A partir de entonces se alzaron —aun cuando en forma dispersa— voces que apuntaban a un cambio; pero —sin lugar a dudas— el detonante fue el VI Congreso de la IAB (Asociación Internacional de Bioética), celebrado en Brasilia en 2002. Presidido por Volnei Garrafa, sesionó bajo el lema "Bioética, poder e injusticia". Allí quedó patente la necesidad de un cambio radical en el enfoque dado a la disciplina.

Paralelamente al desarrollo del congreso, diversos especialistas de la región celebraron reuniones para concretar la creación de un movimiento que expresara estas ideas de cambio. En las reuniones informales participaron Garrafa, Schramm, Tealdi, Penchaszadeh, Kottow, Vidal, Cantú y Bergel, entre otros.

A partir de allí —tal como lo destaca Garrafa— se inició en la región una profundización de las bases conceptuales de sustentación de la bioética, y emergió la necesidad de contextualizar sus referenciales dentro de las realidades de las naciones más pobres y que muestran altos índices de exclusión social. En este sentido se tornó indispensable que los investigadores de la bioética latinoamericana y del Caribe empezaran a trabajar con nuevos enfoques, abordajes y categorías que posibilitaran la definición de respuestas más adecuadas a los problemas allí constatados.

En esta dirección y con ayuda de la UNESCO, en la reunión celebrada en Cancún (México) en mayo de 2003, se fundó la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética (Redbioética), que fijó como uno de sus objetivos la profundización y adaptación conceptual de la disciplina a las raíces culturales de los diferentes pueblos y países de la región.

La Red ha celebrado diversos encuentros cuyo fruto fue la publicación de varios volúmenes que tuvieron gran difusión e impacto en el subcontinente, tales como *Estatuto epistemológico de la bioética*, coordinado por Garrafa, Kottow y Saada; *Ética de la investigación en seres humanos y políticas de salud*, coordinada por Genoveva Keyeux, Víctor Penchaszadeh y Alya Saada; *Panorama de la legislación en materia de genoma humano en América Latina y el Caribe*, coordinada por Garrafa y Saada, y *Participación informada en clínica e investigación biomédica*, de autoría de Miguel Kottow, encontrándose en prensa un diccionario de bioética coordinado por Juan Carlos Tealdi.

De estas publicaciones sin duda la más significativa es la primera, en la que se transcriben las intervenciones efectuadas en el simposio celebrado en Montevideo los días 8 y 9 de noviembre de 2004, el que apuntó al establecimiento de las bases conceptuales de una bioética *aggiornada* y adaptada a la realidad de la región.

DOS MOVIMIENTOS ORIGINADOS EN LA REGIÓN

Haber tomado conciencia de la inutilidad de una bioética no comprometida con la realidad en la cual opera llevó a un núcleo de bioeticis-

tas de la región a expresar una actitud sumamente crítica respecto a los postulados de una disciplina que cada vez se alejaba más de la realidad, poniendo el acento en los problemas y dilemas que iban incorporando las ciencias médicas en un periodo de profundos cambios y, en consecuencia, olvidando o desconociendo los problemas cotidianos que debían afrontar las poblaciones en la lucha diaria por la vida y por la supervivencia.

Junto a las crecientes voces críticas se intentó elaborar dos modelos alternativos que sus autores denominaron "bioética de intervención, bioética fuerte (*hard bioethics*)", y "bioética de protección". Vamos a referirnos brevemente a sus postulados.

Bioética de intervención

La bioética de intervención nació como un movimiento alternativo que permitiera salirse de la bioética tradicional, que había sido fuertemente influida por el principalismo y el individualismo, para afrontar la realidad concreta de la región, apuntando al mismo tiempo a una profunda inserción de la política en sus conceptos.

Las primeras expresiones surgieron de la cátedra de bioética de la Universidad de Brasilia, dirigida por Volnei Garrafa, en la cual ha colaborado en forma importante Dora Porto, antropóloga de su equipo.

Garrafa esbozó las líneas rectoras de la propuesta en los congresos celebrados en Brasil (1998), Argentina (1999), Panamá (2000), Bolivia (2001) y México (2001).

Esta corriente privilegia en el campo público la promoción de políticas y toma de decisiones que abarquen el mayor número de personas y por el mayor espacio de tiempo posible, en perjuicio de ciertas situaciones individuales, aun cuando consideren excepciones puntuales; y en el campo individual o privado, la búsqueda de soluciones viables y prácticas para conflictos identificados como propios del contexto en el cual se origina.

Asimismo, esta nueva propuesta temática promueve una alianza concreta con el grupo social históricamente más frágil, incluyendo un reanálisis de los diferentes dilemas, entre los cuales señala: autonomía *vs.* justicia-equidad; beneficios individuales *vs.* beneficios colectivos; individualismo *vs.* solidaridad; omisión *vs.* participación; reformas superficiales y temporarias *vs.* transformaciones concretas y permanentes.

Acentuando la fuerte inspiración política de la propuesta, Garrafa y Porto señalan que los bioeticistas de los países periféricos —y particularmente los de América Latina— no deben aceptar más el creciente proceso de despolitización de los conflictos morales, agregando que lo que está aconteciendo muchas veces es la utilización de una justificación bioética como herramienta, como instrumento metodológico que acaba sirviendo de modo neutral, apenas para la lectura e interpretación de los conflictos, por más dramáticos que sean. De esta manera, es atenuada (y hasta anulada) la gravedad de las diferentes situaciones de conflicto, principalmente aquellos colectivos y que por tanto acarrean las más profundas distorsiones sociales.

El fuerte impulso de la revolución tecnológica, unido a un proceso de globalización en los más diversos terrenos, amplió exponencialmente la asimetría del poder desde la posguerra e hizo totalmente desiguales las relaciones con éste. Ante este cuadro, la bioética, como inter y transdisciplina, no puede limitarse a una descolorida reflexión teórica.

A nivel doctrinario, en su hora, Kottow criticó la excesiva incursión de la política en sus dominios. Garrafa, haciéndose eco de esta crítica, señaló que se trata de la bioética incursionada por la política para incluir en su agenda las cuestiones sociales, lo que no es biopolítica sino simplemente bioética interviniendo en una dimensión más amplia. Este gran paso —a su criterio— traerá consecuencias positivas y concretas en el sentido de ampliar las discusiones éticas en salud, proporcionando mejores condiciones para la implementación de medidas de inclusión social y para favorecer la construcción de sistemas sanitarios más accesibles, creando de esta forma condiciones para que las sociedades humanas tengan una calidad de vida más justa.

A partir de la formulación de estas bases teóricas, la bioética de intervención tuvo una recepción muy positiva en Brasil, así como en otros países de la región, lo que se manifestó en congresos, seminarios y publicaciones.

Cabe destacar que ejerció una importante influencia en la redacción final de la Declaración Universal de la UNESCO sobre Bioética y Derechos Humanos, documento que incorpo-

ró un extenso artículo titulado "Responsabilidad social en salud (art. 14)", en el cual se abordan diversos condicionantes sociales.

Bioética de protección

Esta propuesta ha sido formulada por Fermín Schramm (doctor en ciencias, con grado posdoctoral en ética aplicada y profesor de la Escuela Nacional de Salud Pública de Río de Janeiro) y por Miguel Kottow (médico y sociólogo, profesor de la Universidad de Chile), quienes han publicado varios trabajos en los que exponen sus fundamentos.

A juicio de Schramm la bioética de protección nace por dos razones principales: primero, para referenciar una herramienta que sea teóricamente efectiva en el contexto de una crisis de credibilidad que afecta el cuerpo de las bioéticas mundiales, confrontadas a conflictos morales que no pueden resolverse con sus herramientas, y segundo, para dar cuenta de una situación de conflicto moral particular: como aquella representada por la salud y la calidad de vida de la mayoría de las poblaciones de Latinoamérica y caribeñas, y probablemente de aquellas que se encuentran en situaciones semejantes, también, en el así llamado "mundo desarrollado".

La bioética de protección ha sido sugerida para resguardar a seres humanos que no están en condiciones de desarrollar su existencia, por falta de maduración de su autonomía, por vulneración social, económica o biológica, o por defecto de empoderamiento, pero que potencialmente podrían ser protegidos mediante acciones terapéuticas apropiadas.

Schramm considera que en algunos países de América Latina (lo que se haría extensivo probablemente al Caribe) se está trabajando sobre la bioética de protección, con lo cual los investigadores se plantean un doble desafío: por una parte tener en debida cuenta la especificidad de situaciones de conflictos particulares en las que debe actuar la bioética, pero sin llegar al relativismo moral, y, por la otra parte, tener en debida cuenta el concepto de la tradición universalista del discurso moral.

La bioética de protección, en su pensamiento, no excluye *a priori* el ejercicio de la autonomía personal; al contrario, de todas las políticas paternalistas conocidas, las cuales de hecho no querían proteger *in primis* a los desamparados, sino prioritariamente a los dueños del poder contra las amenazas reales e imaginarias de los desamparados. En ese sentido la protección es antitética al paternalismo, pues proteger implica dar también las condiciones indispensables para que el protegido se vuelva capaz de autoprotegerse en el futuro.

EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA BIOÉTICA

Constituida la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO, que hemos referido, sus integrantes se avocaron a la tarea de fijar las bases conceptuales de lo que podría ser una bioética que respondiera a los requerimientos y a las inquietudes de la región.

Con esa finalidad la Red convocó en Montevideo a un seminario al que fueron invitados a exponer sus puntos de vista pensadores de diversos países del subcontinente que se habían encolumnado en el movimiento de cambio.

Miguel Kottow, Juan Carlos Tealdi, Volnei Garrafa, Pedro Sotolongo, León Olivé, Fermín Roland Schramm, Guillermo Hoyos Vásquez y Julio Cabrera expusieron sobre las bases de sustentación de la bioética en esta nueva visión.

Por la importancia y la repercusión que tuvo el encuentro me referiré sucintamente a las tesis centrales expuestas por cada uno de los participantes.

Miguel Kottow tituló su ponencia "Bioética prescriptiva. La falacia naturalista. El concepto de principios en bioética".

Comienza por cuestionar agudamente el principalismo como doctrina dominante, destacando que ninguno de los cuatro principios de Georgetown es privativo de la bioética, como se concluye después de treinta años de debates; todo lo contrario, a su entender, se trata de propuestas éticas tan generales que podrían ser introducidas en el discurso de cualquier ética aplicada sin lograr con ello facilitar las soluciones que las respectivas prácticas sociales solicitan.

Luego de analizar la realidad que exhibe la región, concluye señalando que tal vez ella explique que desde la bioética latinoamericana hayan emergido posiciones fundantes que sobrepasan los límites de las disciplinas que son culturalmente más vastas y políticamente más ambiciosas que una reflexión principalista y académica. Nace así la bioética comprometi-

da como actividad confrontacional para aliviar la pobreza y las injusticias (Brasil), el respeto de los derechos humanos (Argentina), la solidaridad social al amparo del estado fuerte (Cuba), la depuración de políticas públicas corruptas (México), la recuperación del diálogo civil (Colombia), o el desarrollo de una ética de protección al servicio de los vulnerables (Chile). Propuestas todas ellas de compromiso con lo social, frente a las cuales cabe la pregunta de si la disciplina bioética podrá además elaborar una agenda que contenga un lenguaje específico de principios para afrontar sus problemas más apremiantes.

Juan Carlos Tealdi disertó sobre "Los principios de Georgetown: análisis crítico", con una severa crítica al principalismo. A su criterio, pese a todos los esfuerzos realizados para reformular la bioética de los principios, la relación esencial entre bioética y derechos humanos nunca quedó salvada.

A su juicio, los principios de Georgetown, entendidos como principalismo de corte fundamentalista, terminan siendo, desde su análisis crítico del estatuto epistemológico de la bioética, una concepción que en su pretensión de teoría moral merece el juicio impiadoso que Bertrand Russell tuvo para con el pragmatismo de William James: evidentemente sirven, pero para extraviar el rumbo de una ética verdadera.

Volnei Garrafa expuso sobre "Multiinter-transdisciplinariedad, complejidad y totalidad concreta en bioética".

El objetivo perseguido, según lo entiende el autor, es contribuir a la construcción de un nuevo estatuto epistemológico para la bioética, incorporando estudios no sólo sobre multidisciplinariedad sino también sobre inter y transdisciplinariedad, trayendo a la discusión los temas de la complejidad de la realidad, vista como totalidad concreta, tomando como base el pensamiento de algunos autores que también se han dedicado específicamente a estos asuntos (Nicolescu, Kosik, Morin).

En el centro de la discusión, a su entender está la búsqueda de nuevos elementos conceptuales que puedan permitir análisis y respuestas más adecuadas a los problemas que se plantean en las naciones pobres del hemisferio sur del mundo, específicamente de América Latina y el Caribe.

El texto representa un estudio de categorías entendidas como esenciales para la comprensión e interpretación más completa de los problemas de la complejidad del conocimiento y la totalidad concreta referida a la realidad en la que los hechos acontecen y requieren solución. Todos estos elementos conceptuales utilizados con criterio pueden contribuir a la construcción de una nueva bioética ampliada en sus conceptos y verdaderamente comprometida con las cuestiones éticas persistentes constatadas en los países de la región.

El filósofo cubano Pedro Luis Sotolongo abordó una temática similar en su ponencia titulada "El tema de la complejidad en el contexto de la bioética".

A su juicio, la bioética surge como una preocupación por las consecuencias del saber científico y sus aplicaciones tecnológicas para la vida (incluidas las aplicaciones biomédicas, de indiscutible impacto inmediato sobre las vidas individuales, pero de ninguna manera reducidas a ellas), extendiendo su reflexión y práctica hacia la articulación entre las ciencias biológicas en general y los valores morales; hacia la naturaleza (humana, animal y vegetal) como un todo, y hacia el futuro de la humanidad. Todo ello desde posiciones de humildad y responsabilidad. Tales circunstancias trascienden la comprensión tradicional de una ética y tornan sumamente problemático considerar a la bioética global como una ética "aplicada".

Cierra su discurso afirmando que debemos construir nuestra aún joven bioética latinoamericana y caribeña como una ética participativa y comprometida con la superación de las persistentes indeseables realidades atinentes al fenómeno de la vida en nuestra región, esforzándonos por construir colectivamente un *corpus* conceptual y un conjunto de prácticas bioéticas que plasmen en los hechos esa participación y ese compromiso. No podemos ni debemos ser bioeticistas (principalistas), contemplativos, refugiados detrás de unos u otros "principios" bioéticos, sino bioeticistas principalmente participativos, comprometidos y solidarios.

La contribución del filósofo colombiano Guillermo Hoyos Vásquez se tituló "Estructura del discurso bioético. I. Comunicación y lenguaje".

En su opinión, los problemas actuales de la bioética no deberían privilegiar, como parece el caso, la discusión de la ingeniería genética, dado que la problemática de una biopolítica

en tiempos de globalización neoliberal es más urgente y radical. Por ello, una "ética de la especie", en clave comunicacional, exige como condición de posibilidad que se emprenda una lucha por crear las condiciones socioeconómicas de la participación ciudadana a nivel mundial. Fijar el sentido de la ética discursiva en términos de participación ciudadana y política amplía el sentido de la bioética en el horizonte de la biopolítica.

Julio Cabrera complementó la ponencia de Hoyos Vásquez sobre estructura del discurso bioético, con una segunda parte: "Coherencia, argumentación y tolerancia".

La ponencia apunta a demostrar cómo un cambio en alguna de las bases teóricas de la bioética (el método analítico, el abordaje meramente óntico y empírico, el ser humano como persona) puede hacer que veamos las cuestiones bioéticas de manera novedosa y sorprendente.

La argumentación en bioética —a su criterio— debería renunciar a toda exclusividad y asumirse como desarrollándose en líneas que parten en direcciones diferentes y que a veces se tocan. Pero si la solución filosófica de los problemas bioéticos es imposible, no debemos, sin embargo, renunciar al empeño argumentativo, sino más bien adquirir las habilidades lógicas que más enseñan a lidiar con esa imposibilidad. El abordaje existencial negativo es una forma positiva de proporcionar esas habilidades.

El mexicano León Olivé tituló su ponencia "Epistemología en la ética y en las éticas aplicadas".

Una de las tareas centrales para la bioética, a su criterio, es el análisis crítico y propositivo de la estructura axiológica de las prácticas biomédicas y, en general, de todas las prácticas sociales relevantes para el fenómeno de la vida en el planeta. Es decir, a partir de un conocimiento factual de las prácticas pertinentes, la bioética debe revisar constantemente las normas y los valores constitutivos de ella para proponer y defender auténticas normas y valores bioéticos.

Los científicos, los tecnólogos, los gestores, los profesores, los comunicadores de la ciencia y la tecnología, al igual que quienes toman decisiones sobre las políticas públicas y privadas de la ciencia y la tecnología, los gobernantes, los funcionarios de organismos internacionales, los empresarios e industriales y los miembros de la sociedad civil, todos tienen responsabilidades éticas.

En este orden de ideas considera que los ciudadanos tienen el derecho a participar en las decisiones colectivas que afecten su vida personal y su entorno, incluyendo las que tienen que ver con las ciencias y la tecnología, puesto que éstas consumen recursos públicos y afectan a la sociedad y al ambiente.

El aporte de Fermín R. Schramm se titula "¿Bioética sin universalidad? Justificación de una bioética latinoamericana y del Caribe de protección".

Desde su visión, la ética, en su primer nivel, es el conjunto de herramientas teóricas y prácticas para proteger a los susceptibles y a los desamparados contra el mal y el dolor evitables.

El problema que se presenta en bioética es que las herramientas con vocación universal, como las europeas (por ejemplo, la deontología kantiana o el personalismo) no son capaces de dar una respuesta adecuada a los problemas de salud y calidad de vida de la mayoría de las poblaciones latinoamericanas y caribeñas, sea porque los valores en los cuales se fundamentan, que pretende extender arbitrariamente a culturas diferentes y distintas, forman parte del propio problema (en virtud de que no fortalecen los instrumentos de inteligibilidad de los problemas), sea porque los que utilizan tales herramientas no tienen suficientemente en cuenta las singularidades de las situaciones, que no pueden quedar subsumidas en modelos a priori sin perder su especificidad, indicadas aquí por el término derridiano de *differance*.

La bioética de protección, para el autor, es una bioética o, como se dice en forma genérica, una "ética de la vida". El prefijo *bios*, contrariamente al término "zoon" (vida orgánica), se refiere de hecho a la vida humana, agregando que incluye las dimensiones morales y políticas de la praxis humana, la cual, a diferencia de la actividad de fabricación de objetos (o *poiesis*), construye relaciones de poder y de biopoder, las cuales deben ser asumidas como problemas legítimos de cualquier ética que no sea una metafísica pura.

A mi entender las enriquecedoras intervenciones de los bioeticistas convocados por la UNESCO, justifican y avalan la especificidad de una bioética latinoamericana y del Caribe, desprendida de criterios seudouniversales, que

en la realidad de los hechos apuntan a un mundo ajeno a la región y que desatiende los problemas y dilemas propios del subcontinente.

Los enfoques referidos se orientan a una bioética que, sin renegar de sus contenidos fundamentales, rescata su carácter de inter y transdisciplina, articulándose con la política y con la problemática social que condiciona y envuelve la vida y el destino de los pueblos de América.

LOS DESARROLLOS NACIONALES

Argentina

Tal como hemos señalado, la bioética ingresó al país de la mano de José M. Mainetti, a quien se le unió Juan Carlos Tealdi en la Elaba.

Después de varias generaciones de egresados de la Elaba, un núcleo de especialistas argentinos cursó la maestría de bioética que organizó la OPS conjuntamente con la Universidad Complutense de Madrid, en un inicio en Chile y después en República Dominicana y Mendoza.

Entre los primeros egresados de la maestría podemos mencionar a Patricia Sorokin, Susana Vidal, Francisco Parenti, Marta Fracappani, Agustín Estévez, Gladys Estévez, Rosa Di Pace, etcétera.

Desde otro espacio Florencia Luna, que estudió en Estados Unidos, fundó y dirige una maestría en bioética en la Flacso (Buenos Aires), la que ha trabajado con numerosos profesores norteamericanos.

Florencia Luna tiene gran inserción internacional: ha sido presidenta de la IBA, y desde hace tiempo edita *Perspectivas Bioéticas*, una publicación periódica en la que colaboran diversos autores de la región.

Mainetti, no bien instalado en La Plata a su regreso de Estados Unidos, fundó y dirige *Quirón*, una revista que ha festejado sus veinticinco años. Es la publicación en bioética más antigua en el país.

Desarrollando un pensamiento crítico afín a los bioeticistas brasileños han trabajado J.C. Tealdi, María Julia Bertomeu, María Luisa Pfeiffer y S. Bergel.

Tealdi, luego de la experiencia de la Elaba, presidió el Congreso Mundial de la AIB, de Buenos Aires, y siguió trabajando en temas vinculados a derechos humanos y bioética desde la Red UNESCO de bioética y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación.

María Julia Bertomeu, catedrática de ética en la Universidad de La Plata e investigadora del CONICET, expuso en numerosos estudios una posición fuertemente crítica respecto al desarrollo de la bioética en la región: “Lo propio de esta multidisciplina en su formato inveterado —señala— fue aislar los problemas éticos profesionales de sus contextos sociales, históricos, económicos y políticos y construir una ‘ética aplicada’ las más de las veces eclécticamente enlazada con las teorías éticas normativas”. En su criterio el futuro de la disciplina estará realmente asegurado cuando logre convertirse en una interdisciplina, y también cuando acierte en cuestionar el pretendido papel de los expertos en las esencias médicas exclusivamente.

María L. Pfeiffer filósofa, docente, investigadora del CONICET, ha publicado numerosos trabajos en la dirección señalada.

La reflexión ética y por consiguiente la bioética —señala— no puede hacerse desde ningún tiempo y ningún lugar sino que debe considerar las situaciones y la vida de la gente.

La bioética —agrega— no puede predicarse, sino ponerse en práctica cuando se olvida que nuestros pueblos viven una realidad de marginación e injusticia que debe ser solucionada como medida previa a cualquier otra decisión política.

Otros destacados exponentes del pensamiento bioético han sido Gladys Macklison —tempranamente fallecida—, Susana Sommer, bióloga que enseña en la Facultad de Ciencias Exactas, el sacerdote M. Bochategui y la doctora Margarita Bosch, que dirigen la maestría de bioética en la UCA.

Brasil

Sin lugar a dudas Brasil es el país de la región en el que la bioética ha tenido su mayor desarrollo. Tal vez por la propia dimensión territorial o por las características particulares que singularizan a los diversos estados.

Podemos hallar centros importantes de difusión del pensamiento bioético en Río de Janeiro, São Paulo, Bahía, Porto Alegre, Brasilia, Londrina, etcétera.

El país cuenta con una poderosa Asociación Brasileña de Bioética que articula las actividades de centros esparcidos en su extenso territorio.

Fue sede del VI Congreso Mundial de Bioética celebrado en Brasilia, que tuvo una concurrencia multitudinaria; del I Congreso de Bioética del Mercosur y del I Congreso Extraordinario organizado por la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI) fuera de Europa.

Los congresos nacionales, que tienen lugar con periodicidad, reúnen a un considerable número de expertos que van diseñando una doctrina propia.

Muestra de la relevancia dada a la disciplina es que el país cuenta con dos publicaciones periódicas, que no sólo reciben trabajos de los especialistas nacionales sino también de especialistas extranjeros.

La más antigua es la editada por el Consejo Nacional de Medicina (*Bioética*), y en tiempos más recientes se agregó la editada por la Sociedad Brasileña de Bioética a partir de 2005 (*Revista Brasileira de Bioética*), cuyo director es Volnei Garrafa y cuya editora en jefe es la doctora Dora Porto, y sus editores asociados Fermín Schramm, Gabriel Oseka, José Roque Junges y Mario Segre.

En Brasilia existe un importante núcleo de enseñanza que dirige Volnei Garrafa, sustentado en la cátedra UNESCO de bioética de la que es titular, que abarca una maestría y un doctorado. Colaboran activamente con Garrafa, Dora Porto, Mauro Machado do Prado, Ana Tapajoz, etcétera.

En Río de Janeiro, Fermín Schramm se dedica preferentemente a temas vinculados a bioética y salud pública, que ha publicado en varios libros y ensayos.

En Porto Alegre el doctor Joaquín Clotet ha fundado y dirigido durante un extenso periodo un núcleo de bioética ubicado en la PUCS, en el cual trabajan, entre otros, Delio Kipper, Jussara de Azambuja Loch, José Roberto Goldim, que han publicado trabajos sobre fundamentos de bioética y bioética médica.

En São Paulo, el centro universitario San Camilo le ha asignado un papel importante a la bioética a través de cursos, conferencias y publicaciones. Recientemente ha creado una maestría coordinada por William S. Hossne, en cuyo cuerpo docente figuran importantes investigadores, entre los cuales están Cristian de Paul do Bachifontaine, Dalmao Abreu Allari, Daniel Romeo Muñoz, Gabriel Oseka, Leo Pessini, Luciano Pereira, Mario Fabri dos Anjos, Marcos Segre, Marcos de Almeida y Vera Saher.

En el país se han publicado numerosos libros sobre bioética y se han traducido textos alemanes, franceses e ingleses.

Lo que puede notarse en su prédica es que la mayoría de los eticistas brasileños tienen una posición crítica respecto a la bioética principalista y convergen en la necesidad de edificar una bioética latinoamericana que, sin prescindir de los fundamentos básicos de la disciplina, incluya en su agenda temas que son muy caros para la región, como los condicionantes sociales de la salud y la cuestión medioambiental.

Colombia

En Colombia se han formado varias escuelas que han efectuado contribuciones importantes al desarrollo de la bioética en la región.

Alfonso Llano Escobar, filósofo y teólogo, formó un equipo en la Universidad Javeriana, en cuyas aulas se han formado conocidos bioeticistas. Publica una revista trimestral llamada *Extractos de bioética*.

Otro gran impulso de los estudios bioéticos en Colombia lo ha dado el doctor Jaime Escobar Triana, doctor en medicina y magíster en filosofía, cofundador y actual rector de la Universidad de El Bosque.

En esta universidad creó el Departamento de Bioética, que ha publicado numerosos libros con buena acogida en el continente y que ha celebrado once seminarios internacionales.

A partir de las experiencias observadas en los cursos de grado, decidió, en diciembre de 2005, crear el doctorado en bioética con un modelo investigativo en esencia multidisciplinario, que cuenta con tres líneas: bioética médica, bioética y educación y fundamentos de la bioética.

Completando su labor en este campo, Jaime Escobar Triana fundó la *Revista Colombiana de Bioética*, que apareció en junio de 2006, en cuyo consejo editorial figuran destacados investigadores de la región.

Tal como se destaca en el primer editorial, el propósito de la revista es mostrar una experiencia que, aunque discreta, ha sido persistente por más de treinta años ininterrumpidos de actividad académica.

En la producción bibliográfica de la universidad destaco dos colecciones: *Bios* y *Ethos*, que en diez años de trabajo acumulan veintitrés volúmenes.

La Universidad de Nueva Granada (Bogotá) desarrolla un importante programa de bioética liderado por Gustavo García Cardona y Flavio Garzón, docentes e investigadores con una amplia producción científica.

La universidad publica, bajo la dirección de García Cardona, la *Revista Latinoamericana de Bioética*, que tiene gran difusión en la región.

En la Universidad del Externado (Bogotá) funciona un centro de bioética que primordialmente trabaja en temas de genoma humano y genética, dirigido por la profesora Emilse Cancino.

Chile

La bioética tiene una larga tradición en el país que impulsó hasta su muerte Armando Roa a través de la cátedra de historia de la medicina de la Universidad de Chile.

El impulso mayor lo dio la creación de la Oficina de Bioética de la OPS, a cargo actualmente de un médico psiquiatra con una sólida formación en bioética: el profesor Lolas Stepke.

Cabe señalar que esta maestría tuvo un fuerte componente médico anclado al principalismo norteamericano.

Por otra parte, en la Universidad de Chile, Miguel Kottow enseña la disciplina, habiendo publicado una *Introducción a la bioética*, que alcanzó dos ediciones y en la que se analizan en forma didáctica los principios fundantes de la misma.

En forma independiente, Gonzalo Figueroa Yáñez, antiguo embajador de Chile ante la UNESCO, trabaja la bioética con un sentido más social y ha realizado interesantes aportes desde la Sociedad Internacional de Bioética con sede en Asturias.

Cuba

Desde un primer momento la bioética tuvo un buen anclaje en la isla, ya que diversas universidades incorporaron la disciplina a su currícula, lo que contribuyó a promover el estudio y la investigación.

Acosta Sariego, doctor en medicina, especialista en salud pública y magíster en bioética, fue uno de sus primeros impulsores. Junto a Acosta, Daniel Piedra Herrera, miembro de la Academia de Ciencias, tuvo una activa participación en la SIBI y en la Red Latinoamericana de la UNESCO.

Una obra colectiva fundamental que muestra el rumbo de la bioética cubana con fuerte inserción social y política es el *Bioética para la sustentabilidad*, publicada bajo la dirección de Acosta Sariego, que trata medio ambiente y recursos naturales, poblaciones vulnerables, ciencia, tecnología y sociedad, conflictos y retos económicos, sociales y culturales.

En tiempo más reciente cabe destacar al filósofo Pedro Sotolongo, que en el seminario sobre estatuto epistemológico de la bioética, al cual nos hemos referido, tuvo una destacada actuación, y posteriormente en un trabajo clave para las nuevas orientaciones sociales, defendió enérgicamente la relación de la bioética con la política: “una bioética no articulada con la política —apolítica— resulta no ser otra cosa más que un determinado posicionamiento político dentro del movimiento de la bioética latinoamericana y caribeña. Si tal posicionamiento se constituye, ya como ingenuo o como avisado, es una cuestión a resolver caso por caso. La defensa de una bioética apolítica es así un posicionamiento político que tributa objetivamente a favor de una conciliación de intereses dentro del *statu quo* vigente”.

México

Numerosas universidades e institutos de enseñanza superior han incorporado la bioética como disciplina de grado y de posgrado, lo que fomentó la investigación y publicación de libros y monografías.

Figura descollante en esta disciplina es Juliana González Valenzuela, profesora emérita de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), quien luego de trabajar en los campos de ontología y ética se ha volcado a la bioética. Publicó *Genoma humano y dignidad humana*, que mereció en México el Premio Nacional de Ciencias y Artes en Filosofía (2004), y *Dilemas éticos* (2007). En la actualidad se desempeña como asesora del Instituto Nacional de Medicina Genómica.

Otros investigadores que han trabajado en bioética son Lizbeth Sagols Sales, profesora titular de ética y bioética en la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), miembro del Comité de Ética de tres instituciones de investigación del sistema nacional de la salud; María Teresa de la Garza, profesora de la Universidad Ibe-

roamericana, que participó en un proyecto de investigación sobre "Bioética y genética"; Jorge Enrique Linares, investigador de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) y titular del programa de maestría y doctorado en bioética, en el que imparte el seminario "Ética para la bioética", y ha escrito, entre otros libros: *Ética y valor* y *El riesgo tecnológico, una perspectiva filosófica*; Paulina Rivero Weber, investigadora del Sistema Nacional de Investigadores, que colaboró en la *Enciclopedia de la Ética*; Rodolfo Vázquez, profesor del Instituto Tecnológico Autónomo de México y director de la revista *Isonomía*, y León Olivé, a quien nos hemos referido más arriba.

En bioética médica se destacó como figura descollante el doctor Cano Valle, a quien recientemente se le ha asignado una cátedra UNESCO de bioética, y José María Cantú Garza.

Otros países de la región

En Uruguay una figura con proyección internacional es el doctor Héctor Gros Espiell, ex embajador ante la UNESCO, quien tiene una frondosa producción, sobre todo en los campos de bioética y derechos humanos. Trabajó en la elaboración de las tres declaraciones que sobre bioética produjo la UNESCO. También Stella Cerrutti Basso, médica y magíster en bioética, ha trabajado especialmente en temas de sexualidad.

De Paraguay cabe mencionar a Marta Ascurra, profesora del Instituto de Ciencias de la Salud de la Universidad de Asunción.

En Bolivia, Javier Luna Orozco, médico, es coordinador del Comité Nacional de Bioética.

PANORAMA ACTUAL Y UNA VISIÓN DE FUTURO

En los últimos años la bioética ha tomado un impulso importante en la región a través de cátedras, congresos, conferencias, publicaciones, etcétera.

Cabe destacar la influencia recíproca de la bioética con la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO, que sin duda constituye el esfuerzo más importante intentado hasta el presente para orientar un cambio en el enfoque tradicional de la disciplina.

En la redacción de la mencionada declaración desempeñaron un papel muy destacado los bioeticistas latinoamericanos Héctor Gros Espiell, Volnei Garrafa, Juan Carlos Tealdi y Javier Orozco.

La declaración finalmente aprobada aborda temas tales como responsabilidad social en salud, responsabilidad hacia las generaciones futuras, reparto equitativo de los beneficios de la investigación científica, protección del medio ambiente y la biodiversidad; temas todos ello que exceden sobradamente el marco conceptual de la bioética tradicional.

A partir de la firma del documento se ha abierto un campo de debate y estudio sobre estos nuevos enfoques, que, sin duda, habrá de marcar nuevos rumbos en la investigación bioética.

La presencia activa de los bioeticistas de la región en diversos foros internacionales —fundamentalmente en la SIBI— apunta en el mismo sentido.

Por su parte la UNESCO ha creado tres cátedras de bioética en lugares estratégicos del subcontinente: en la Universidad de Buenos Aires, a cargo de Salvador Bergel; en la de Brasilia, a cargo de Volnei Garrafa, y en la UNAM, a cargo del doctor Cano Valle, todos ellos encolumnados en un proceso de cambio que privilegia los problemas y dilemas vinculados con la realidad latinoamericana y del Caribe.

El debate de las cuestiones bioéticas congrega por igual a estudiosos de filosofía, sociología, ciencias médicas, biología, salud pública, derecho, teología y antropología. Hemos salido del campo estrecho de una ética aplicada para dirigirnos a un movimiento cultural de amplio espectro orientado a estudiar y debatir los problemas y dilemas asociados a la vida en su más amplia acepción.

Con la mira puesta en el futuro, Juan A. Casas Zamora ha sintetizado magistralmente los horizontes de la bioética en América Latina:

> Sin menoscabo de toda la riqueza de pensamiento y de método que las etapas anteriores de la disciplina han generado, se abre ahora un espacio de gran expectativa. La bioética latinoamericana deberá convertirse en la vanguardia del nuevo enfoque sobre los determinantes de la salud, unida a la preocupación por el respeto a los derechos humanos, a la construcción de sociedades civiles y gobernables, a la búsqueda de un desarrollo humano con mayor equidad y justicia, al análisis sereno y dialogado de las políticas públicas que afectan a la salud y al bienestar de la población, al funcionamiento de los servicios y,

en última instancia, la calidad y calidez de las interacciones entre profesionales y pacientes, ciudadanos y gobernantes, hombres y mujeres, hombre y naturaleza".

BIBLIOGRAFÍA: Acosta Sariego, J.R., 2002; Garrafa, V., 2003, 2005; González Valenzuela, J., 2007; Palacios, M., 2005; Pfeiffer, M.L., 2004; Sagols, L., 2006; Stepke, L., 2000.

12. LA FILOSOFÍA POLÍTICA

César Cansino

En este ensayo se pretende dar cuenta de los últimos veinticinco años de producción teórica en América Latina en el campo de la filosofía política. Más que distinguir entre filosofía política y otros abordajes no filosóficos sobre lo político, nos concentraremos en todas las producciones intelectuales relevantes que, independientemente de su marco de referencia disciplinar, han venido alimentado un saber sobre lo político en la región hasta dar lugar a lo que hoy pudiera ser considerado una teoría política propia que, inserta en las corrientes de pensamiento cosmopolitas, no abandona la tentativa por responder y representar la especificidad cultural de nuestros países.

No ha llegado el momento para afirmar que América Latina ha producido un pensamiento político original y novedoso capaz de dialogar desde su tradición particular con las corrientes de pensamiento dominantes en el mundo. Que exista una tradición de pensamiento en "Hispano-América" —para decirlo con Ortega y Gasset— distinta de otras tradiciones, como la idealista alemana o la empirista anglosajona, es indudable. Basta incursionar en la línea de pensamiento que a partir del humanismo vitalista de Ortega y Gasset impulsó a algunas de las mentes más brillantes de nuestra lengua a producir un saber que respondiera a nuestro temperamento, es decir, a nuestra forma particular de ser y estar en el mundo, y que poco tiene en común con otras tradiciones. Piénsese, si no, en autores como María Zambrano o Alfonso Reyes, en José Vasconcelos o Mariano Picón-Salas, en José Lezama-Lima o Jorge Luis Borges, en Octavio Paz o Gabriel Zaid, todos interesados más en el esteticismo de la palabra que en el rigor de los conceptos, en la ligereza del ensayo que en la pesadez del tratado, en la humildad del pensamiento que en la soberbia del racionalismo, en la fecundidad de la experiencia y la imaginación que en la deificación de la razón, en el escepticismo estoico que en el progreso positivista, en el realismo hispano que en el idealismo germano.

Pero si ese talante filosófico particular no ha podido posicionarse ya no digamos en el mundo intelectual sino en el propio subcontinente, no es porque carezca de méritos, sino por un sentimiento que merodea en nuestros países y lleva a mirar nuestra propia tradición con desdén y a hurgar en los centros dominantes de producción intelectual para sentirnos cosmopolitas. En suma, salvo honrosas excepciones, el pensamiento que sobre lo político ha producido América Latina en los últimos veinticinco años es en gran parte una copia de lo que se produce en otras latitudes. Al darle la espalda a lo que bien podía haber sido una tradición de pensamiento propia, en América Latina han tenido cabida todas las corrientes y paradigmas europeos y anglosajones, desde el marxismo hasta el positivismo, desde el utilitarismo hasta el cientificismo, desde el anarquismo hasta el comunitarismo. Y es en el seno de estas corrientes y paradigmas donde se han movido nuestros estudiosos de lo político. Los resultados han sido intentos de encajar nuestra especificidad cultural en modelos pensados para realidades distintas; explicaciones orientadas a veces por las modas intelectuales que por un interés de entender mejor; descripciones que poco ayudan a comprender la complejidad de nuestra realidad; visiones sin conexiones inmediatas con la realidad.

Cabe señalar que el recorrido que emprenderé aquí es por necesidad muy general e indicativo. Sin embargo, creo que el resultado es lo suficientemente incluyente como para tener una fotografía de contornos más o menos claros de nuestro objeto. Una última precisión es

necesaria: si hay un tema que ha inquietado más a los estudiosos latinoamericanos sobre lo político los últimos veinticinco años, ése es la democracia. La razón es fácilmente entendible: después de tantos tumbos autoritarios y fracasos democráticos, los países de América Latina, a excepción de un puñado de ellos, finalmente han podido encontrar su lugar entre las naciones democráticas del mundo. Este hecho ha vuelto relevante la discusión intelectual sobre la democracia que tenemos y la que podemos construir en el futuro. De ahí que el eje de mi reconstrucción en este ensayo será sobre todo las percepciones y las posiciones que sobre la democracia se han producido los últimos veinticinco años en el subcontinente.

En una primera acepción, y sin desconocer las interminables disputas teóricas que este asunto ha propiciado desde siempre, entiendo por filosofía política un intento de sustituir el nivel de opinión por un nivel de conocimiento de la esencia de lo político. Como tal, la filosofía política no puede renunciar a emitir juicios de valor acerca de su objeto; es decir, sobre el buen orden político o el orden político justo —en este caso la democracia. Con todo, la filosofía política busca siempre la verdad. Sus cultivadores saben de antemano que nunca podrán poseerla, pero no pueden no buscarla. Este hecho constituye un impulso moral por sí solo, confiriendo dignidad y sustancia a la reflexión filosófica. Además, quien se pregunta por la esencia de lo político se pregunta también por los grandes objetivos de la humanidad: la vida buena, la sociedad justa, la libertad, etc. No cabe duda de que esta inquietud, en principio filosófica, cruza prácticamente todo el pensamiento sobre la democracia en América Latina. De ahí que en nuestro elenco de autores quepan muchos que, sin ser propiamente filósofos, se han movido por una inquietud prescriptiva, más o menos explícita, dado los enormes déficit que en todos los órdenes sigue arrastrando nuestra trágica América. Faltarán muchos filósofos políticos latinoamericanos que será necesario reseñar en este trabajo. En seguida analizaré algunas posiciones intelectuales de política en América Latina.

LOS INSTITUCIONALISTAS

En este rubro ubicamos a un grupo compacto de politólogos adscritos plenamente a los enfoques empiricistas y funcionalistas procedentes de la ciencia política desarrollada sobre todo en Estados Unidos. Todos ellos son conocidos como "institucionalistas" y, en algunos casos, "transitólogos", y han centrado buena parte de sus esfuerzos en explicar y describir los procesos de democratización en América Latina a partir de los primeros años ochenta. Primero fueron politólogos extranjeros los que volcaron su mirada sobre esta región equipados con las teorías empíricas del cambio político que se fueron gestando desde las experiencias transicionales en el sur de Europa en la década de los setenta. Éste es el caso de Linz y Stepan (1978), Huntington (1968 y 1994), Przeworski (1991), Morlino (1985), por citar a los más conocidos. A esta corriente claramente cientificista del estudio de la política se adscribieron después muchos politólogos latinoamericanos, la mayoría formados en Estados Unidos, como Lechner (1986 y 1990), O'Donnell (1992), Garretón (1994 y 1997), Cavarozzi (1990 y 1994), Nohlen (1988 y 1989), Huneeus (1987), Baloyra (1987) y, si somos autocríticos, yo mismo (Cansino, 1991, 1994, 1996 y 1997). En la actualidad, estas perspectivas funcionalistas comienzan a perder terreno frente al auge de enfoques neoinstitucionalistas y racionalistas mucho más rigurosos y cuantitativos en el plano metodológico.

En el caso de América Latina, la producción de estudios sobre la transición ha sido vasta y muy importante. Entre otras cosas porque los procesos de democratización en la región, salvo algunas excepciones, coincidieron en el tiempo y se desarrollaron con patrones muy semejantes, lo cual motivaba a buscar explicaciones globales sobre las implicaciones y repercusiones de esta novedad histórica en el continente.

Según nuestro esquema, este grupo de estudiosos debe ser colocado en el extremo derecho de la dimensión ideológica, básicamente porque comparten una visión reduccionista de la democracia muy en sintonía con las definiciones minimalistas y procedimentales elaboradas en Estados Unidos por politólogos como Dahl (1971), Sartori (1988), Schmitter y Karl (1991). Así, para todos ellos, la democracia se define exclusivamente como un régimen político, es decir, queda confinada al ámbito de las instituciones y/o es concebida únicamente como un mecanismo de selección de

representantes a partir de ciertas condiciones y garantías de pluralismo partidista y participación de los ciudadanos. Por otra parte, estos autores comparten con el pensamiento liberal la asociación de capitalismo y democracia como intrínsecamente necesarios, así como la tendencia a reducir la noción de democracia al ejercicio electoral parlamentario. Cabe señalar que la ubicación de los institucionalistas en el extremo de la derecha no desconoce el valor de sus contribuciones en favor de la democratización de América Latina, sumergida durante años en la intolerancia y el autoritarismo. Con todo, por lo dicho antes, su defensa de la democracia liberal no alcanza por sí sola para ubicarlos en una posición distinta en la dimensión ideológica.

Aunque los estudios sobre los procesos de democratización en la región han reparado en un sinnúmero de aspectos, es posible reconocer algunos criterios comunes. Así, por ejemplo, opinan que la democratización de América Latina en los ochenta se genera en la crisis de los modelos burocráticos autoritarios que prosperaron en todo el continente. Por las propias características de estos regímenes, las transiciones en la región han sido más bien lentas y conflictivas y han conducido a procesos de consolidación frágiles y difíciles. De esta suerte, si bien se han afirmado procesos mínimos que nos permiten hablar de regímenes democráticos, prevalecen amplias zonas o franjas autoritarias y excluyentes, que muchas veces han generado situaciones de ingobernabilidad. Los partidos políticos, por su parte, han mostrado serias dificultades para echar raíces y articular demandas, por lo que las democracias generadas son más bien "delegativas", en el sentido de que los representantes políticos no siempre cuentan con el respaldo social e institucional mínimo para cumplir sus funciones de manera legitimada.

Buena parte de las inquietudes de los transitólogos que analizan América Latina consiste en identificar los riesgos que ponen en peligro los avances democráticos. Algunos, como Cavarozzi (1990) y Garretón (1994), hacen depender estas dificultades de lo que denominan una doble transición. Es decir, en América Latina no sólo hubo un tránsito de régimen político, sino también de la matriz de estado que prevaleció en la región desde la posguerra. De ahí que buena parte de los diagnósticos producidos por los transitólogos derivan en recomendaciones para la reforma del estado.

Se trata casi siempre de recomendaciones de políticas públicas, de sugerencias para eficientizar la administración, de ingeniería constitucional, o de propuestas para afinar y perfeccionar las instituciones representativas, en pocas palabras, se trata de soluciones para conjurar los peligros que amenazan a la democracia política a través del fortalecimiento de las instituciones. En suma, son propuestas con soluciones tecnocráticas, que sólo miran a aproximar la lógica de funcionamiento de las instituciones democráticas al modelo de democracias consolidadas de Estados Unidos y Europa. Esta derivación etnocéntrica y teleológica parece inevitable para quienes se adscriben a este *corpus* teórico y metodológico para analizar a América Latina. No por casualidad, la mayoría de los transitólogos han terminado acomodándose como funcionarios o tecnócratas en sus respectivos gobiernos.

Mi crítica a estos enfoques no puede desconocer este hecho, pero más importante aún es que en estos diagnósticos no hay lugar para la sociedad civil. Lo social siempre es vista en términos de los equilibrios que propicia en lo político-institucional; es casi siempre un elemento aleatorio que a lo sumo obliga en determinados momentos a redefinir el papel del estado. Sin embargo, como se ha apuntado en otros enfoques, es cada vez más evidente que la cuestión social es la cuestión política por excelencia; son indisociables. De lo que se trata es de reconocer adecuadamente las señales que se generan desde la sociedad civil y que a su vez determinan los nuevos contenidos de la política democrática.

Cabe señalar que algunos de los autores ubicados en esta perspectiva institucionalista han sabido extender su mirada más allá de los estrechos márgenes de la perspectiva funcionalista, lo que les ha permitido ofrecer diagnósticos mucho más interesantes y sugerentes. Éste es el caso de los trabajos más recientes de Lechner (1995 y 1996). Para ejemplificar, resumiré algunas de sus posiciones.

Lechner sostiene la necesidad de repensar la política en América Latina a la luz de un nuevo contexto internacional caracterizado por el fin del sistema bipolar, la globalización, la fragmentación social, la afirmación de la sociedad de mercado y la reorganización del estado, la expansión de la democracia, etc. Las

nuevas formas de la política se caracterizan sobre todo por el descentramiento de la política, su informalización (poderes fácticos) y la reestructuración de lo público/privado. Para América Latina, concluye Lechner, de lo que se trata es de adecuarse a estas nuevas formas de la política de manera que no se ponga en riesgo el orden institucional. Así, sostiene, no se trata de eliminar la política sino de redimensionarla (reforma del estado), de poner en línea la política con los supuestos imperativos técnicos de la economía. Por otra parte, en contra de la informalización de la política, propone la politización de lo social, perfeccionar los mecanismos de representación para que la sociedad influya cada vez más en las decisiones políticas.

Sin duda, el diagnóstico de Lechner es mucho más sugerente que los analizados arriba porque da cuenta de procesos de innovación política que no pueden subestimarse. Sin embargo, las soluciones propuestas se enmarcan en la mejor línea institucionalista, ya que el perfeccionamiento de la democracia dependería de criterios de eficientización o ingeniería política. En suma, el reconocimiento de lo social por parte de Lechner es sólo aparente.

LA DERECHA ILUSTRADA

En esta categoría incluimos a un grupo de intelectuales afines a la doctrina liberal, que han alcanzado un enorme prestigio en sus respectivos países. En algunos casos, se les conoce como la "derecha ilustrada", y entre ellos mantienen fuertes vínculos de cooperación e intercambio. Éste es el caso de Octavio Paz (1984 y 1991) y Enrique Krauze (1990) en México, Vargas Llosa (1993) en Perú, Merquior (1984, 1989a, 1989b, 1991), Lafer (1991) y Gomes y Mangabeira (1998) en Brasil. Como líderes intelectuales en sus respectivos países, mantienen también estrechos vínculos con los pensadores liberales más connotados a nivel mundial. Se trata casi siempre de ensayistas, escritores o filósofos, y, en algunos casos, han llegado a involucrarse activamente en la política, como embajadores, asesores o candidatos a la presidencia.

Sin duda, la contribución de estos autores para pensar América Latina ha sido fundamental, aunque siempre anteponen sus convicciones ideológicas a la búsqueda de explicaciones metodológicamente correctas y rigurosas. Quizá por ello no pueda decirse que estos intelectuales hayan elaborado, salvo algunas excepciones, una teoría más o menos consistente sobre América Latina. Por el contrario, sus reflexiones al respecto son más bien reactivas y subjetivas. Por lo general, ofrecen explicaciones en negativo; es decir, tratan de desnudar las implicaciones devastadoras de las tendencias populistas o totalitarias en la región, sean de tipo burocrático autoritario, como en la Sudamérica predemocrática; de tipo comunista, como en Cuba; o semidemocrático, como en México. Se le debe a Octavio Paz (1979), por ejemplo, una de las caracterizaciones más lúcidas del estado mexicano de los años setenta, una crítica mordaz a su ambigua condición de ogro y filántropo.

De su confrontación intelectual con los pensadores marxistas, los liberales han extraído casi siempre sus argumentos en favor de la democracia liberal como horizonte político y de convivencia civil para América Latina. Pero a la hora de las propuestas no hay más que un conjunto de ideas desarticuladas. A lo sumo, sugieren revalorar los rasgos culturales e históricos de nuestros pueblos, su idiosincrasia y modos de ser y relacionarse, como factores que imprimen su sello en las prácticas políticas y de todo tipo.

Pero si de excepciones se trata, la contribución más sólida sobre América Latina proveniente de este grupo de intelectuales liberales es la ofrecida por Merquior, el más grande filósofo que haya visto nacer nuestra América en el siglo XX. En uno de sus ensayos más célebres, *El otro Occidente*, Merquior ofrece una propuesta sumamente sugerente para pensar América Latina. En primer lugar, sostiene que la región ha vivido siempre procesos de modernización inconclusos. Entiende por modernización la afirmación de una democracia de libertades y derechos mediante el logro de un bienestar equilibrado y de progreso económico. En buena medida, piensa Merquior, esto se ha debido a la falta de sensibilidad de los estados populistas, nacionalistas y autoritarios que hemos padecido tantos años, en tanto que se empeñan en desconocer que nuestras sociedades son profundamente plurales —liberales, diría Merquior—, por lo que cualquier reivindicación del "sujeto nacional" con fines y metas compartidas, no concita ya ninguna reacción.

En ese sentido, sostiene Merquior, América Latina comparte con Occidente el valor de la pluralidad y la libertad, pero esta parte del mundo no es una mera extensión de Europa sino otro Occidente, con valores y rasgos culturales peculiares. Reconocer la diversidad de América Latina implica quitar los velos y las máscaras que nos han querido imponer desde las instituciones políticas. En esta tensión entre Occidente y América Latina, nuestra identidad se configura como múltiple y pluriétnica, nuestra sociedad, como profundamente rebelde frente a los abusos y definitivamente liberal en tanto que valora y defiende la diversidad y la diferencia.

Partiendo de estas premisas, Merquior considera prioritario para América Latina desterrar el centralismo, la autocracia y el paternalismo. Para ello, propone dos caminos: a] La defensa consecuente del liberalismo en sus dos vertientes, como defensa del mercado y de derechos individuales elementales y, recuperando un viejo liberalismo que suele olvidarse, como defensa de derechos sociales más sensibles a la igualdad de condiciones y oportunidades, y b] Racionalizar la política, es decir, propiciar un estado fuerte y eficiente, independientemente de su tamaño. Ambos elementos se conciben como prerrequisitos para dar coherencia a la legitimidad de las instituciones y conjurar las tentaciones autoritarias tan frecuentes en nuestros países. En pocas palabras, Merquior se inclina por un "liberalismo democrático" para América Latina, pero sensible a las cuestiones sociales más apremiantes como condición de estabilidad y legitimidad del orden institucional (véase Gellner y Cansino, 1996).

Sin duda, el diagnóstico de Merquior es sugerente y preciso y sus soluciones son sensibles a los problemas estructurales de nuestros países. El problema está en que el resurgimiento liberal en la región no ha dejado espacio en los hechos a los aspectos que el filósofo brasileño mencionaba en su momento. El triunfo del neoliberalismo en los años ochenta y noventa ha producido mayor exclusión social y terribles desigualdades, que lejos de conjurar las amenazas de ingobernabilidad, han hecho emerger conflictos de todo tipo, así como poderes fácticos que producen una creciente informalización de la política, con todo su caudal de violencia y corrupción incontrolables. Es decir, diagnósticos liberales como el de Merquior parecen encontrar sus límites en la propia lógica de funcionamiento del liberalismo de mercado. La mercantilización universal parece inmune a cualquier regulación político-normativa y la eficientización del estado y la legitimación de las instituciones democráticas siguen siendo quimeras frente a la creciente informalización de la política.

Habría que buscar por ello otros diagnósticos liberales mucho más realistas con respecto a las consecuencias que el neoliberalismo ha tenido en nuestros países, para extraer conclusiones más acabadas de este tipo de propuestas. Aquí entra precisamente un trabajo de los filósofos brasileños Gomes y Mangabeira (1998), en el que se desarrolla una alternativa práctica al neoliberalismo. En principio, estos autores parten de reconocer que el neoliberalismo como proyecto para organizar la economía y por sus consecuencias sociales recesivas ha fracasado. En virtud de ello, proponen como imperativo pensar sin prejuicios cómo se pueden hacer más justas, eficientes y sólidas nuestras economías, a partir de una definición política que no es otra cosa que una voluntad compartida para profundizar la democracia en nuestros países, afianzar el pluralismo de la sociedad y reducir las disparidades entre los sectores modernos de la economía y los sectores rezagados.

En suma, los autores se inclinan por un "desarrollo democratizante" fundado en varios aspectos: la reorganización de un estado actuante capaz de invertir en los individuos y de ser un socio de la iniciativa privada; una profundización de la democracia mediante reformas institucionales que favorezcan la práctica de los cambios estructurales; un estado fuerte y democratizado comprometido con la democratización de la economía de mercado y la superación de las desigualdades; un estado autónomo con proyectos nacionales en condiciones de corregir o cuestionar los dictados económicos externos. De esta convicción nacen una serie de propuestas muy concretas. A nivel económico se propone: a] Invertir el efecto regresivo del tributo mediante un efecto distribuidor del gasto social, lo que supone una mayor tributación indirecta del consumo y un mayor castigo a los evasores de impuestos; b] Privatizar empresas públicas onerosas y usar las ganancias para abatir la deuda pública interna; c] Asegurar una base de derechos sociales, con particular atención a la ni-

ñez y a la juventud a partir de un principio de herencia social (todos heredan de la sociedad); d] La revaloración social no depende de regulaciones sino de un Estado enriquecido; regular sin esta condición acrecienta las desigualdades, y e] Promover una agricultura de carácter familiar a través de asociaciones entre los gobiernos y las pequeñas haciendas. En suma, proponen colocar a la sociedad en el centro entre el poder público y la iniciativa pública mediante una red de pequeñas y medianas empresas. A nivel político, los autores proponen: a] Fomentar la veracidad y la equidad electorales y el fortalecimiento de la movilización cívica; b] Garantizar el financiamiento público de las campañas y la transparencia de las contribuciones privadas, para disminuir la influencia del dinero en la política; c] Diversificar y descentralizar los medios de información y regular su acceso por parte de los partidos; d] Corresponsabilizar a los gobernantes con la sociedad en sus decisiones, sobre todo en los ámbitos locales; e] Penalizar severamente los abusos de autoridad; f] Acotar las responsabilidades y funciones del presidente de la República en una lógica de contrapesos clara y corresponsable en las decisiones; y g] multiplicar los instrumentos prácticos para que los ciudadanos puedan conocer y reivindicar sus derechos.

Hasta aquí la propuesta de Gomes y Mangabeira. Su valor reside sobre todo en el detalle con el que la construyen. Parece que no dejan ningún tema sin tocar. Mi crítica, sin embargo, no es muy distante a la que ya expresé en el caso de los otros autores liberales. A final de cuentas, depositan una enorme confianza en la capacidad autocorrectiva de las instituciones políticas que repercuta en una adecuación con criterios más justos del liberalismo de mercado y de la política realmente existente. La propuesta alternativa que expondré más adelante es en este sentido mucho más realista porque parte de reconocer la crisis de la política representativa y la incapacidad de las autoridades para acotar su propio rédito personal en beneficio de lo social. En este escenario, cobra sentido sostener que lo político comienza a identificarse con lo social. Es aquí el único lugar donde pueden generarse los contenidos que redefinan el ámbito institucional y normativo. El problema está en que los políticos profesionales siguen pensando que las decisiones son su competencia exclusiva, y son incapaces de leer las señales que emiten sus sociedades.

Por otra parte, la propuesta de Gomes y Mangabeira hace depender del estado no sólo la redefinición del proyecto económico y político, sino también la generación de una conciencia social más crítica y de ciudadanos mejor informados de sus derechos. Una propuesta totalmente ingenua si consideramos que han sido precisamente nuestras sociedades las que se han movido en esa dirección a pesar del estado, los partidos, y todos aquellos que les niegan su condición de sujetos políticos.

LOS CULTURALISTAS

Muy cercanos en sus intenciones a los autores posmodernos, se encuentran los culturalistas. En efecto, para ambos son fundamentales los cambios culturales producto de la crisis de la modernidad para explicar el presente latinoamericano; es decir, ambos parten de reconocer nuevas dimensiones simbólicas en el terreno de la cultura y la socialidad, ya sea como producto de una crisis de ideologías, valores y certidumbres no hace mucho articuladoras, o como resultado del efecto de los *media* y la globalización cultural a la que ha conducido la etapa más reciente del capitalismo, o de la afirmación de un desencanto creciente que ha arrojado a muchos al individualismo privatista e inmediatista, debilitándose así la idea de pertenencia o identidad. Pero esta semejanza inicial en intenciones que nos permite ubicar ambos discursos en la casilla radical de nuestro esquema, contrasta visiblemente en lo que respecta a los métodos de explicación apropiados para dar cuenta de estos cambios en el ámbito de la producción, circulación y consumo de significaciones que es la cultura. En efecto, mientras que para los posmodernos la crisis del discurso científico es consustancial a la crisis de la modernidad, por lo que la posmodernidad perfila una corriente epistemológica de nuevo aliento, para los culturalistas hay cierto apego a los métodos científicos demostrativos y rigurosamente conducidos.

Así, los estudios culturalistas de la región han sido elaborados sobre todo por antropólogos y sociólogos, empleando modelos teóricos y de análisis en ocasiones muy sofisticados, como los de Geertz (1983) o Gellner (1997).

No debe confundirse este sector de análisis con los estudios culturalistas en general. En una visión amplia, serían culturalistas todos aquellos que encuentran en los rasgos culturales históricamente conformados de un pueblo (idiosincrasia) las explicaciones de una manera de ser y de relacionarse. Aquí entrarían un sinnúmero de estudios y ensayos con las más variadas posiciones e intenciones, y que sin duda nos aclaran muchas de nuestras oscuridades actuales como miembros de una comunidad. Pienso, por ejemplo, en autores como Monsiváis (1988), Zea (1986), Uslar Pietri (1996), Fuentes (1991 y 1992), Briseño Guerrero (1994), para citar a los más conocidos.

Los estudios culturalistas a los que en realidad me refiero aquí se insertan en un esquema y un programa muy concretos de producción de saberes. Es lo que en Estados Unidos se ha llamado *Cultural Studies*. En América Latina, sus principales representantes son García Canclini (1990 y 1994), Martín-Barbero (1993 y 1997), Calderón, Hopenhayn y Ottone (1994).

Para ejemplificar esta veta de reflexión sobre la política en América Latina me concentraré aquí en algunas ideas producidas por el antropólogo García Canclini. Se debe a este autor el concepto de "culturas híbridas" para referirse sobre todo a la realidad cultural de América Latina. La hibridización es así un proceso que implica una mezcla constante no sólo en el ámbito racial sino en el mundo más amplio de la cultura. La hibridización como proceso no sólo es un desafío para el conocimiento (la multidisciplinariedad), sino también una constatación de las incertidumbres actuales como impacto de la crisis de la modernidad.

Para García Canclini, en el proceso de modernización económica y política inconcluso en América Latina, las culturas que no son completamente nacionales sino autoritarias han chocado con la transformación de los años ochenta de los mercados simbólicos. Lo existente, lo nuevo, la mezcla híbrida de cultos populares y masivos han sido producidos por la expansión urbana, por lo que las formas tradicionales de la vida política y la cultura urbana han declinado, y los medios "han llegado a ser los constituyentes dominantes del significado 'público' de la ciudad, los que estimulan una esfera pública imaginaria desintegrada".

A partir de estas premisas, García Canclini desafía algunas posiciones posmodernas al señalar que: "Las preguntas fundamentales sobre la identidad y lo nacional, la defensa de la soberanía y la apropiación desigual del conocimiento y el arte, no desaparecen. Los conflictos no se han borrado [...] Se colocan en un registro diferente, uno que es multilocal y más tolerante y la autonomía de cada cultura es repensada. Las consecuencias políticas están moviéndose de una concepción vertical y bipolar de las relaciones sociopolíticas a otra que es descentrada y multideterminada" (García Canclini, 1990, p. 45).

Por todo ello, para García Canclini, la modernización incompleta del estado y la sociedad en América Latina coexiste con la posmodernidad: "[...] las culturas popular y de élite con sus raíces tradicionales pertenecen a lo moderno, mientras que la cultura de masas es posmoderna, una matriz desorganizadora-organizadora de experiencias temporales".

Pero esta hibridación modernidad/posmodernidad no celebra al posmodernismo sino que lo hace una parte del dilema contemporáneo. Para América Latina, esta realidad cultural más heterogénea no debería concebirse como más democrática, pues no escapa a las operaciones de nuevos y viejos mecanismos para concentrar la hegemonía.

La conclusión lógica de este tipo de diagnósticos se dirige a reformular la política cultural: "las relaciones entre el estado y el mercado deben ser redirigidas: no es cosa de restaurar la propiedad del estado, sino de repensar el papel del estado como el árbitro o garante, para que la necesidad de información, entretenimiento e innovación de la colectividad no esté siempre subordinada al lucro".

Sin duda, los estudios culturalistas tienen un valor sustancial: adentrarse en la producción de significaciones simbólicas como un elemento consustancial a cualquier reflexión de la realidad latinoamericana. Se trata de un elemento nada desdeñable si consideramos que la posibilidad de repensar lo político moderno reside en buena medida en reconocer los contenidos simbólicos que los imaginarios colectivos transfieren desde una sociedad radicalmente secularizada y diferenciada —autónoma— a los ámbitos de mediación y decisión político-normativa. Desde este frente, los estudios culturalistas proveen un arsenal teórico y conceptual muy sugerente para acercarse

al tema. Con todo, conceptos como hibridización de la cultura no son más que otra forma, quizá más sofisticada, para señalar lo que aparece fenomenológicamente evidente para cualquiera: la sociedad está cruzada por la diferencia y la pluralidad, por lo que ninguna perspectiva radical en el terreno democrático puede negar el conflicto como condición *sine qua non* de la sociedad. En esa perspectiva, no puede más que coincidirse con las conclusiones culturalistas a la García Canclini. Pero no basta con levantar acta de esta realidad, sobre todo pensando en América Latina, para pretender resolver heurísticamente el enorme dilema que supone la heterogeneidad. En este sentido, la complejidad de nuestras sociedades heterogéneas escapa a cualquier posibilidad de caracterización intelectual. Aquí reside la principal limitante de conceptos como el de "hibridación cultural", en tanto que buscan descifrar lo que en sí mismo es indescifrable. Me parece mucho más honesto reconocer este hecho que alentar falsas expectativas omnicomprensivas. Pero más allá de esta crítica metodológica, me parece que estos enfoques conducen a otro error. Si no es posible caracterizar de una vez lo híbrido, menos lo es recomendar políticas culturales para sociedades híbridas. De nuevo, una manía de sobredimensionar al estado en sus competencias y facultades.

LOS SOCIÓLOGOS

En este rubro ubico a un conjunto de sociólogos muy cercanos a algunas sociologías provenientes de Europa, que han puesto particular atención al estudio de los movimientos sociales. En especial nos referimos a la contribución de Alain Touraine, a la que se han adscrito como discípulos muchos estudiosos de la región. Esta influencia se ha debido en buena medida al propio interés que el sociólogo francés ha tenido por América Latina, al grado de convertirse en uno de sus temas centrales de reflexión. La sociología de Touraine se pretende rigurosa en el plano epistemológico, pero muchas de sus conclusiones nos permiten ubicarlo como un pensador radical en el terreno ideológico. En buena medida, esto se debe a que la teoría de Touraine hunde sus raíces en el pensamiento marxista, aunque también se deslinda de esta corriente para criticarla, rectificarla o corregirla en el momento de pensar realidades totalmente distintas de las que Marx visualizó en su tiempo. Curiosamente, la mayoría de los discípulos de Touraine en América Latina tuvieron un itinerario semejante. De marxistas a veces ortodoxos pasaron a adoptar una posición más ecléctica en sus contenidos teóricos y metodológicos, aunque también profundamente crítica e inconforme con la explotación y la pauperización a la que ha conducido el "capitalismo salvaje" en América Latina. En algunos casos, los diagnósticos son también profundamente pesimistas acerca del futuro de la región. Éste es el caso de sociólogos como Zermeño (1996), Zapata (1993 y 1997) y Zemelman (1989 y 1995), aunque en el caso de los dos últimos su pensamiento navega en muchas otras corrientes además de la de Touraine.

En el caso concreto de Touraine (1987 y 1989), su posición sobre América Latina es abiertamente socialdemócrata. Después de reflexionar sobre el agotamiento de los modelos de desarrollo populistas y autoritarios, lo cual se constata en la ausencia de movilizaciones políticas a partir de los años ochenta, y de reconocer las terribles consecuencias sociales del actual proyecto neoliberal en los países de la región, Touraine concluye: "Estoy convencido de que dentro de pocos años el tema general de América Latina será cómo introducir un tipo de socialdemocratización, de redistribución a través del estado; cómo crear o incrementar impuestos, dar recursos al estado y utilizar los nuevos para servicios sociales y un sistema mínimo de seguridad social. No hay otra salida. La política liberal actual es el primer paso, pero hay que reconstruir rápidamente un control social y político de la actividad económica a través de un sistema de redistribución" (Cansino y Alarcón, 1994, p. 145).

No deja de sorprender que aún haya voces que eleven discursos tan endebles como el anterior. Touraine no es capaz de ver más allá de lo que sus estrechos enfoques sociológicos le permiten. Si algo expresa la pluralidad de iniciativas sociales en América Latina es su desconfianza en un proyecto socialdemócrata que asuma el monopolio de la verdad sobre la manera en que deben redistribuirse los recursos públicos. A estas alturas, más de 200 millones de marginados en todo el continente esperan muy poco de la política social de sus gobiernos. A lo sumo, esperan cierta sensibilidad de

sus "representantes" para que no bloqueen o manipulen sus propias iniciativas autónomas de organización y sobrevivencia.

Además de Touraine, cabría ejemplificar este tipo de enfoques con la propuesta del sociólogo Zermeño, quien publicó hace una década un libro de título muy polémico, *La sociedad derrotada* (1996), en clara sintonía con su maestro Touraine.

El análisis de Zermeño parte de una hipótesis general: la globalización en la que se han visto inmersas las economías de nuestros países ha resultado un ataque furibundo contra los actores de nuestra modernidad. Más específicamente, la globalización ha significado: a] una destrucción sistemática de los más destacados actores de la sociedad (los empresarios, las clases medias, los asalariados públicos, el proletariado industrial, los sectores medios, etc.); b] una destrucción de los espacios de intermediación entre estos actores y el estado (sindicatos, partidos, universidades, medios, movimientos sociales, asociaciones, etc.), y c] el desmantelamiento de los actores modernos a favor del núcleo reducido y poderosísimo de empresas transnacionales asociadas a la cúpula del poder, en medio de la desorganización, pauperización y anomia crecientes de la población. En suma, concluye Zermeño, "la globalización constituye un disolvente social de las identidades colectivas con consistencia social y continuidad y de los espacios de interacción comunicativa y formación crítica de lo público", con la peculiaridad de que la destrucción de lo público en nuestros países no conduce necesariamente a la afirmación de consumidores individualistas como en otros países, sino a la incultura y la miseria, lo cual se suma a una herencia histórica derrotista y a la existencia de estados que sistemáticamente han promovido el desmantelamiento de las identidades colectivas inconvenientes. El cuadro pintado por Zermeño no podía ser más desolador. En América Latina lo que tenemos es modernización con exclusión. De hecho, el neoliberalismo tiene como razón de ser la exclusión creciente de la sociedad.

A partir de este diagnóstico, Zermeño dirige severas críticas a las justificaciones neoliberales y a los transitólogos, que sólo tienen como horizonte la democracia política. Con respecto a los primeros, Zermeño deja ver lo absurdo que resulta justificar la existencia del modelo neoliberal a partir del argumento de que el adelgazamiento del estado y la privatización de empresas antes estatales es el precio que hay que pagar por haber mantenido estados sociales ineficientes. Respecto a los segundos, sostiene que la democracia que puede existir en el marco de un proyecto de globalización como el actual, es decir, una democracia excluyente, al igual que el mercado, es todo menos democracia. Por ello, más que tránsito a la democracia habría que hablar de una nueva etapa neoliberal globalizada que para existir requiere una nueva forma de gobierno variante del autoritarismo, una forma política que conjuga exclusión y burocratización y que se levanta sobre la marginación y el desmantelamiento de identidades colectivas por fuera del estado. En suma, para Zermeño, la política en la era de la globalización no puede democratizarse.

Mi principal crítica a este tipo de enfoques reside en su marcado derrotismo en relación con la cuestión social. De hecho, su lectura desencantada del presente latinoamericano en tiempos de neoliberalismo les impide vislumbrar cualquier opción de futuro para nuestras sociedades. Es como una condena lapidaria que nos deja inmóviles y sin ninguna posibilidad de inventar con nuevos contenidos la democracia. Definitivamente, bajo ninguna circunstancia puedo convalidar este tipo de lecturas. Por ahora, me conformo con ofrecer un argumento alternativo. Si algo estamos viendo en la actualidad en América Latina es precisamente lo contrario a la derrota de la sociedad. Que las nuevas formas de organización y resistencia sociales no coincidan con las que catalogan los sociólogos a la Touraine, es decir, con las movilizaciones sociales de actores producidos por la modernidad, no significa que la sociedad no produzca formas alternativas de participación.

TRADICIONES MARXISTAS

Son algunos intelectuales tales como González Casanova (1990, 1992 y 1995), Borón (1991 y 1993), Vuskovic (1993) y Torres Rivas (1993). Veamos brevemente algunas de sus posiciones más recientes respecto a la política en América Latina.

En primer lugar, dirigen una severa crítica a todas aquellas concepciones de la democracia que la restringen al espacio de la ingenie-

ría política, es decir, de las instituciones políticas. Para ellos, la democratización de América Latina no puede agotarse en la pura reestructuración del régimen político; es decir, dejando al margen la necesidad de llevar adelante profundas reformas en las estructuras sociales que pongan fin a las injusticias y conduzcan a la legitimación de los gobiernos democráticos. En segundo lugar, consideran que la reflexión sobre la democracia en América Latina es inseparable de un análisis sobre la estructura y la dinámica del capitalismo en la región. En sintonía con el pensamiento marxista clásico, defienden la necesidad de democratizar el capitalismo. Mientras persistan las injusticias sociales, la democracia no tiene ningún sentido, se vuelve un instrumento más del capital. Finalmente, encaminan buena parte de sus reflexiones a demostrar lo injusto del actual modelo neoliberal y de la globalización como nueva forma de imperialismo.

Por lo que respecta a las soluciones que desprenden de su diagnóstico, bien pueden resumirse en tres: a] Caminar hacia la democracia sustancial y no sólo hacia la democracia formal; b] Preservar la soberanía nacional frente a los embates globalizadores, y c] Definir para nuestros estados una nueva condición social y popular.

Otros dos enfoques que bien pueden ser ubicados en esta posición: la filosofía de la liberación y el así autodenominado pensamiento posmarxista. Mientras que el primero tuvo su mejor época en los años setenta —aunque sigue teniendo representantes muy destacados en la actualidad—, el segundo surge después de la caída del socialismo real y tiene varios adeptos en América Latina. Se trata en ambos casos de corrientes deudoras del marxismo, pese a que cada una hace una lectura muy particular del mismo.

Hay que reconocer grandes aportes filosóficos de autores como Dussel, quien ha destinado sus obras más recientes a repensar lo político bajo coordenadas distintas de las que normalmente nos enseñan las tradiciones eurocentristas de pensamiento. Si en 1977 Dussel propone usar el pensamiento filosófico como una herramienta de liberación de todos los oprimidos del pasado y del presente muy en sintonía con el tono prevaleciente entre los otros filósofos de la liberación, en sus obras más recientes (2006 y 2007), después de criticar el poder constituido por fetichizar la política, propone un *consenso crítico de los negados*, el cual se refiere a un actor colectivo, a un bloque que nace y puede desaparecer según coyunturas, es decir, el pueblo o los nuevos movimientos sociales que construyen "el poder desde abajo". A esto, Dussel le llama *hiperpotentia*, es decir, la soberanía y la autoridad del pueblo, en un "estado de rebelión", y que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales. El consenso de los dominados es, pues, el momento del nacimiento de un ejercicio crítico de la democracia.

A mi juicio, esta visión sigue siendo deudora de una concepción totalizante de lo social. Para bien o para mal, el advenimiento de las sociedades postotalitarias en el mundo nos enseña que ya no es posible aspirar a limpiar al mundo de injusticias y agravios desde un discurso alternativo o desde la construcción de una hegemonía de los oprimidos, aunque se llame "multitud", "pueblo", "los de abajo", "proletarios", o lo que sea. Hoy la pluralidad de lo social no admite ser capturada por conceptos omniabarcantes ni por metafilosofías reveladoras o emancipadoras, pues ya no existe un solo eje que le dé sentido.

Esta misma posición la comparten muchos otros pensadores como el argentino Ernesto Laclau (1996, y Mouffe y Laclau, 1985), quien a lo largo de sus trabajos ha sostenido la necesidad de construir una hegemonía alternativa a la dominante. Según este autor, toda política es hegemónica; supone una fuerza capaz de galvanizar una serie de demandas insatisfechas. Si esta rearticulación no se produce o es muy débil, puede ocurrir la disgregación social en sentido más amplio. Éste es el problema que atraviesa América Latina hoy: la llamada globalización, en tanto fenómeno de fragmentación y multiplicación de las demandas particulares en el ámbito mundial, se conecta con esto. Pero esa disgregación no puede llegar al punto de que la sociedad se suicide. Así es que, concluye Laclau, cuando la crisis llega a cierto punto, se produce una reimposición autoritaria del orden desde algún lugar que tenga el poder material para hacerlo.

En su libro más reciente sobre el populismo (2005), Laclau continúa por esta línea. Se propone analizar la lucha hegemónica y la formación de las identidades sociales en América Latina, para comprender los triunfos y los fracasos de los movimientos populares. Igual-

mente se sigue considerando partidario de una "democracia radical", entendida como subversión del pueblo, en el actual escenario de un capitalismo globalizado. Por esta vía, era lógico que el filósofo argentino terminara defendiendo al populismo que ha resurgido en América Latina en fechas recientes, siendo Hugo Chávez, en Venezuela, su más paradigmático ejemplo. Para Laclau el populismo es una forma de construir lo político, una lógica política, una forma de pensar las identidades sociales y un modo de articular demandas dispersas.

LOS POSMODERNOS

Quisiera concluir esta revisión con dos enfoques que no admiten clasificaciones exactas, pero igualmente influyentes para pensar el presente latinoamericano: los "posmodernos" y los "desarrollistas".

Para una academia tan proclive a adoptar esquemas europeos para explicar el presente latinoamericano, las teorías posmodernas no podían faltar en el elenco de concepciones que han encontrado tierra fértil en la región en los últimos años. El problema de este acercamiento a los presupuestos posmodernos, avanzados originalmente por autores como Baudrillard (1995), Lyotard (1987), Vattimo (1985) y Lipovesky (1987 y 1994), entre otros, es que muchas veces se ha realizado de manera dogmática. Esto quizá no sorprenda, pues la *inteligencia* en nuestros países ha tendido desde siempre a mirar la producción teórica europea y anglosajona de manera acrítica, reconociendo un valor intrínseco en la misma, por lo que se abrazan sus presupuestos como principios de explicación omnicomprensivos y universales.

Es curioso, entonces, que el pensamiento posmoderno haya sido abrazado por algunos intelectuales latinoamericanos como la versión más sofisticada para entender el presente, y que al hacerlo hayan convertido en dogma una propuesta que se construye precisamente como crítica a todos los dogmas, al pensamiento único, a los grandes proyectos e ideologías universalizantes de la razón occidental.

Según nuestro esquema, para quienes han adoptado los presupuestos posmodernos con el fin de explicar el presente latinoamericano, mientras que el diagnóstico es radical, la solución es más bien conservadora: una suerte de "individualismo privatista"; es decir, el refugio del individuo en el espacio de lo privado.

En esta situación podemos ubicar las contribuciones de autores como Lanz (1994 y 1996) y Follari (1990). Se trata sobre todo de intelectuales con una formación filosófica, algunos provenientes del marxismo y que encontraron en la posmodernidad el mejor dispositivo teórico para deslindarse de manera radical de sus afinidades intelectuales precedentes. Por otra parte, para ser consecuentes con el discurso del fin de los grandes discursos racionalizadores que definieron la modernidad, se colocan en un extremo argumentativo opuesto al de toda racionalidad científica y técnica. Creen más bien en las virtudes estéticas de la reflexión y la contemplación, aunque no dejan de ensayar una lógica argumentativa sustancialmente correcta.

El movimiento posmoderno inauguró una manera original y audaz de ver los problemas cruciales que afectan al hombre contemporáneo y que están en la base de la cultura occidental. Sin embargo, después de que este movimiento nucleó el debate intelectual en los años ochenta, terminó agotado en sus propias contradicciones. Baste con referir las siguientes: a] El discurso del fin de los grandes relatos sólo podía hacerse desde otro gran relato: el del fin, precisamente, de los grandes relatos; b] Al colocar el relativismo cultural en lugar del proyecto moderno unitario, el pensamiento posmoderno cancelaba *a priori* la vida pública, siendo que la realidad cada vez más excluyente de nuestras formas políticas contemporáneas demanda un sentido y un valor cada vez más comunitarios por parte de sus miembros, y c] Al subestimar valores universales como la verdad y la libertad, la actitud de los autores posmodernos se volvió conformista frente a las muchas desviaciones de justicia, atropellos de los derechos humanos, represión sistemática, etc., que aún permean a muchos gobiernos en la actualidad.

En América Latina, se deben a Lanz y a Follari los diagnósticos más sugerentes de la región a partir del dispositivo teórico del pensamiento posmoderno. Casi lógicamente, estos diagnósticos se han abocado a demostrar que América Latina, contrariamente a lo que un acercamiento superficial o intuitivo a la región sugiere, vive un auténtico proceso de posmodernización de su cultura, su vida política y su entramado intersubjetivo. Tanto Lanz

como Follari tratan de demostrar que las señales que han marcado la crisis de la modernidad en Europa y Estados Unidos también están presentes en nuestra América, aunque la modernidad no haya sido completada en nuestros países tal y como ocurrió en el mundo más desarrollado. Al respecto, Lanz sostiene que el inmenso metarrelato del "progreso", de la marcha triunfal de la historia, de la potencia humanista y libertaria de un sujeto predestinado, de las bondades ontológicas de la técnica, está en el suelo.

El propio Lanz se refiere a la *muerte del sujeto* como una metáfora que en este fin de siglo anuncia el derrumbe de una idea de futuro basada en la encarnación de *proyectos* voluntaristas. El fin de las ideologías significa exactamente eso: colapso de las pretensiones de diseñar un modelo de sociedad sobre la leyenda de las *leyes del desarrollo social*.

En la práctica, sostiene Lanz, esto se traduce en la proliferación de proyectos puntuales y saludablemente *débiles*, pues la propia idea de sociedad ha sido trastocada, es decir, existen nuevos horizontes valorativos, imaginarios colectivos diversos, una abigarrada combinación de sensibilidades, nuevos equipamientos intersubjetivos, una radical permeabilización massmediática de todo el tejido institucional, una virtualización de la vida cotidiana, aunque conviven heterogéneamente con residuos funcionales de la experiencia moderna: estado, familia, iglesia, escuela, etcétera.

Quince años después de que las ideas posmodernas permeaban el debate intelectual en todos los campos, la historia parece haberlas colocado en el lugar que en realidad merecían desde el principio: una pequeña nota a pie de página, para decirlo con el filósofo Agapito Maestre (1994), ante el gran renacimiento de lo político desde y a partir del viejo "orden" occidental.

Ciertamente, la producción intelectual en el mundo sigue estando fuertemente influida por las concepciones y las propuestas posmodernas. Pero a diferencia del pasado, las ideas que cuentan hoy son precisamente las que buscan deslindarse del pesimismo y el escepticismo posmodernos. Después de la irrupción de este movimiento, no puede más que admitirse que, en efecto, el proyecto emancipatorio de la Ilustración, de la trabajosa modernidad, sobre todo en lo que se refiere a la idea de progreso moral, ha fracasado. Sin embargo, de ello no puede postularse el fin de la modernidad.

De otra manera nos instalaríamos con los posmodernos en la época de la "indecibilidad", donde nada puede decirse; la época del fin de la política, el fin de la historia y el sinsentido. Incluso el propio pensamiento conservador, tan urgido de ideas fuerza para articular su proyecto, ya no tiene en el irracionalismo posmoderno a un aliado contundente. Frente a ambos movimientos —el posmodernismo relativista y el neoconservadurismo—, el pensamiento progresista deberá anteponer fundamentos éticos cada vez más convincentes para que la política se convierta en el espacio efectivo de realización de la dignidad humana. Los riesgos de no hacerlo son dramáticos: la afirmación del pesimismo, el escepticismo y el inmovilismo.

Sería injusto no reconocer aquí que estas consideraciones han sido desafiadas críticamente por el propio Lanz. En efecto, según Lanz, mi perspectiva sobre este tema es equívoca por dos razones: porque paso por alto el espesor cultural de lo posmoderno como condición de la vida cotidiana y porque leo de manera muy restringida el tenor del pensamiento posmoderno en sus distintas sensibilidades. No puedo detenerme aquí a responder a esta crítica. Me conformo con dejarla apuntada y remitir a los interesados a la discusión original (Lanz, R., 1999; Cansino, C., 1998).

LOS DESARROLLISTAS

Nuestro recuento de visiones sobre América Latina estaría incompleto sin una referencia, aunque sea somera, de los muchos autores que, desde distintas perspectivas y diversas inquietudes, basan sus reflexiones de la región en la noción de desarrollo. Como ya vimos, estos autores no pueden clasificarse perfectamente en uno u otro extremo de las dimensiones individualizadas aquí, porque cada uno se mueve en tradiciones específicas. Tenemos, por ejemplo, a aquellos muy influidos por las teorías desarrollistas dominantes en los años sesenta y que la CEPAL se encargó de difundir en la región, tales como Jaguaribe (1985), Flisbisch (1985 y 1991), Wefort (1984) y Kaplan (1984 y 1996). Otro grupo estaría más cercano a la visión de Hirschman (1958, 1971 y 1981), quien encabezara una crítica a los modelos de

desarrollo tal y como habían sido adoptados en nuestros países. Aquí destaca sobre todo la obra de Pipitone (1994, 1994b, 1997).

De los primeros hay poco que decir. Todos ellos siguen fincando buena parte de sus expectativas para la región en el diseño y la corrección de políticas desarrollistas cada vez más eficaces. Consideran que la democracia política sólo podrá afirmarse en la medida en que los estados diseñen políticas económicas y sociales que contribuyan a aminorar las muchas desigualdades que cruzan a nuestros países. Sólo un mejor diseño de las estrategias económicas, en sintonía además con las diseñadas en los países vecinos, permite vislumbrar un futuro más optimista para nuestra región.

Dirijo a este tipo de diagnósticos las mismas críticas que ya referí tanto para los enfoques marxistas y liberales, pues no encuentro nada relevante que justifique su existencia. Una excepción a esta regla lo constituye la contribución de Pipitone, que, como tal, no se adscribe a ninguna corriente claramente definida en sus contenidos. A lo sumo, recupera de Hirschman su posición crítica frente a los modelos unilineales y teleológicos del desarrollo adoptados casi siempre como recetas por parte de nuestros gobiernos.

Dicho brevemente, Pipitone sostiene que el debate económico contemporáneo está contaminado por un contrapunto inaceptable: el neoliberalismo, por un lado, con su recetario de desregulación, apertura externa y privatizaciones y, por el otro, el populismo, con su historia de industrialización subsidiada, proclividad inflacionaria y desequilibrios fiscales. En ese sentido, Pipitone sostiene que esta tensión no puede agotar el mundo de lo posible en América Latina.

El desafío, sostiene, es experimentar estrategias distintas tanto del neoliberalismo cosmopolita como del populismo nacionalista. Para ello, Pipitone compara múltiples experiencias en América Latina y Asia, y encuentra particularmente importantes en el plano estratégico tres cuestiones casi siempre marginadas de las discusiones actuales: el estado, la agricultura y el comercio exterior. De hecho, Pipitone argumenta profusamente sobre el valor de estas dimensiones y las maneras más productivas de encararlas en la perspectiva de superar las enormes rigideces y desequilibrios de nuestra América.

Sin duda, tenemos en la obra de Pipitone un referente nada desdeñable para vislumbrar mejores condiciones económicas en nuestros países. Fuera de ello, sería injusto criticar esta propuesta por carecer de un discurso sobre la sociedad civil, pues en ningún momento es su objetivo. Cabría esperar entonces una reacción próxima de Pipitone en esta dirección. Lo doy por un hecho.[1]

POR UN ENFOQUE ALTERNATIVO

Insatisfecho con estos desarrollos teóricos sobre la democracia y la política en América Latina, he propuesto en varias sedes (Cansino, C., 1997, 2000, 2000b) un enfoque alternativo, mismo que resumo a continuación con el ánimo de enriquecer el diagnóstico que hemos emprendido aquí sobre la filosofía política en América Latina.

Los países de América Latina y muchos otros se ven atravesados en la actualidad por dos fenómenos que nos llevan directamente a repensar con nuevos contenidos la cuestión democrática en la región: la crisis de la democracia representativa y el resurgimiento de la sociedad civil. En este sentido, una noción de democracia que aspire a expresar de manera realista lo que se está moviendo en nuestras sociedades, deberá dar cobertura teórica al conjunto de iniciativas ciudadanas, movimientos sociales y demás acciones que como tales llenan de nuevos contenidos simbólicos el poder político.

Dicho en breve, la democracia de la que hablo tiene los siguientes presupuestos: a] Considera a la sociedad civil como el espacio público por excelencia, el lugar donde los ciudadanos, en condiciones mínimas de igualdad y libertad, cuestionan y enfrentan cualquier norma o decisión que no haya tenido su origen o rectificación en ellos mismos; b] Coloca, en consecuencia, la esfera pública política como el factor determinante de retroalimentación

[1] Todo esto debería completarse desde el esfuerzo del equipo de filosofía política de la Clacso, coordinado por Guillermo Hoyos, y la investigación de todo un movimiento de filosofía política de especialistas latinoamericanos y españoles en torno a la *Revista de Filosofía Política* (UAM-Iztapalapa, México) y en referencia a una maestría y un doctorado en esta disciplina (de la misma UAM).

del proceso democrático y como la esencia de la política democrática, y se opone a cualquier concepción que reduzca la política al estrecho ámbito de las instituciones o el estado; c] En conexión con lo anterior, concibe al poder político como un espacio "vacío", materialmente de nadie y potencialmente de todos, que sólo la sociedad civil puede ocupar simbólicamente desde sus propios imaginarios colectivos y a condición de su plena secularización, y d] Sostiene, finalmente, que la sociedad civil es por definición autónoma y fuertemente diferenciada, por lo que la democracia se inventa permanentemente desde el conflicto y el debate público.

Hay muchas razones para adscribirse a esta concepción de la democracia con el objetivo de repensar la política en América Latina. La primera radica en las propias señales que emiten nuestras sociedades, cuya importancia es más bien subestimada o simplemente ignorada por las concepciones dominantes. De hecho, en América Latina, más que en cualquier otra parte, la política institucional ha dejado de articular a la sociedad y el estado es rebasado cada día por las iniciativas ciudadanas independientes; la sociedad civil está encabezando con sus acciones una auténtica revolución democrática.

En segundo lugar, al favorecer la "desestatización" de la política, esta concepción concilia a los ciudadanos con la política, restituyéndole a ésta dignidad y densidad. Una enseñanza nada desdeñable frente a las tentaciones neoconservadoras y totalitarias que cruzan en los hechos la experiencia política institucional. Para América Latina, en particular, esto nos ayuda a entender que la democracia no termina en las transiciones democráticas ni en la transformación de un modelo político y económico centralizado en el estado o en el mercado, sino que depende exclusivamente del propio desarrollo de la sociedad civil. Ciertamente, las sociedades modernas están acosadas por la lógica de los mecanismos administrativos y económicos, pero entender a la sociedad civil como un espíritu "público" nos permite vislumbrar en alguna medida la expansión posible de la democracia bajo los regímenes liberal-democráticos realmente existentes.

En síntesis, esta propuesta pretende ser un marco analítico desde el cual sea posible recuperar el sentido de la política. En efecto, frente a la cada vez más evidente crisis (o transformación) de la política en América Latina, caracterizada por la declinación del hombre público y el descentramiento e informalización de la política, oponemos un conjunto de argumentos que miran a recuperar la capacidad de decisión y participación del ciudadano y la sociedad civil; es decir, postulan la necesidad de construir la política desde la sociedad y, además, volver al ciudadano un sujeto que encarna y alrededor del cual convergen los principios fundamentales de la democracia.

BIBLIOGRAFÍA: Baloyra, E., 1987; Bartra, R., 1987; Baudrillard, J., 1995; Boff, L., 1975; Borón, A., 1991, 1993; Briceño Guerrero, J.M., 1994; Calderón, F. y Hopenhayn, M., 1996; Cansino, C., 1991, 1994, 1994b, 1996, 1997, 1997b, 1998, 2000, 2000b, 2006; Castañeda, J.G., 1990, 1995; Cavarozzi, M., 1990, 1994; Dahl, R.A., 1971; Diamond, L., 1989; Dussel, E., 1977b, 2006, 2007; Flisfisch, Á., 1985, 1991; Follari, F., 1990; Fuentes, C., 1991, 1992; García Canclini, N., 1987, 1990, 1994, 1995; Garretón, M.A., 1994, 1997; Geertz, C., 1983; Gellner, E., 1994, 1997, 1996; Gomes, C., 1998; González Casanova, P., 1990, 1992, 1995; Gutiérrez Merino, G., 1971; Hirschman, A., 1958, 1971, 1981; Hopenhayn, M., 1995; Hunneeus, C., 1987; Huntington, S.P., 1968, 1994; Jaguaribe, H., 1985; Kaplan, M., 1984, 1996; Krauze, E., 1990; Laclau, E., 1996, 2005; Lafer, C., 1991; Lanz, R., 1994, 1996, 1999; Lechner, N., 1986, 1990, 1995, 1996; Linz, J., 1978; Lipovetsky, G., 1987, 1994; Lyotard, J.F., 1987; Maestre, A., 1994; Mainwaring, S., 1992; Martín-Barbero, J., 1993, 1997; Merquior, J.G., 1984, 1989, 1991; Morlino, L., 1985; Monsiváis, C., 1988; Mouffe, C., 1985; Nohlen, D., 1988, 1989; O'Donnell, G., 1986, 1992; Paramio, L., 1991; Pastor, R.A., 1989; Paz, O., 1959, 1979, 1984, 1991; Pipitone, U., 1994, 1994b, 1997; Przeworski, A., 1991; Sartori, G., 1988; Schmitter, P., 1991; Torres Rivas, E., 1993; Touraine, A., 1987, 1989; Uslar Pietri, A., 1996; Vargas Llosa, M., 1993; Vattimo, G., 1985; Vuskovic, P., 1993; Weffort, F., 1984; Zapata, F., 1993, 1997; Zea, L., 1986b; Zemelman, H., 1989, 1995; Zermeño, S., 1996.

13. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Antonio C. Wolkmer

INTRODUCCIÓN

En toda y cualquier apreciación acerca de la cultura jurídica moderna contemporánea en América Latina, se debe tener en cuenta la herencia y la influencia del proceso de colonización ibérico a partir del siglo XVI. Tal cultura jurídica[1] se formará por la reproducción del legado romano-germánico, asimilado e impuesto por los colonizadores lusohispánicos y adaptado al Nuevo Mundo en diferentes etapas del proceso histórico, desde la conquista, pasando por la colonización e independencia, hasta la consolidación durante el desarrollo de las repúblicas a finales del siglo XIX y a lo largo del XX.

Durante el transcurso de la colonización de las naciones latinoamericanas, predominó la reproducción eurocéntrica de una cultura de derecho filosófico y un aparato jurídico impuesto por el poder hegemónico de las metrópolis. La irrupción de la independencia en América Latina y el rompimiento con España y Portugal a principios del siglo XIX, generaron las condiciones para el surgimiento de una élite local, que incorporó y difundió los principios de una tradición jurídica, marcada por el idealismo abstracto del derecho natural, por el formalismo dogmático-positivista y por la retórica liberal-burguesa. Naturalmente, la formación moderna de esa cultura jurídica latinoamericana está apoyada en un pasado económico colonial-estrativista y para la posterior construcción de un sistema sociopolítico elitista, individualista y excluyente.

Ante la expansión económica, política y militar de las metrópolis ibéricas en América y la obligatoriedad de reglamentar y garantizar la transferencia de la riqueza extraída en las colonias conquistadas para las metrópolis, fue necesario organizar un sistema jurídico eficaz. Así, se torna fundamental el desarrollo de una reglamentación jurídica capaz de legitimar el proceso de explotación y colonización, una legislación organizada a partir del viejo derecho español, agregando dispositivos emergentes en razón de situaciones nuevas. Consecuentemente, el escenario de la filosofía del derecho como producto de la actividad humana y espacio legitimado para reflexionar sobre la justicia, las normas de conducta y los valores jurídicos esenciales acabó prestándose para legitimar formas conceptuales abstractas, manifestaciones institucionales disociadas de praxis social y exaltación erudita de codificaciones importadas de las metrópolis. Es bajo este aporte que se pretende examinar la trayectoria del pensamiento jurídico en el continente americano, o sea, la inexistencia de una filosofía jurídica emancipadora, resultante de los anexos más auténticos de sus pueblos indígenas, negros, campesinos y masas populares. Como se verá adelante, en la lucha cotidiana de los pueblos de América Latina por sus derechos y por justicia, no siempre se ha practicado una filosofía jurídica liberadora, lo que, en la mayoría de las veces, se ha traducido mucho más como una interpretación normativa antihumanista, formalista y estatista.

LA CULTURA JURÍDICA DURANTE LA CONQUISTA Y LA COLONIZACIÓN

Importa recordar, en primera instancia, algunos elementos normativos transmitidos y vi-

[1] Entiéndase aquí como "cultura jurídica", a la totalidad de representaciones estándar de la (i)legalidad en la producción y reproducción de las ideas, en el comportamiento práctico de los agentes operantes y en las instituciones de decisión judicial, transmitidas e internalizadas en el ámbito de determinada formación social.

gentes que marcan momentos de la cultura jurídica ibérica en el periodo de la colonización en América Latina. Tal cuadro temporal se caracterizó por un derecho eurocéntrico difuso, influido por los sistemas románicos, canónicos y germánicos, que se secularizó y unificó durante el reinado de los Reyes Católicos, y que se manifestó bajo la forma de un pluralismo legislativo insurgente que rigió las relaciones entre la metrópolis y las colonias españolas de América. En la época de la conquista hispánica, en razón de la inexistencia de un derecho específico, se buscó la legislación ya oficializada, representada por el *Código de las Siete Partidas* (1256-1265), por el *Ordenamiento de Alcalá de Henares* (1348), por los *Fueros Municipales, Fueros Reales* y, finalmente, por la *Ley de Toro*. De toda esa trayectoria jurídica y su impacto en las instituciones implantadas en América, se señala el predominio del *Código de las Siete Partidas* y de la *Ley de Toro* (Ots y Capdequi, J.M., 1968, pp. 44-46). Ya la conquista lusitana traía para sus colonias (particularmente Brasil), a la par de la legislación tradicional vigente, el peso y la autoridad de las *Ordenanzas Reales* (Afonsinas, manuelinas y filipinas).

En relación a las fuentes plurales y emergentes de un nuevo derecho planeado para los territorios recién descubiertos por España, cabe registrar que la cultura jurídica naciente no fue resultado de los administradores estatales o juristas profesionales en Europa, sino de la lucha y perseverancia de algunos teólogos juristas (Francisco de Vitória, Francisco Suárez y Domingo de Soto), imbuidos del ideario humanista que influyeron en la elaboración de una legislación especial (*Leyes de Indias*) (Wolkmer, A.C., 1998, p. 81).

Así, las normas especiales para el Nuevo Mundo, que constituyen el derecho indígena, tenían en cuenta la diversidad geográfica, la distinción de individuos y grupos sociales. Ese derecho indígena, en lo que se refiere a su trayectoria y aplicación, buscaba, según Jesús A. de la Torre Rangel, armonizar tres factores íntimamente conectados entre sí: los intereses económicos y políticos de la corona; la política de lucro y riqueza de los conquistadores, y la "evangelización y el buen trato de los indios" (Torre Rangel, J.A., 1991, pp. 16-17).

La normativa indígena, marcada por el frecuente cambio de reglas (un cierto casualismo), a lo largo de los siglos XVI y XVII, tendrá entre sus fuentes más destacadas y en primer lugar al propio derecho español aplicado a las colonias hispánicas; después, los acuerdos contractuales representados por las *capitulaciones* (entre participantes o jefes de expediciones) y por las normas generales denominadas *instrucciones*, que definían las directrices de una administración civil y militar, con la delegación de poderes a los descubridores y gobernantes. Más tarde, en 1680, la sistematización y ampliación de las leyes protectoras formaron la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*. Esa portentosa compilación que incluía nueve libros y 6 377 leyes, disponía sobre la materia del derecho privado, el control de las penalidades y la condición jurídica de los indios (Wolkmer, A.C., 1998, p. 82; Ots y Capdequi, J.M., 1968, pp. 43-44).

En razón del genocidio de las poblaciones indígenas y de las denuncias de religiosos y teólogos, el estado colonizador se vio obligado a producir una legislación reguladora destinada a proteger y conservar las colectividades nativas. Esa legislación, que frenaba el ímpetu devastador de los conquistadores, estaba configurada en las *Leyes de Burgos* (1512) y en las *Leyes Nuevas* (1542).

En verdad, no logrando alcanzar totalmente sus propósitos, las *Leyes de Burgos* prepararon el camino para el advenimiento de las *Leyes Nuevas* de 1542, que no sólo correspondían a los esfuerzos y deseos de *Bartolomé de Las Casas*, sino que representaban la más auténtica victoria del humanismo cristiano de la época (Hanke, L., 1988, p. 37; Höffner, J., 1986, p. 191). Por cierto, las *Leyes Nuevas* sistematizaban el último intento de la corona española para contener las tendencias deshumanizadoras del proceso de la conquista. Además de la protección de la vida de los indios, buscaban restringir la acción destructiva e inmoral de los colonizadores, como también desautorizar nuevas prácticas de conquistas privadas sin la previa anuencia de la corona (Bruit, H.H., 1995, p. 29). Las reacciones políticas y las fuertes oposiciones en las colonias hispánicas no permitían la aplicación integral de esa nueva legislación. Aunque se reconozca su carácter innovador y ambicioso para el Nuevo Mundo, esas *Leyes Nuevas* no pudieron ser aplicadas con eficacia, y aunque hayan contribuido para moderar la violencia, no fueron suficientes para terminar radicalmente con ésta ni con la esclavitud de las poblaciones indígenas.

Aunque sea considerada de esa manera, no se puede minimizar la figura ardorosa e incisiva de Bartolomé de Las Casas, opuesto a toda política de colonización española en el Nuevo Mundo. Reconocido como un protector y defensor incansable de los derechos de los indios, Las Casas, crítico contumaz del *Requerimiento*, adversario del sistema de *encomienda* y denunciante de las prácticas de genocidio con las poblaciones amerindias, no sólo influyó en la formación de una legislación más humana y protectora (particularmente las *Leyes Nuevas*), sino que también luchó por una filosofía centrada en la garantía de los derechos de los indios, para aminorar sus sufrimientos y libertarlos de las injusticias y hasta de la esclavitud. La fuerza del derecho filosófico de su mensaje y el valor de su obra, expresan un proyecto de convivencia más amplio entre todos los pueblos, "con respeto absoluto por la diversidad de razas, religiones y culturas, transformando al mismo [Las Casas] en el precursor del concepto moderno de pluralismo racial, cultural, político, religioso" (Losada, A., 1975, p. 9) y jurídico.

No fue tal formulación libertadora, soplada por los vientos de la modernidad, la que predominó en las colonias iberoamericanas a lo largo de los siglos XVI a XVIII, pues las directrices fundamentales de la legalidad se asentaban en un derecho naturalista escolástico, ortodoxo y universalista. Bajo los reflejos culturales de un tiempo marcado por la expansión marítima y la conquista sanguinolenta, los estados ibéricos acabaron absorbiendo e implementando la filosofía de la Contrarreforma, así como la defensa de la concepción del derecho natural teológico, propagado por la catequesis católica y la enseñanza del humanismo idealista y abstracto.

HORIZONTES IUSFILOSÓFICOS EN LA ÉPOCA DE LA POSINDEPENDENCIA

Naturalmente que, en el periodo colonial, las naciones latinoamericanas se estructuraban conforme al modelo de las metrópolis ibéricas, materializando características y tendencias que, cambiadas en mayor o menor nivel, se mantuvieron hasta principios del siglo XIX, cuando se inició el proceso de independencia. La independencia de las colonias en América Latina no representó, a principios de aquel siglo, un cambio total y definitivo con España y Portugal, sino solamente una reestructuración, sin que se diera una ruptura significativa en los órdenes social, económico y político (véase Wiarda, H.I., 1983, p. 17; Kaplan, M., 1983, p. 55). Paulatinamente se incorporaron y se adaptaron principios del ideario económico capitalista, de la doctrina del liberalismo individualista y de la filosofía positivista. Para responder a las necesidades locales, se compatibilizaban las viejas estructuras agrarias y elitistas con el aparecimiento ecléctico y con las adhesiones a las nuevas corrientes europeas (comtismo, spencerianismo, liberalismo, etcétera).

De hecho, las aseveraciones ideológicas del positivismo adquirieron extrema importancia para la construcción de los nuevos estados oligárquicos, pues tal filosofía no sólo simbolizaba la ruptura con un pasado incómodo, sino también expresaba un nuevo orden político y legal. Como afirma, por ejemplo, Rosa del Olmo, "la emancipación política debería estar acompañada de la 'emancipación mental' que la filosofía positivista pregonaba, y que sería vista por las minorías ilustradas como 'la sabiduría' de América Latina. Una de sus primeras tareas sería forjar un marco jurídico-holístico adecuado, en el cual sería incluida la nueva ciencia del control 'social'" (Olmo, R., del, 2004, p. 1965).

Además de ser una discusión social, política y cultural desencadenada en la primera mitad del siglo XIX por intelectuales latinoamericanos, como Juan B. Alberdi y Domingo F. Sarmiento, en defensa ardorosa y subordinada a los modelos de modernización copiados del extranjero (principalmente europeo), cabe reconocer que tal proceso de imitación y reproducción de las formas "civilizadoras", idealizadas sobre la tradición de la "barbarie" nativa (Suampa, M., 2006, pp. 17-43), tendrá reflejos también en el ámbito de la cultura jurídica posindependencia.

Es ilustrativo, así, en términos latinoamericanos, la lucha por la independencia política y mental desencadenada por una joven y romántica generación (particularmente, la nueva generación argentina de 1837), que buscó fundar un espíritu de nacionalidad y modernidad capaz de sentar los "fundamentos de la organización política" (Alberdi, J.B., 1994). De toda esa *generación rioplatense*, de los llamados padres de la patria es, sin duda, en los

fragmentos de la obra de Juan Bautista Alberdi que se pueden encontrar elementos pioneros no sólo de una filosofía social acerca de América Latina, sino, sobre todo, de una filosofía jurídica con especificidades propias y locales.

Se cree que fue en un texto de 1840, "Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades", donde Alberdi (un liberal ilustrado y elitista, crítico tanto del caudillismo como de las masas campesinas) introdujo, por primera vez, la discusión acerca de la necesidad de existencia de una filosofía de los pueblos del sur de América. Una filosofía nacida de las exigencias locales y nacionales, una filosofía construida a partir del hombre latinoamericano. Tal "filosofía americana" debe ser "esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos" (Alberdi, J.B., 1996, pp. 95-100; Roig, A.A., 1981, pp. 223-225 y 286-293). Así, Alberdi fue el primer intelectual latinoamericano en inaugurar el debate sobre la originalidad de una "filosofía americana", antecediendo las incursiones contemporáneas hechas por Leopoldo Zea, A. Salazar Bondy, Arturo A. Roig y Enrique Dussel.

No menos significativas fueron las preocupaciones de Alberdi en el ámbito de la cultura jurídica distribuidas entre sus contribuciones en el ámbito del constitucionalismo, y sus formulaciones del derecho filosófico acerca del derecho natural y del espíritu social de las leyes.

De hecho, en su obra *Bases y puntos de partida para la constitución de la Confederación Argentina* (1852), Alberdi expone ideas centrales (mezcla de originalidad y eclecticismo) que servirán de principal fuente teórica para la redacción de la constitución argentina de 1853 (Elbert, C.A., 2002, p. 65; Nova Monreal, E., 1987, pp. 57-60). Mientras, la elección del pensador nacido en Tucumán, como uno de los principales intérpretes en la América Latina del siglo XIX, no se debe a sus polémicas concepciones políticas inmigratorias del eurocentrismo, ni tampoco a sus arrebatos populistas o a su influencia liberal-racionalista en la constitucionalización posindependencia de su país, sino, sobre todo, a su defensa de un pensamiento filosófico "originalmente americano" y a su adhesión a una filosofía del derecho como exigencia fundamental en la materialización formal del mundo de las leyes. De ese modo, aunque se reconozca que a lo largo de todo el siglo XIX las mayores expresiones de cultura jurídica latinoamericana —bajo la influencia de la oficialidad positivista y del formalismo cívico— sean de autores como Augusto Teixeira de Freitas (Brasil), Andrés Bello (Chile) y Dalmacio Vélez Sársfield (Argentina), es en Juan B. Alberdi que se podrán encontrar elementos para pensar en una filosofía jurídica "comprometida" a partir de América Latina, todavía bajo los límites de una perspectiva de tradición liberal, de derecho naturalista y ecléctico. Eso se comprueba en algunos pasajes de su obra *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1838), donde, llevado por un cierto historicismo del derecho naturalista, recusa la identificación del derecho con el legalismo y advierte la misión de investigar la ley teniendo en cuenta el "espíritu americano" (Alberdi, J.B., 1996, pp. 286-292). Así, se debe tener presente una concepción fecunda del derecho, un conocimiento jurídico como expresión viva y progresiva de la vida social. De ahí el significado de la filosofía para el derecho: "la filosofía […] es el primer elemento de la jurisprudencia, la más interesante mitad de la legislación: ella constituye el espíritu de las leyes" (*ibid*., p. 60).

A la par de las preocupaciones de Alberdi en defensa del "oscuro trópico americanista", las ideas jurídicas que dominaron una gran parte del siglo XIX, en América Latina, fueron muy poco creativas y estuvieron desvinculadas de la práctica histórico-social propia de las distintas sociedades. Tal reproducción de la cultura erudita y moderna del eurocentrismo era una constante entre los abogados, los profesores de derecho y los letrados juristas. No se puede dejar de admirar, en este escenario donde el discurso oficial pasaba por cierta "emancipación social", la mezcla del eclecticismo idealista y conservador con trazos del derecho naturalista, del positivismo (francés, inglés), del romanticismo, del cientificismo, del "iluminismo liberal", así como del "tradicionalismo historicista" (Levaggi, A., 1991, pp. 216-218).

Esa moderna colonización y dependencia de la cultura jurídica latinoamericana de esa época del modelo hegemónico del eurocentrismo de matriz romano-germánica no se realizó

solamente en el ámbito general de las "ideas jurídicas", sino igualmente en el nivel de las construcciones formales de control social, fueran públicas o privadas. Esto se comprueba en el proceso de constitucionalización de los estados latinoamericanos que fueron doctrinariamente marcados por las declaraciones de derechos anglofrancesas, por las constituciones liberales burguesas de Estados Unidos (1787) y de Francia (1791 y 1793), y por la innovadora Constitución Española de Cádiz (1812) (Torre Villar, E., de la, 1976; Gargarella, R., 2005). La concretización moderna de la codificación del derecho privado iberoamericano fue modelada integralmente por el ideario individualista, romántico y patrimonial de la legislación civil napoleónica (1804) y del código privado germánico (1900) (Andrade, F.S. de, 1997, pp. 91-110).

No estaría de más recordar que, en América Latina, tanto la cultura jurídica impuesta por las metrópolis a lo largo del periodo colonial como las instituciones legales formadas después del proceso de independencia (tribunales, codificaciones y operadores del derecho) derivan de la tradición legal europea, representada por las fuentes clásicas del derecho romano, germánico y canónico. Por lo tanto, en la formación de la cultura jurídica latinoamericana posindependencia, se debe tener en cuenta la herencia colonial lusohispánica y los procesos normativo-disciplinares provenientes de la modernidad del eurocentrismo capitalista, liberal individualista y burgués. En ese sentido, la incorporación del modo de producción capitalista y la inserción del liberalismo individualista tuvieron una función importante en el proceso del positivismo del derecho estatal y en el desarrollo específico del derecho privado (con énfasis en el derecho de propiedad y en el derecho mercantil) de las antiguas colonias ibéricas. Reconoce el jurista mexicano Jesús Antonio de la Torre Rangel que el individualismo liberal penetró en la América hispánica, en el siglo XIX, dentro de una sociedad fundamentalmente agraria, en la que el desarrollo urbano e industrial era prácticamente nulo. De ese modo, la juridicidad moderna de corte liberal va a repercutir directamente sobre la propiedad de la tierra (Torre Rangel, J.A. de la, 1997, pp. 69-70 y 72-73; Wolkmer, A.C., 2006, pp. 95-97).

Ha sido común, en la tradición latinoamericana, ya sea en la evolución teórica o en la institucionalización formal del derecho, que los códigos positivos y las constituciones políticas proclamen, abstractamente, "neutralidad científica", independencia de poderes, garantía liberal de derechos y la condición ficticia de un "estado de derecho". En verdad, en la práctica, las instituciones jurídicas son marcadas por un control centralizado y burocrático del poder oficial, por formas de democracia excluyente, por un sistema representativo clientelista, por experiencias de participación elitista y por ausencias históricas de las grandes masas populares. En suma, los documentos y los textos legales elaborados en América Latina, en gran parte, han sido la expresión de la voluntad e interés de sectores colonizados de las elites dominantes, formadas e influenciadas por los parámetros de la cultura moderna europea o anglo-norteamericana (véanse Wiarda, H.I., 1983, pp. 82, 85-86; Carbonell, M., 2002). Pocas veces, en la historia de la región, las constituciones y los códigos positivos reprodujeron, rigurosamente, las necesidades de sus segmentos sociales mayoritarios, como las naciones indígenas, las poblaciones afroamericanas, los múltiples movimientos urbanos y los campesinos agrarios.

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO LATINOAMERICANA EN EL SIGLO XX

Describir el escenario contemporáneo de la cultura jurídica en América Latina significa tener conciencia del montaje de una cultura político-legal constituida a partir de la lógica de la colonización, explotación y exclusión de los múltiples segmentos sociales. Se trata de la historicidad marcada por la imposición de privilegios, por la ausencia de justicia, por la marginalidad y la negación de los derechos de sociabilidades, como los movimientos indígenas, negros, campesinos y populares (Wolkmer, A.C., 2004, p. 2).

Teniendo en cuenta que durante gran parte del siglo XX la cultura jurídica latinoamericana mantuvo y reprodujo una tradición teórico-metafísica divida entre idealistas y formalistas, se debe priorizar el surgimiento innovador de algunas manifestaciones de la teoría jurídica dirigida, comprometida con la crítica y con la práctica social emancipadora. Así, las ideas jurídicas generadas en los grandes centros académicos (México, Buenos Aires, São

Paulo) y divulgadas a través de medios escritos (artículos, revistas, libros, etc.), continúan reproduciendo (dinámica proveniente de la colonización y de la posindependencia) los modelos de conocimiento, racionalización e interpretación de la modernidad del eurocentrismo. A lo largo del siglo xx fueron acogidas y cultivadas importantes variaciones del derecho naturalista (neotomista, racionalista, historicista, etc.), del positivismo (la normativa kelseniana, las proposiciones analíticas y el formalismo lógico) y del eclecticismo (existencialismo, fenomenología, vitalismo eglógico y tridimensionalismo).

Tales tradiciones teóricas son incorporadas y adaptadas a las necesidades de fundamentación de la justicia y del control social en las sociedades locales del continente, perpetuando nuevas formas de colonialismo en la producción del saber. La reproducción legitimada en los medios universitarios y en la enseñanza jurídica tradicionales ha sido sustentada por reinterpretaciones provenientes de científicos y por argumentos de los doctrinadores, que se volvieron conocidos fuera de sus países, entre ellos, los *naturalistas* (Uruguay: J. Llambías de Azevedo; Argentina: Tomás Casares; México: Maurice Beuchot; Brasil: Alceu de A. Lima, André Franco Montoro), los *formalistas* (México: Javier Esquivel Pérez, R. Tamoyo Salmorán, Eduardo García Maynez; Chile: Agustín Squella; Colombia: Luis Villar Borda; Perú: Francisco Miró Quesada; Argentina: Ambrosio Gioja, Genaro R. Carrió, E. Garzón Valdés, Roberto J. Vernengo, Carlos Nino, Carlos E. Alchourrón; Brasil: Pontes de Miranda), los *eclécticos* (Chile: J. Hübner Gallo; Argentina: Carlos Cossio, Werner Goldschmidt; Brasil: A.L. Machado Neto, Miguel Reale) (Pérez Luño, A.E., 2005, pp. 143-170; Atienza, M., 1984).

No obstante el escenario cultural fragmentado por la hegemonía de concepciones idealistas, formalistas y eclécticas —pautadas en fundamentos racionalistas, universalistas y cientificistas— pero sin ser aptas para instituir una auténtica y creadora teoría del derecho latinoamericano, sería importante subrayar las tendencias teóricas, prácticas e histórico-sociojurídicas consideradas, a veces, trasgresoras, radicales y marginales, pero que ganaron proyección en las últimas décadas del siglo xx. De este modo, en tiempos de inseguridad globalizada, crisis de modernidad, escenarios culturales inacabados, transición paradigmática, reduccionismos técnicos y estériles negativismos nihilistas, se justifica el direccionamiento por construcciones jurídicas teórico-prácticas, fundadas en la alteridad, en el reconocimiento de la emancipación del otro y de la vida humana con dignidad. Es con esa preocupación que se impone destacar la teoría jurídica crítica latinoamericana y el movimiento de práctica jurídica alternativa (derecho alternativo).

Antes que nada, cabe esclarecer de manera preliminar que existe un sinnúmero de teorías críticas del derecho en América Latina, basadas en enfoques epistemológicos que recorren aportes identificados con el posmodernismo, con el psicoanálisis y el biopoder, con los análisis sistémicos, con el neoconstitucionalismo, con la hermenéutica discursiva y con el garantismo. De esta manera, la teoría crítica del derecho aquí examinada es aquella que bajo el punto de vista teórico, expresa los idearios de la "ética de la alteridad" y de la "filosofía de la liberación" y, bajo el aspecto práctico, está comprometida con los derechos humanos, con el derecho de las minorías, con el pluralismo legal indígena, con la asesoría popular y con las prácticas alternativas de resolución de los conflictos.

Antes de situar a la especificidad de la crítica jurídica progresista, se recupera, en un ámbito más generalizado, el tiempo y el lugar de la formación de las corrientes críticas en América Latina (México, Argentina y Brasil). Así, fue a partir de los años ochenta cuando se comenzó a percibir la influencia de los diferentes matices marxistas, procedentes de las corrientes jurídicas eurocéntricas del *uso alternativo del derecho* (Italia) y de la *Asociación Crítica del Derecho* (Francia), sobre amplios sectores del derecho crítico latinoamericano, entre ellos el grupo de juristas mexicanos (Universidad de Puebla y Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco), las posturas aisladas del ordenamiento jurídico marxista o juridicismo (Cuba, Chile, Colombia y Perú), el movimiento crítico de Buenos Aires (enfoques de la matriz lingüístico-psicoanalítica), así como las jornadas y encuentros de la Asociación Latinoamericana de Metodología de la Enseñanza del Derecho (ALMED), realizadas en Brasil, a lo largo de los años ochenta, y coordinadas por el argentino Luis Alberto Warat.

Aunque la crítica jurídica progresista tenga, externamente, el objetivo común de cuestionar la cultura legal oficial positivista y proyectarse como instrumento de compromiso con los cambios sociales, termina, internamente, por presentar posturas metodológicas con gran especificidad y diferenciación. Su ámbito de extensión comprende *perspectivas neomarxistas* (México: Óscar Correas; Cuba: Julio Fernández Bulté; Colombia: Víctor Manuel Moncayo; Chile: Eduardo Novoa Monreal; Brasil: Roberto Lyra Filho), *perspectivas dialécticas y pluralistas* (Colombia: César A. Rodríguez, A. Botero Bernal; Argentina: Carlos Cárcova, Alicia Ruiz, Enrique E. Marí, Ricardo Entelman; Brasil: José Geraldo de Souza Jr., Roberto A.R. de Aguiar, Luis A. Warat; Nicaragua: Alejandro Serrano Caldeira) y *perspectivas libertarias latinoamericanas* (México: Jesús A. de la Torre Rangel; Brasil: Celso Luiz Ludwig y Antonio Carlos Wolkmer) (véase Wolkmer, A.C., 2006; Novoa Monreal, E., 1986; Cárcova, C.M., 1993; Courtis, C., 2001; Correas, O., 2003).

En virtud de las limitaciones de espacio para examinar las tendencias del derecho filosófico más recientes, se privilegian las contribuciones del profesor mexicano de la Universidad de Aguascalientes, Jesús A. de la Torre Rangel, por representar la propuesta más auténtica de una filosofía jurídica de alteridad. De la Torre Rangel es posiblemente uno de los investigadores que mejor se posiciona en el ámbito de la teoría del derecho, por haber realizado el diálogo innovador entre la tradición del derecho naturalista histórico y las propuestas emergentes de una filosofía del derecho local, que objetiva concretamente la liberación popular latinoamericana. Para una mayor precisión, en sus obras *El derecho como arma de liberación en América Latina* y *El derecho que nace del pueblo,* De la Torre Rangel hace clara su crítica a los diversos modelos normativos formales predominantes en la cultura burguesa occidental, y su opción por un derecho naturalista histórico adecuado para América Latina. Éste está basado en los principios de la "filosofía de la liberación", posibilitando no sólo repensar la problemática "justicia/bien común" sino también contribuyendo, estratégicamente, en la crítica permanente al sistema social vigente. El derecho deberá nacer del pueblo, un derecho "desde la perspectiva de los oprimidos con el carácter de los creadores", un derecho encarado como un instrumento de lucha y de cambio social en América Latina. No hay duda de que la adquisición de los derechos del pueblo no se hace necesariamente a través del derecho positivo dominante, pues el "pueblo puede manejar también conceptos jurídicos basados en el sentimiento de justicia", procedentes de su propia experiencia histórica como pueblo explotado. Igualmente, esa juridicidad "que fundamenta la exigencia de sus derechos sobrepasa la realidad del derecho positivo. Se fundamenta en la concepción misma de la justicia. Está fundamentada en el concepto histórico de justicia, alternativa al concepto de 'justicia conservadora' de la legalidad vigente" (Torre Rangel, J.A. de la, 1986, pp. 18-19; 1984, p. 29). Negando las orientaciones clásicas del derecho filosófico (positivismo, derecho naturalista y marxismo), De la Torre Rangel opta por una teoría jurídica crítico-instrumental puesta al servicio de los oprimidos, de allí el rescate de la ética política libertadora que se toma de la propuesta ontológica del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. Se vuelve relevante, en la aproximación con la filosofía de la liberación, relacionar el nuevo derecho que "nace del pueblo" con las categorías centro/periferia, dependencia/emancipación, totalidad/exterioridad, dominación/liberación, dialéctica/analéctica, etc. La conciencia de esa problemática permite edificar la auténtica juridicidad del otro, la "revelación del hombre con toda su dignidad personal [...]".

Hay que tener en cuenta, además, que el concepto de liberación, extraído de la ética de la alteridad de Enrique Dussel, ha influido y favorecido el surgimiento de otros análisis críticos de la juridicidad formalista y opresora, presente no sólo en Jesús A. de la Torre Rangel, sino también en los profesores de Derecho del sur de Brasil, como Celso Luiz Ludwig y Antonio Carlos Wolkmer. Así, el filósofo de derecho de la ciudad de Curitiba, Celso Luiz Ludwig, sumándose a una reflexión sobre juridicidad crítica, como la filosofía jurídica de la alteridad, corrobora la proposición dusseliana de que es a partir del concepto epistemológico de exterioridad "que se puede romper el sentido de lo justo en la totalidad. La justicia, por lo tanto, no es un acto de concesión dentro de la totalidad, sino una existencia que parte de la exterioridad y que deberá ser evaluada, buscada y construida con base en una realidad

histórica concreta, protagonizada por el pobre/oprimido. Así, la exterioridad es una fuente axiológica de la exigencia de Justicia" (Ludwig, C.L., 2004, pp. 38-39; 2006; Sánchez Rubio, D., 1999). Por otro lado, Antonio Carlos Wolkmer —profesor de la Universidad Federal de Santa Catarina— presenta el pluralismo jurídico con expresión paradigmática de la crítica a nivel de la teoría y de la praxis social. Se trata de un instrumento crítico-libertario, forjado en la denuncia y en la lucha de los propios oprimidos contra las falsas legitimidades del monismo estatal y las falacias opresoras del formalismo legalista de la modernidad eurocéntrica, revelándose como el sustrato para una genuina filosofía jurídica de la alteridad.

Una vez delimitados los aspectos y la relevancia de la teoría jurídica crítica de cuño popular latinoamericano, se pasa, por último, al registro del movimiento de práctica jurídica alternativa, con énfasis en la experiencia que se proyectó en el Brasil de los años noventa. Ciertamente que, además de la vivencia brasileña, el derecho alternativo —como inconformismo, crítica y superación de las leyes positivas injustas y opresoras— tiene sus antecedentes históricos en la tradición occidental de resistencia y luchas de individuos, grupos y pueblos marginados. El derecho alternativo es una respuesta práctica de la justicia efectiva y cotidiana frente a la estructura jurídica estatal con sus aparatos institucionales poco eficaces. De hecho, el alternativismo jurídico se expresa tanto a través de manifestaciones formales (utilización de la legalidad como medio de combate, interpretación alternativa en los tribunales) como también de prácticas informales (justicia comunitaria, derecho insurgente, derecho encontrado en las calles) (Wolkmer, A.C., 1996, pp. 129-131). Por lo tanto, el derecho alternativo se revela como una postura estratégica, práctico-teórica diversa, pero complementario, a nivel de las instancias burocrático-institucionalizadas (tribunales del estado y función de sus empleados técnicos) y a nivel de las instancias dinámicas y emergentes de la sociedad civil (asesores populares, movimientos sociales, ONG, redes de solidaridad, etc.).

El derecho alternativo se refiere a la creación y reconocimiento de los derechos humanos esenciales (derecho a la vida, la libertad, la sobrevivencia, etc.), que son distintos de las normas positivas oficiales y pueden coexistir u oponerse a las leyes elaboradas por la actividad estatal. Se trata de otra legalidad que no se ajusta, necesariamente, al derecho convencional vigente y que puede ser vista como un "nuevo" derecho en el espacio de las manifestaciones plurales comunitarias. Mucho más que una manifestación crítica desarrollada en el medio académico, el derecho alternativo es una práctica que nace de las luchas sociales, una auténtica opción para los pobres, colocándose al servicio de la liberación. En síntesis, las directrices filosóficas que guían el derecho alternativo son representadas por:

a] Un derecho como instrumento de lucha a favor de la emancipación de los menos favorecidos y carentes de justicia, en sociedades periféricas como las de América Latina. Consecuentemente, se descarta el carácter de apoliticismo, imparcialidad y neutralidad de los operadores y de las instancias de jurisdicción vinculadas al estado.

b] La preferencia metodológica de gran parte de sus adeptos es el método histórico-social dialéctico, usado en una interpretación jurídica progresista, cuyo objetivo es explotar las contradicciones, omisiones e incoherencias de la legalidad vigente.

c] Los "alternativos" privilegian, como parámetro nuclear, el cumplimiento de la legitimidad de las mayorías y la implementación de la justicia social (Wolkmer, A.C., 2006, p. 180).

BIBLIOGRAFÍA: Alberdi, J.B., 1994, 1996, 1996b; Andrade, F.S. de, 1997; Atienza, M., 1984; Bruit, H.H., 1995; Carbonell, M., 2002; Cárcova, C.M., 1993; Courtis, C., 2001; Correas, O., 2003; Elbert, C.A., 2002; Gargarella, R., 2005; Hanke, L., 1988; Höffner, J., 1986; Kaplan, M., 1983; Levaggi, A., 1991; Losada, A., 1975; Ludwig, C., 2006; Novoa Monreal, E., 1986, 1987; Olmo, R. del, 2004; Ots y Capdequi, J.M., 1968; Pérez Luño, A.E., 2005; Roig, A.A., 1981; Quiñónez Páez, J.R., 1987; Sánchez Rubio, D., 1999; Senent de Frutos, J.A., 1998; Suampa, M., 2006; Sarmiento, D.F., 1994; Torre Rangel, J.A. de la, 1984, 1986, 1991, 1997, 2002; Torre Villar, E. de la, 1976; Wiarda, H.I., 1983; Wolkmer, A.C., 1996, 1998, 1998b, 2004. 2006, 2006b, 2006c.

14. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL CARIBE

14.1. EL CARIBE HISPANO

Carlos Rojas Osorio

La filosofía caribeña de las primeras décadas del siglo XX se caracteriza por el esfuerzo de superación del positivismo que había estado presente en las décadas finales del siglo XIX. Entre los pensadores que trabajaron en la consecución del mencionado objetivo, se puede mencionar al cubano Enrique José Varona, el dominicano Pedro Henríquez Ureña y los puertorriqueños Félix Matos Bernier, Nemesio Canales, entre otros. En las primeras décadas del siglo XX nos legó sus importantes aforismos Enrique José Varona. Tuvo una larga existencia que se prolongó hasta 1933. En su obra *Con el eslabón* (1927) desarrolla su escepticismo. En sus primeros trabajos filosóficos Varona defendió el positivismo, pero en su periplo final fue escéptico. La experiencia de la vida nacional cubana de la cual formó parte, entre otras cosas, como vicepresidente de la república, de la primera guerra mundial y de toda su vida, lo condujeron a este escepticismo. El positivismo es agnóstico, y Varona mantuvo esta posición a lo largo de toda su vida; no hizo concesiones ni a la humanidad divinizada de Comte, ni al absoluto incognoscible de Spencer. Dios no es más que un comodín que esconde nuestra ignorancia. La verdad es escasa y, aunque parezca terrible, no muestra más que una cara individual. El hombre es un animal agresivo: la peor de las fieras por ser una fiera inteligente. El mundo es un juego de fuerzas sin más dirección que la que las fuerzas más potentes le imprimen. La moral muestra un rostro relativo al espacio, al tiempo y al individuo. Contra Spencer piensa que la evolución es un hecho biótico y que de él nada podemos concluir para resolver los difíciles problemas de la ética. El hombre marcha en el mundo sin ningún asidero fijo, somos náufragos en el mar del tiempo. El yo tampoco es un sólido asidero. Hay conflicto entre el pensamiento y el sentimiento. Éticamente lo mejor sería que el sentimiento estuviese a la altura del pensamiento. Varona piensa que el entendimiento puede poco, se limita a reflejar, no tiene fuerza determinante. La moral aparece como mera cobertura que encubre la verdadera realidad humana, la fuerza de las pasiones que se imponen implacablemente. La plena conciencia nos llega demasiado tarde, cuando ya vamos por el desfiladero otoñal de la vida. Un recuerdo, por mínimo que sea, puede ser una pequeña ráfaga de felicidad. El pensamiento es un águila cuyas alas son el arte y la ciencia. La ciencia es instrumento, el arte es creación. En política nos dice que el estatalismo no es solución; que hemos mitologizado el estado.

El dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) se había formado en el ambiente hostosiano vivido en su propio hogar, y de hecho hereda de Hostos la alta valoración de los ideales éticos y humanísticos. Mantuvo siempre la idea kantiana de la primacía de la razón práctica. Se trata de lo que José Gaos ha denominado un idealismo de los ideales, más que idealismo epistemológico. En teoría del conocimiento afirma que las esencias nos están siempre vedadas. Tampoco existen intuiciones intelectuales ni emocionales. Desde sus años de estudio en México se abrió a las nuevas corrientes, como las filosofías de la vida de Nietzsche, Bergson y William James, contribuyendo así a la superación del positivismo. En realidad no era ni vitalista ni pragmatista. La literatura es expresión ineludiblemente enmarcada en el espacio y el tiempo. La idea de expresión es de filiación romántica; también

lo es la idea de la obra como totalidad orgánica. Aníbal Sánchez Reulet nos dice que don Pedro nos enseñó a vivir nuestra América como una comunidad moral. La utopía de América está muy presente en su pensamiento (Cerutti Guldberg, H., 1991). José Ferrer Canales acostumbraba a reiterar la idea de Raymundo Lida según la cual "había mucha ética en la estética de don Pedro".

En el puertorriqueño Félix Matos Bernier (1869-1937) hay una total confianza en la razón apoyada en la experiencia y hay una crítica iluminista beligerante de la religión. De hecho estuvo preso por atacar la práctica católica de la confesión individual ante un sacerdote. De la religión no conservó más que la pura creencia en Dios, pero sin ningún otro aditamento dogmático. La religión es, para Matos Bernier, una fuente de superstición, de ignorancia y de fanatismo. Es en la conciencia moral donde resplandecen los valores de la justicia y el bien. El iluminismo fue un movimiento de libertad. Libertad de pensamiento, de libre expresión, de libre asociación, de democracia representativa y de separación de iglesia y estado. Esa libertad tiene en Hostos y en Bernier raíces muy hondas que incluyen no sólo las manifestaciones que acabo de enumerar sino también la libertad política de una nación para su propia y libre autodeterminación. La teoría de Hostos y Bernier estuvo al servicio de la práctica de la liberación nacional. Y uno y otro sufrieron no pocos sacrificios en aras de su compromiso y su práctica independentista.

Durante las primeras décadas del siglo XX, están presentes en las Antillas Mayores diversas *filosofías de la vida*, inspiradas o bien en Bergson, o en Nietzsche o en James. Así, puede verse en el puertorriqueño Nemesio Canales y en el cubano Humberto Piñera Llera. En los dominicanos, ya a finales del siglo XX, se presenta la filosofía de la vida de raíz nietzscheana: José Mármol y Luis O. Brea. Nemesio Canales (1878-1923) representa no un tránsito sino una ruptura con el positivismo, al cual tilda de filosofía chata. Lo que fue el uruguayo José Enrique Rodó para la filosofía latinoamericana fue Nemesio Canales para la filosofía puertorriqueña; la liberación del positivismo y la entrada en las filosofías del siglo XX. En Canales hay una convergencia, que de hecho en Europa se ha llegado a ver en autores recientes como Gilles Deleuze. Se trata de la convergencia entre Nietzsche y Bergson. Éstos han sido presentados como antagónicos, por ser ateo el uno y creyente el otro, pero diversos autores han mostrado la convergencia entre la filosofía de la vida de Nietzsche y de Bergson. La proposición de Bergson podría no ser muy lejana al pensamiento trágico de Nietzsche. "El universo es una máquina de producir dioses", apostrofó Bergson. Nemesio Canales defiende la teoría de la evolución, pero no como la presentan Spencer o Darwin en el siglo XIX, sino como lo hace Bergson. En última instancia el universo es un enigma, y en ese enigma nosotros vamos como una burbuja en el impulso azaroso pero pujante de la vida. Nemesio combatió todos los convencionalismos sociales, especialmente la religión, la moral, el machismo, y la inercia social. Consideró con Nietzsche que la moral de las masas es una moral de rebaño, y que el ser humano libre debe seguir el impulso afirmativo de la vida. Pero no sólo combatió el convencionalismo moral; era ateo como Nietzsche, y quizás hasta más implacable porque no tenía esa devoción por Dionisos y Apolo del autor del *Nacimiento de la tragedia*. Su anticonvencionalismo está presente también en el hecho de no aceptó los cánones de las doctrinas liberales y las prácticas del capitalismo internacional. Entre quienes apoyaron el socialismo del entonces naciente estado soviético se contó Canales. Apoyó a Lenin, y fustigó a quienes le criticaban al líder ruso el uso de la fuerza revolucionaria. El derecho no está exento del uso de la fuerza en determinadas circunstancias. Detrás del derecho hay en las fundaciones de los pueblos una voluntad de poder sin la cual no puede fundarse una nueva sociedad. Aunque era socialista fabiano, a la hora de la revolución rusa tuvo palabras elogiosas para la nueva era. También se dio cuenta de que la dinámica de la historia hasta ahora está marcada por el imperialismo, llegando a decir que la Isla Grande se tragaría a Vieques si tuviera la oportunidad. Es decir, el imperialismo obedece a un resorte de voluntad de dominio que aún no hemos podido extirpar de la historia humana, pero contra el cual es necesario combatir. Sin duda entre los más grandes críticos de la sociedad vigente es preciso contar en Puerto Rico a Nemesio Canales.

El puertorriqueño Rafael Arrillaga Torréns se mueve también dentro del ámbito de una filosofía de la vida en franca apertura existen-

cial. Lo que la inteligencia se propone en el conocimiento es nada más y nada menos que la realidad. Pero Arrillaga distingue entre realidad y ser. Lo real es sólo un ámbito dentro de lo posible, y el ser pertenece a lo posible. Realidad es ser realizado; pero ser es más amplio que realidad. En el universo de la posibilidad, o sea del ser, caben los valores, las esencias, los ideales y las posibilidades del yo. El yo se abre a un horizonte de posibilidades, algunas de las cuales logra realizar. La conciencia es desdoblamiento; ser que proyecta lo posible, y posibilidad realizada en el ejercicio de la autorrealización. Lo real es espaciotemporal. Ser desborda el tiempo y la existencia. Dios mismo es, pero no cabe aplicarle la adjetivación de existencia.

El marxismo es otra corriente de pensamiento que ha estado presente en la filosofía caribeña. El cubano Julio Antonio Mella (1903-1929) es considerado por Juan Marinello la principal personalidad revolucionaria de su tiempo. Estuvo bajo la influencia intelectual de la reforma universitaria de Córdoba. El cambio en la universidad sólo puede hacerse partiendo de una transformación de la sociedad. Convocó al Primer Congreso de Estudiantes de Cuba. Promueve la unidad entre estudiantes y obreros. También criticó el racismo presente en la sociedad cubana. Denunció el peligro que implicaba el desarrollo del fascismo en Italia. Elogió la gesta del nicaragüense Augusto César Sandino y su lucha contra el imperialismo. La lucha por la revolución social en América Latina es nuestro próximo avance histórico. Murió a la temprana edad de 26 años; una vida truncada por el dictador Gerardo Machado. Su acción y sus ideas tuvieron una amplia influencia en las generaciones posteriores.

Juan Marinello (1898-1977), poeta y ensayista. Fue un combatiente incansable; participó en las luchas por el derrocamiento de la dictadura de Gerardo Machado. Marinello "fue sin duda el enlace entre la generación de marxistas y leninistas cubanos que encabezaran Mella y Villena y esta nueva hornada a la que se incorpora también desde su ya consolidada personalidad literaria nacional y continental, para ejemplo vivo de la articulación del pensamiento martiano con las concepciones de Marx y Engels y Lenin ante sus más jóvenes compañeros de brega revolucionaria" (Miranda, O., 2000, p. 321). Marinello se preocupó también de la estética, dedicando fecundos ensayos a Martí, el modernismo de Darío y a pintores como Picasso.

El dominicano Juan Bosch (1909-2001) desarrolló un marxismo criollo. Hijo de madre puertorriqueña, él mismo dice que vuelve a nacer cuando en San Juan trabaja arduamente con la publicación de las obras completas de Eugenio María de Hostos para que pudieran estar listas para el centenario del nacimiento del prócer. "Abrazado a un idealismo ético-moral sería a partir de entonces un apasionado militante del proyecto de hacer de la República Dominicana una sociedad moderna" (García Cuevas, E., 2006, p. 129). Para Eugenio García Cuevas es problemático el vínculo que une la creación literaria y la posición política de Bosch durante este periodo; se trataría sólo de acceder a un moderno estado burgués. Pero durante el periodo de 1967 a 1989 Bosch desarrolla un socialismo a la dominicana. De ahí que en el marxismo ortodoxo "lo exponen a encarnizados debates con Juan Isidro Jiménes Grullón" a la cabeza (*ibid.*, p. 131). Este socialismo a la dominicana no es adepto al leninismo en cuanto teoría del partido. El interés de Bosch es un estudio histórico de la realidad dominicana desde esta nueva perspectiva socialista, pues no se trata sólo de interpretar la realidad, sino de transformarla. Bosch tuvo muchos desaciertos en política, como su beso de Judas con Balaguer. "Tiene que haberse equivocado muchas veces como político, e imagino que como ser humano, pero no como escritor" (*ibid.*, p. 133). Al decir de García Cuevas, Bosch fue maestro del puertorriqueño José Luis González y de Gabriel García Márquez. Contrario a lo que suele pensarse, la actividad política de Bosch nunca lo alejó de su prolífica y coherente obra literaria. De acuerdo con Pedro San Miguel, en las biografías que escribe Bosch, el historiador busca la genealogía desde la cual pueda justificar sus orígenes. Bosch nos ayuda a descubrir los orígenes. Los biografiados por Bosch son un reflejo de sí mismo (Hostos, Judas, Bolívar, David). "Bosch es Hostos, el intelectual entregado a la 'causa'; Judas, 'el calumniado' por las intrigas de los correligionarios; David, el gobernante de un país rural […] Bolívar, enfrentado a la disyuntiva de una 'guerra social' de incierto desenlace" (San Miguel, P., 2004, p. 198). Estas obras coinciden con algún

momento particular de la vida de Bosch. Con Hostos define el proyecto modernizador; con Judas está en el exilio antitrujillista. David y Bolívar son biografías posteriores al exilio. Las biografías escritas por Bosh cumplen una función retórica en la medida en que la narración pretende ir más allá de la vida de sus biografiados. La biografía es el medio poético de que se sirve el autor para plantear cuestiones sociales, políticas y hasta filosóficas. Considera la biografía de Hostos su segundo nacimiento. Es en realidad un escrito de pasaje. La palabra de Hostos es la palabra arquetípica. Su libro sobre Judas es una metáfora que elabora para defenderse de las acusaciones de sus correligionarios en el exilio. Su estudio sobre David es un tratado de política, como lo es el *Príncipe* de Maquiavelo. David es el hombre de acción y poeta; tal como Bosh mismo. Como en la filosofía de la historia de Hegel, ciertos individuos son los instrumentos de la historia. "Su relato de la vida de David fue una alegoría a la que subyacía una palpable vocación de poder. Fue otra forma de decir lo suyo con el lenguaje de otro" (*ibid.*, p. 206). En la biografía de Bolívar el tema de Bosch es la guerra social; el Libertador es sólo una excusa para este tema. Contiene también una teoría sobre la revolución. "Oteando el espejo de la historia, Bosch se vio a sí mismo en la figura de Bolívar. Incomprendido por sus contemporáneos, concluye Bosch, Bolívar vivió en una terrible soledad" (*ibid.*, p. 209). Los distintos biografiados de Bosch no son sino expedientes para su propia biografía.

El puertorriqueño César Andreu Iglesias (1915-1976) defendió la filosofía marxista-leninista. Dirigió el periódico *Verdad*, vocero del Partido Comunista Puertorriqueño, y colaboró ampliamente en otras varias publicaciones periódicas. Fue fundador del movimiento Pro Independencia (1959). Se expresó a través de la novela, el teatro, el ensayo y el artículo periodístico. George Fromm, también de filiación marxista, ha escrito una biografía de Andreu Iglesias y numerosos ensayos filosóficos.

Don Eugenio Fernández Méndez (1924-1994) lleva a cabo una interpretación de la historia de Puerto Rico en la que tiene muy en cuenta la tesis marxista de la base material de la cultura, que él denomina relación ecológica. Su libro *Historia cultural de Puerto Rico* constituye una guía segura para el estudio de nuestra historia. La conciencia histórica es una característica del ser humano, que don Eugenio destacó en primer lugar. Don Eugenio tuvo muy presentes las bases epistemológicas tanto de la ciencia histórica como de la antropología, ciencias que él bien cultivó. Piensa la cultura como un sistema global cuyas partes están interrelacionadas. La cultura es histórica, y la historia es la obra de los seres humanos. La cultura es también lenguaje, uso y creación de signos y símbolos. La cultura vive también de ideas y creencias, pero se adopta la idea orteguiana según la cual las creencias desempeñan un papel de mayor profundidad, pues son una suerte de raigambre en la cual vivimos y desde la cual pensamos.

Samuel Silva Gotay escribió el *Pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe.* La religión no siempre es alienante; por ello el marxismo debe replantear los problemas de la sociología de la religión. El cristianismo puede ser revolucionario, y no un mero opio. La teología de la liberación ha insistido en la dimensión crítica y utópica de la religión. Con la crisis del capitalismo, el cristianismo puede seguir vivo en un mundo socialista si retoma la auténtica tradición bíblica de compromiso con los oprimidos. El protestantismo y el catolicismo, en su desarrollo en Puerto Rico, también han sido estudiados por Silva Gotay mostrando en ambos casos su imbricación con la política. Escribió también *Protestantismo y política en Puerto Rico* (1997) y *Catolicismo y política en Puerto Rico* (2005).

Luis Rivera Pagán contribuye con su importante obra *Evangelización y violencia* (1992). Reflexiona críticamente sobre la conquista de América, mostrando las raíces aristotélicas de los prejuicios españoles respecto a nuestros antepasados. Muestra también la unión indisoluble de la espada del conquistador y la cruz de los frailes en la tarea de la conquista. "Tras la cruz evangelizadora se oculta, no muy velada, la espada conquistadora." Rivera Pagán resalta también la actividad liberacionista, excepcional, de fray Bartolomé de Las Casas y de Montesinos, así como de los escritos de Vitoria en franca crítica a la ideología conquistadora.

Eliseo Cruz Vergara dedica especial atención al conocimiento histórico, tal como se da en la filosofía dialéctica hegeliana. Su gran

contribución es mostrar que la teoría hermenéutica de la comprensión como modo de conocimiento histórico, de la cual hoy tanto se habla, está claramente formulada en Hegel. No menor es su contribución al mostrar que muchos de los que hablan de comprensión y hermenéutica están claramente inspirados en la dialéctica histórica de Hegel. Cruz Vergara aporta también al entendimiento de la filosofía de Karl Marx, no sólo por su vínculo con la dialéctica hegeliana, sino también porque se esfuerza en la necesidad de superar ciertas interpretaciones positivistas del marxismo. Las categorías hegelianas, como totalidad significativa necesaria para entender cada época histórica, están también presentes en el pensamiento de Marx. No se trata, pues, de un materialismo positivista, sino de la necesidad de comprender la sociedad como totalidad orgánica dentro de la cual las distintas esferas sociales deben ser entendidas. Cruz Vergara considera que la posición de Marx es externalista y la de Hegel internalista. Hegel insiste en el pensamiento común como lazo de unión entre los miembros de una sociedad; Marx ve la racionalidad en un sentido polémico o conflictivo, un sentido más fuerte de racionalidad que ve más bien como algo que pertenece al futuro. Cruz Vergara aportó también una tesis importante en el estudio de la filosofía de Hostos, y en especial en su concepto de la historia, al mostrar que también Hostos se sale del positivismo y bebe en la fuente más amplia y profunda de la filosofía de Giambattista Vico. Vico fue también una fuente de inspiración de Marx.

No pocos pensadores antillanos confluyen en la tradición filosófica desarrollada por el cristianismo. Mencionaremos que en primer lugar tenemos al dominicano Andrés Avelino García (1900-1974), filósofo idealista y crítico del positivismo. “La obra de Andrés Avelino jugó un papel importante en la vida cultural dominicana” (Artidiello, M., 1999, p. 88). Pero fue también una justificación del régimen trujillista y del acercamiento entre iglesia y estado; “intelectual orgánico” del trujillismo, lo califica Artidiello. Católico de inspiración agustiniana, combatió con severidad el positivismo. Y desde esa perspectiva valoró negativamente la obra de Hostos. Se interesó en la relación entre la filosofía y la poesía. La obra más sistemática de Avelino es *Metafísica categorial*. Presenta una teoría de los valores inspirada en Hartmann pero de raíz teológica. Mantuvo una relación epistolar con Francisco Romero. Critica el predominio actual de la ciencia, pues ésta conduce al declive del espíritu y sus valores éticos, estéticos y religiosos. Defiende la intuición intelectual como modo de acercamiento al pensar metafísico. José Mármol juzga que Avelino fue quien sentó las bases estéticas del movimiento denominado poshumismo de la generación del ’40. Su estética destaca la cultura nacional antes que lo extranjero.

Para Cintio Vitier (1921-) la historia de Cuba es la historia de la eticidad. El pensamiento es medio para la acción. Esa eticidad se hace presente en los mejores seres humanos y en los hechos más significativos. Si en la poesía de Heredia se percibía la justicia desde la belleza, en los campos de batalla se percibe la belleza del mundo desde la justicia. Vitier arraiga su pensamiento sobre la eticidad en el propio Martí. Ubieta alude a Vitier: “El amor nos permite comprender la belleza del otro, nos enseña sus motivaciones y nos muestran, por tanto, la raíz de la injusticia; la verdad, que se aloja más allá de las simples apariencias, no es ajena a la justicia. Pero sólo el hombre libre puede encontrarse consigo mismo y contemplar el universo desde el amor; sólo la libertad es natural, y la naturaleza es bella porque en su rigurosa concatenación causal es libre” (Ubieta, E., 1993, p. 148). Vitier nos dice que es eterno aspirante a poeta y a cristiano; afirma que se trata de “la captación de un proceso espiritual concreto: el de la progresiva concepción de la justicia, y las batallas por su realización en la historia cubana” (Vitier, C., 1975, p. 7). “Así, el autor intenta hallar el “fundamento moral” de las luchas de los cubanos —desde la colonia hasta nuestra época—, mediante el análisis valorativo del pensamiento y acción de figuras que no pueden ser ignoradas o relegadas cuando se trata de la historia de Cuba. Desde su punto de vista lega a su país “el esbozo de lo que pudiera llamarse una historia moral de Cuba” (Cartaya Cotta, P., 1999).

Domingo Marrero (1909-1960) es ante todo un pensador religioso en la línea agustiniana remozada por algunos desarrollos existencialistas como en Kierkegaard y la teología protestante. Marrero desarrolla su pensamiento alrededor de una continua e intensa meditación sobre la obra de José Ortega y Gasset, y

especialmente de su pensamiento religioso. Al fenómeno religioso sólo cabe acercarse de forma internalista. Es preciso ubicarse de plano en la fe; al hebreo no se le ocurrió probar la existencia de Dios. La razón plantea los problemas pero es la razón la que señala el sendero que debemos seguir.

José Manuel Lázaro (1909-1968), puertorriqueño, parecería poco ligado al pensamiento existencial, pero algunas importantes referencias a Heidegger hacen pensar que fue la búsqueda de una respuesta a la pregunta por el ser lo que lo lleva al pensamiento tomista. En efecto, Lázaro reconoce que la cuestión del ser es la primera de las preguntas filosóficas. Y aunque su trabajo principal se mueve en torno a la teoría del conocimiento, se trata, sin duda alguna, de una metafísica del conocimiento, un íntimo entrelazamiento entre ser y conocer, en la que lo real pensado desde el ser mantiene su absoluta primacía y el conocer transparenta el ser en la idea que el intelecto se hace de las cosas.

Dentro de la bioética se ha destacado también Elena Lugo, del Recinto de Mayagüez. Sigue un personalismo filosófico aunado a una moral basada en el derecho natural. Es el derecho natural que Antígona reclama frente a los desmanes de Creonte; es la justicia natural de que habla Aristóteles al decir que no es local sino universal; que no es cambiante sino permanente. Con los principios universales de la ética del derecho natural la doctora Lugo se enfrenta a los problemas bioéticos como el aborto, la eutanasia, etcétera.

Aníbal Colón Rosado trata de la filosofía educativa católica en Puerto Rico. El autor investiga históricamente cuáles han sido esos principios filosóficos educativos que han inspirado idealmente a la educación católica. El estudio está hecho con espíritu crítico y cuestionador, con claridad de principios e inspirado en la fe católica. A lo largo de su trabajo se puede percibir una cierta y fecunda inspiración en la teología de la liberación —que incluye algunos conceptos del psocioanálisis de Marx— y, sin duda alguna, una profunda inspiración puertorriqueñista.

Una parte importante de la reflexión filosófica en las Antillas ha estado dedicada a una *autoconciencia* de la filosofía que se practica entre nosotros. Desde esta perspectiva se han hecho historias monográficas e historias de periodos específicos o de tendencias determinadas, o bien una historia filosófica nacional. El cubano Medardo Vitier (1886-1966) se destacó por sus dos obras históricas acerca de la filosofía en Cuba. Obras pioneras en las que toda historia posterior ha debido tomar su punto de partida. Vitier cubre dicha historia desde la escolástica practicada en el Seminario de San Carlos, en La Habana, hasta principios del siglo XX. Más tarde, en un artículo, continuó dicha historia con las aportaciones de los primeros cincuenta años del siglo XX. Vitier subraya el hecho de que dos sacerdotes del Seminario de San Carlos de La Habana, el P. José Agustín Caballero y el P. Félix Varela, fueran los iniciadores no sólo de la reforma y modernización de los estudios de filosofía en Cuba, sino también del pensamiento político que creó el sentimiento de la nacionalidad cubana, el cual sirvió de guía a los combatientes por la independencia. Jorge Mañach (1898-1961) escribió una notable biografía de José Martí. Destaca la actitud antiimperialista del Apóstol cubano. En Puerto Rico, Anita Arroyo publicó una obra póstuma de Mañach: *Espíritu de Martí*, que recoge sus conferencias magistrales pronunciadas en 1951 en la Universidad de La Habana. Mañach presenta a Martí en una visión integral: lo intelectual, lo afectivo y lo volitivo. Se da en su espíritu una fusión del querer, el pensar y el sentir. El sacrificio por la patria y el amor fueron los grandes resortes que movieron la vida del héroe cubano. Hay una profunda eticidad en el pensamiento y la acción martianos fundada en el sentimiento y la conciencia del deber. También tuvo Martí una profunda sensibilidad estética. El trabajo de interpretación de la obra martiana completa maravillosamente bien la biografía o el estudio de la personalidad que Mañach nos había ofrecido en su libro anterior. Enrique Ubieta nos presenta en *Ensayos de identidad* un panorama del pensamiento cubano del siglo XX desde una perspectiva latinoamericanista, que es para él la perspectiva de la identidad cultural. América Latina se puede pensar como la otra cara de la civilización occidental, "la cara oculta". Martí rechaza el asimilismo norteamericano y desarrolla un pensamiento latinoamericanista. Fue el pensamiento latinoamericano de Martí el que penetró en Cuba en el siglo XX, más que el del filósofo positivista y escéptico E.J. Varona. Fernando Ortiz se fijó en los elementos varia-

dos de la etnicidad cubana, destacando la necesidad de estudiar el componente africano. Ubieta considera que cuando estudiamos la filosofía latinoamericana no podemos quedarnos en los llamados "filósofos puros", sino que la madeja del pensamiento tiene que verse en el más amplio contexto cultural. El pensamiento sigue una lógica histórica. Latinoamérica ha buscado desde hace tiempo la modernidad. La modernidad incluye a los dominadores y a los dominados. "La modernidad se ha resignado a compartir su espacio con la premodernidad y la racionalidad moderna, eurocéntrica y codiciosa, como sus hombres, se siente impotente ante los desafíos de la sinrazón, tal estado de cosas es calificado de posmoderno. Pero la ética de los pobres es más universal porque no pretende transformar a estos nuevos dominadores, sino eliminar la dominación" (Ubieta, E., 1993, p. 155). Juan Marinello establece una dialéctica entre lo universal y lo nacional. Es necesario un enfoque nacional que nos identifique dentro de un perfil propio y muestre la diferencia de esta colectividad humana. Marinello fue un verdadero testimonio de compromiso y cubanidad. Ubieta se refiere también a Fernández Retamar. No es eurocéntrico, sino tercermundista. Retoma la figura shakespeareana de Calibán para reivindicar al esclavo insurrecto, el que maldice en la lengua que le enseñaron sus dominadores. Pablo Guadarrama nació en Santa Clara, Cuba, en 1949. Desde 1986 promueve la cátedra Enrique José Varona en la Universidad Central de las Villas en Santa Clara. Esta cátedra promueve la investigación del pensamiento latinoamericano. Guadarrama ha estudiado con gran dedicación la filosofía latinoamericana, especialmente desde el positivismo hasta el presente. Del pensamiento cubano del siglo XIX estudió a José Martí, André Poey y Varona. Y a la filosofía cubana del siglo XX, dedicó un libro en colaboración. Guadarrama caracteriza la filosofía latinoamericana por el humanismo, la búsqueda de emancipación y la crítica contrahegemónica. Guadarrama ha defendido la actualidad de la filosofía marxista más allá de la crisis del socialismo vivida en las pasadas décadas finiseculares. Desde esta perspectiva ha estudiado y cuestionado el posmodernismo, pues este novel movimiento tiende a obliterar los valores de igualdad y fraternidad, y a sembrar una profunda desconfianza en las identidades culturales y nacionales. También se ha ocupado de estudiar el marxismo latinoamericano, especialmente en Mariátegui, Aníbal Ponce, Julio Antonio Mella y Juan Marinello. También el marxismo latinoamericano ha sido humanista. En cuanto a la crisis del socialismo, Guadarrama sostiene que fue un cierto modelo de socialismo el que fracasó, pero no toda forma de socialismo. El socialismo es un ideal trascendental que responde a las preguntas kantianas sobre qué puedo conocer, qué debo hacer y qué me es permitido esperar. Guadarrama defiende la cientificidad de las explicaciones marxistas del desarrollo de la sociedad; sostiene también la importancia de la práctica en los procesos de conocimiento; defiende la interacción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, y por ende, la determinación económica de los procesos sociales. Finalmente, destaca el papel de los mecanismos de enajenación en las sociedades capitalistas.

Miguel Pimentel se ha preocupado por estudiar las ideas filosóficas y políticas dominicanas, desde una perspectiva crítica del positivismo y afín al marxismo. Pimentel estudió la presencia y el pensamiento de Hostos en Santo Domingo. Señala que tenía como propósito la defensa de los intereses políticos de Cuba y Puerto Rico. Con sólo un año de residencia en el país, Hostos se convirtió en personalidad rectora de la vida pública y constituyó una fuerza esencial en la formación social y política del país. Pimentel resalta como un hecho afortunado la amistad entre Hostos y Luperón. Para Pimentel, Hostos fue un gran observador de la vida política y social del país y logró formar discípulos que contribuyeron al desarrollo cultural y político. Hostos se opuso al arzobispo Meriño, a quien Pimentel no considera como político liberal sino como "absolutista y represivo".

Julio Minaya se ha ocupado de historiar la filosofía dominicana. Interpreta el tema religioso en Hostos como un proyecto animado desde el iluminismo, el positivismo, el krausismo y la masonería. Sobre Bonó juzga Minaya que se trata de una primera forma de conciencia dominicana. Interpreta que Bonó no coincidía con Hostos en muchos puntos concretos, aunque sí en cierto marco conceptual positivista. Bonó criticó la inversión de capital foráneo, pues conducía a la proletari-

zación, y le interesaba más la nación dominicana. Es posible, agrega, que haya recibido influencia del socialismo utópico. Según Minaya, su pensamiento evolucionó hacia el pesimismo y el escepticismo.

La presencia de la filosofía latinoamericana correspondiente a Puerto Rico se hace notar en autores como José Ferrer Canales (1913-2005). Ferrer Canales estudió la gran figura del filósofo cubano Enrique José Varona y la del inspirado pensador y patriota José Martí. Otros pensadores latinoamericanos de los cuales se ocupó fueron Bolívar, Juan Marinello, Pedro Henríquez Ureña, Ramón Emeterio Betances, Domingo Marrero, Pedro Albizu Campos, y el puertorriqueño universal, E.M. de Hostos. Ferrer Canales destaca la igualdad y la fraternidad humanas, por encima de razas, etnias y diferencias sociales. El negro no es inferior a ningún ser humano. Asimismo, defendió los derechos de la mujer, y destacó la obra de puertorriqueñas célebres como Margot Arce de Vázquez, Carmen Alvarado, entre otras.

José Emilio González (1918-1990) habló de la *paideia* puertorriqueña refiriéndose a los ideales que conforman, o deben conformar, el proceso educativo. La *paideia*, según nos la describe José Emilio, implica un *ethos*, costumbre o cultura de un pueblo. La educación debe estar inspirada en unos ideales generosos, pero la educación puertorriqueña se muestra reacia a decidirse por una filosofía educativa. José Emilio señala que Hostos tenía claros esos ideales educativos y que todavía mantienen vigencia. José Emilio se siente identificado con Hostos. Para José Emilio, en Hostos se unen el educador y el revolucionario. La educación debía tener una finalidad en la liberación nacional.

Rafael Aragunde estudia las reformas universitarias que se han hecho en el sistema público. Se muestra escéptico de los procesos de reforma y aboga por la necesidad de una base epistemológica para cualquier transformación del currículo universitario. Nos habla de una epistemología democratizante que supere el espíritu autoritario de los marcos epistémicos anteriores. Aragunde estudió también importantes aspectos filosóficos y políticos del pensamiento de Hostos. Destaca la voluntad de diálogo racional que animó a Hostos en sus actividades políticas; voluntad de diálogo racional que todavía hoy podemos emular, frente al fanatismo con el cual solemos discutir políticamente.

Roberto Gutiérrez publica en 1992 *Hostos y su filosofía moral*. La ética es el eje de la filosofía de Hostos. Gutiérrez muestra las muchas inspiraciones que recibió el filósofo boricua, como el estoicismo, el kantismo, el krausismo y el positivismo.

En 1992 publica Irma Rivera Nieves su estudio *El tema de la mujer en el pensamiento social de Hostos*. Obra en la cual contextualiza el texto hostosiano sobre la mujer en su filosofía social y señala la importancia que él le concede. Se trata de una presentación y evaluación muy razonable del pensar hostosiano en defensa de los derechos de la mujer.

La estética filosófica es una temática que siempre ha interesado en las naciones caribeñas. Lezama Lima, Pedro Mir, Alejo Carpentier, Francisco José Ramos, Esteban Tollinchi, etc., dicen mucho de este interés por lo estético. Quizás haya sido el poeta y ensayista cubano José Lezama Lima (1910-1976) el primero en preocuparse por escribir un texto acerca de la estética latinoamericana en su libro de 1957 *La expresión americana*. En efecto, Lezama identifica varios movimientos artísticos latinoamericanos como muestra de nuestra expresión, y enumera entre ellos el barroco en su modalidad latinoamericana, el romanticismo y el modernismo. Lezama piensa que el punto de partida de la obra artística es el paisaje; hay, así, una complementariedad entre paisaje-cultura. El paisaje dicta su mensaje. Nuestro paisaje está ansioso de recibir expresión artística. El artista latinoamericano debe extraer el jugo estético de sus circunstancias. El paisaje es una especie de diálogo entre el ser humano y la naturaleza. Como el paisaje cambia de un lugar a otro entonces se ofrece a la originalidad del artista. La expresión americana nos sirve de espíritu de rebeldía y contraconquista.

Lezama también tiene su *poética* y es de inspiración católica bajo un manto neoplatónico y hasta órfico. La luz es la metáfora preferida de Lezama; "entrañable luz", como bien dice Mario Casañas. En esa "Luz irrepresentable se esconde el corazón de la teología poética de Lezama" (Casañas, M., 1994, p. 341). Esa metáfora lumínica pertenece al niceano credo católico, según ha explicado María Zambrano, amiga de Lezama (*Lumen de lumine*; luz de luz), pero la misma filósofa encuentra

en dicha expresión la ristra neoplatónica. "Neoplatonismo lezamiano en cuanto subida o ascensión hacia la luz una o la luz del uno supraconceptual". Pero la neumática alquimia lezamiana tiene huellas históricas más lejanas aún, pues se remontan al orfismo. Ese lugar sin lugar donde cesan las palabras es el comienzo iniciático de la contemplación en la que reinan las puras esencias (platónicas) pero no representables, porque son ahora la luz misma en su esencialidad divina, *Lumen de lumine*. Al ascender a lo Uno ya no hay más formas ni metáforas, el "resplandor de la forma primordial es la matriz ya sin forma" (Casañas, M., 1992, p. 51). El espiritualismo católico y neoplatónico de Lezama toma distancia de la condena del cuerpo y de la materia que se da en Platón, Plotino (o san Agustín, agregamos). "Pero una sacralidad que en lo más mínimo no nos saca de este mundo, no quiere huir de la carne y de la materia como en Plotino, por ejemplo, sino que toma muy en serio, me parece, el tema de la encarnación del Verbo" (Casañas, M., 1994, p. 339). La obra del poeta cubano está atravesada por la idea de la encarnación del *logos*, como en el evangelio joaneo. Agrega nuestro autor que en verdad no se trata sólo de una encarnación, sino de encarnaciones: "una cuasi infinita pluralidad de encarnaciones, siendo cada metáfora cual mónada leibniziana, una nueva encarnación de una pluralidad de sentidos" (*idem*). De hecho, en el paraíso que muestra *Paradiso* se describen fabulosas cenas de quimbobós con camarones.

Alejo Carpentier (1904-1980) aportó a la *estética* la categoría de realismo maravilloso. De hecho no sólo escribió sus obras literarias desde el realismo maravilloso, sino que también teorizó sobre él. El realismo maravilloso es lo insólito, lo asombroso, lo que se sale de lo cotidiano y de las reglas admitidas. Lo maravilloso es lo extraordinario, pero no tiene que ser bello. Lo real maravilloso se da en nuestra América con frecuencia, como en la naturaleza —el paisaje, por ejemplo. Lo real maravilloso es lo siniestro, lo monstruoso, lo irracional, y aquello que sólo es creíble desde la fe religiosa, lo milagroso. Carpentier distingue lo real maravilloso del realismo mágico, el que se atribuye especialmente a García Márquez.

El poeta y humanista dominicano Pedro Mir nos trae interesantes reflexiones sobre el arte y la estética. Después de estudiar varias teorías sobre el arte (naturalismo, realismo, instrumentalismo, conceptualismo, formalismo) Mir concluye que "toda concepción del arte representa la negación rotunda del arte que le ha antecedido" (Mir, P., l979, p. 117). El arte gótico niega al bizantino, el impresionismo niega al romanticismo, y así se sigue en una interminable vorágine. "Todo arte nuevo se establece sobre dos fervientes mentiras, una es la de que su antecesor no era arte; otra la de que sólo él, como arte nuevo, es el arte verdadero y definitivo" (*ibid.*, p. 118). Mir nos dice que la estética parte del hecho de que el arte es comunicación por medio de imágenes; imágenes que no son comunicables por medio del lenguaje. "El arte nace *allí donde mueren las palabras*" (*idem*). La palabra poética despoja al lenguaje de estructuras lógicas, sintácticas y hasta semánticas; lo que le interesa, entonces, es "la voluptuosidad de los sentidos". La magia del poeta es ritmo, sonido, imagen. Mir se muestra en desacuerdo con todo esfuerzo de conceptualizar el arte, porque esto es reducirlo a lógica y a lingüística; el arte es imagen, no concepto. Pero lo que puede ser el final de una civilización, pues las civilizaciones son mortales (como dijera Paul Valéry), es el ascenso para otras. Mir pone como ejemplo el muralismo mexicano y la literatura el *boom* de la novela latinoamericana. "Cuando Worringer certificaba el final del expresionismo y vaticinaba la muerte del arte, surgía el muralismo mexicano y entregaba al mundo un mensaje de frescura, de novedad y de esperanza. Un arte que resollaba autenticidad y promesa. Hay que irse a Guadalajara para disfrutar, tendido de espaldas en un banco y armado con un espejo, aquellos Orozcos incomparables. Y es sólo empezar" (*ibid.*, p. 124). Respecto a la novela latinoamericana, nos dice que, aunque no todo se salve, la cosecha es generosa. "Pero lo que importa es que la América Latina volvió a dar constancia de que a la hora de la muerte del arte en las grandes culturas, queda una reserva inconmensurable de vitalidad en el seno de estos pueblos. Y lo mismo podría decirse del resto de la humanidad. Incluyendo a los pueblos que sirven de soporte a esas grandes culturas" (*ibid.*, p. 125). El arte es comunicación entre los seres humanos, entre las culturas, entre las épocas. Y esa comunicación no ha concluido, sino que tiene una gran perspectiva futura. Mir considera

que el naturalismo es un arte complaciente con la realidad social vigente y no encuentra nada que cuestionar. El realismo, en cambio, propende a la crítica social y fomenta el cambio. Diderot vive en una época de convulsiones sociales, y el arte en él es denuncia. Voltaire se burla del naturalismo leibniziano que predica que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Courbet estuvo del lado de la revolución de 1871. En Rousseau el arte es campo de batalla. Como una variante del naturalismo, considera Mir al impresionismo; éste hasta pretendía que era cónsono con la ciencia. El naturalismo tiende a la eternidad de una belleza inmutable; el realismo tiende al cambio.

León David propugna una filosofía inspirada en el mito y la poesía. La filosofía debe aprovechar los recursos de la literatura y la retórica. La verdad tiene muchas aristas, y su dimensión estética no es la menos importante. La verdad tiene en la belleza uno de sus indicadores. La verdad que importa es la que le interesa al sujeto. La filosofía, la poesía, el mito surgen del asombro. Rubén Soto juzga que la estética de David es de tipo platónico, creyente en que la belleza existe. Su tesis inicial: "Arte es expresión"; su tesis final: "[…] la belleza es. Lo que una vez fue bello, lo será siempre. Entre estos dos polos prevalece una conciencia ahistórica en nuestro autor, en lo que a estética se refiere. Tal vez se nos podría objetar que reseñamos el libro desde perspectivas vanguardistas […] mas para nosotros esto no es una objeción, sino un halago. En fin, *Diotima o de la originalidad* sería anacrónicamente una obra neorromántica, aunque el romanticismo fue una vanguardia que con el transcurrir del tiempo se tradicionalizó. El ensayo de David exhibe el mérito perdurable de exponer en español y diáfanamente una de las posiciones filosófico-estéticas más influyentes en la historia del pensamiento humano" (Soto, R., 2000, p. 87).

También en la estética sobresale el puertorriqueño Francisco José Ramos; se mueve en el ámbito nietzscheano y su consideración de la filosofía como escritura lo relaciona íntimamente con la filosofía de Derrida. Ramos explora la idea de la filosofía como escritura en Platón, Heráclito, Parménides, Nietzsche, etcétera. De hecho la filosofía nace en el punto de ruptura de la oralidad para acceder al lenguaje escrito. Ruptura que se da con Platón, aunque paradójicamente Platón denueste la escritura al considerarla un simulacro. En cambio, fue Nietzsche el que estaba consciente del carácter literario —o sea de escritura— de la filosofía. Sus tesis filosóficas son con frecuencia experimentos con la escritura. La interpretación que Ramos hace de Nietzsche se mueve en el ámbito esteticista: una celebración de la apariencia en la que el arte, que es su expresión, nos libera de la severidad de la verdad; esa verdad terrible, que es la de la tragedia, pero que sin el arte sería imposible de soportar. Es también una contribución de Ramos haber asimilado los contactos entre la filosofía de Nietzsche y el pensamiento budista. En los fragmentos de Heráclito halla Ramos una escritura fisiológica. En Parménides se trata de una escritura ontológica. Es una obra de gran estilo y sumo cuidado en el arte del decir, que es inseparable del pensar.

La danza en el laberinto (meditaciones sobre el arte y la acción humanas) (2004) tiene como eje que estructura la obra una reflexión sobre la experiencia artística que Ramos organiza alrededor de la obra artística de Marcel Duchamp, Paul Klee y Vermeer. La reflexión sobre Vermeer se organiza alrededor de otro eje de esta obra, que es la filosofía de Spinoza. Spinoza a su vez es interpretado en una íntima relación con el budismo zen: es el budismo el eje central que estructura y da sentido a toda la obra. Otro eje de la meditación de Ramos es la crítica de la sociedad contemporánea, que a su vez empata con una socioeconomía del arte. La impresionante y voluminosa obra da espacio para que esta variedad de complejos temas sean tratados a la vez en detalle y dentro de la perspectiva filosófica general que el autor había inaugurado con su primer volumen: *Estética del pensamiento*.

Para concluir este breve panorama, podemos agregar que en la actualidad diversas corrientes filosóficas hacen presencia en las Antillas. Como corresponde a lo que Francisco Romero denominó "normalidad filosófica". En brevísima enumeración podemos mencionar algunas de ellas. Jorge Luis Acanda. En *Sociedad civil y hegemonía*, el tema de la sociedad civil se presenta en su desarrollo histórico filosófico. La sociedad civil se distingue tanto del mercado como de la esfera estatal. Apunta a las relaciones interpersonales y comunitarias frente a los avances del

individualismo, lo cual conlleva un esfuerzo de actividad política. Una acción que exige más responsabilidad social. Acanda subraya que en medio de una multiplicidad de definiciones, lo único común es la diferencia radical en relación con el estado, y más bien éste se representa como algo con lo que se tiene que estar en guardia. Dice Acanda que se le ha negado estirpe marxista al concepto de sociedad civil, y trae a discusión la gran figura de Antonio Gramsci, diciendo que él sí ubicó el concepto de sociedad civil en un lugar central de su pensamiento. El marxismo crítico recogió el concepto de sociedad civil, a diferencia del marxismo dogmático, que lo rechazó. El marxismo crítico destaca la filosofía y las relaciones entre cultura y capitalismo. También recogió la idea de sociedad civil, partiendo del legado conceptual hegeliano. Acanda nos recuerda que el concepto de sociedad civil nace en el seno del pensamiento liberal. Nos trae a la memoria también que el liberalismo fue en sus inicios una idea revolucionaria. Este autor considera estrecha y reduccionista la idea de la sociedad civil como la esfera social de libre asociación, fuera de lo estatal. Para el positivismo, por ejemplo, el de sociedad civil es un concepto antiestatalista. Por su parte, autores como Giddens y Metschke consideran que debe rechazarse dicho concepto debido a su equivocidad. En cambio, Acanda nos da dos razones que sustentan la necesidad de que persista el concepto de sociedad civil: 1] "Para intelectualizar una estrategia de lucha política de nuevo tipo, radicalmente diferente a la tradicional, que se basa en el deseo de combatir desde dentro, utilizando las posibilidades que brinda, sus contradicciones, sus espacios vacíos, sus inconsecuencias" (Acanda, J.L, 2002, p. 59); 2] "La intención democratizadora del concepto de sociedad civil como espacio de lucha política que señala la resocialización de los individuos y la construcción de nuevas subjetividades" (*ibid.*, p. 61). Hay en el concepto de sociedad civil un interés emancipador cristalizado desde una teoría política crítica. Recalca la crítica al orden social existente. Marx puso en relación tanto lo positivo como lo negativo de la modernidad. Las contradicciones de la modernidad se reflejan también en el concepto de sociedad civil. Acanda usa el término "ideología" según lo esclarece François Châtelet. Es un conjunto de representaciones que regula las relaciones de los individuos entre sí y con el mundo simbólico. Gramsci prefigura a Foucault. Si se hubieran conocido mejor las tesis gramscianas, Foucault habría podido ser acogido en forma menos desfavorable dentro del marxismo. Para Gramsci, el poder es inmanente al campo en que se ejerce. El poder se da en el juego de la relación de fuerzas. El poder no puede aislarse del resto de la trama de fuerzas y poderes. "El poder se produce y reproduce en los intersticios de la vida cotidiana" (*ibid.*, p. 295).

En 1996 publica el puertorriqueño Ángel Villarini *El currículo orientado al desarrollo humano integral*. Expone los principios filosóficos que guían la educación orientada al desarrollo del pensamiento. Se trata de una filosofía educativa humanista y hermenéutica que el autor ha venido propagando en las últimas tres décadas en Puerto Rico y el Caribe. Su escrito *Principios para la integración del currículo* (1986) sirvió de guía para la reforma educativa de esa década. Y numerosos otros trabajos epistemológicos y axiológicos han salido a la luz pública sirviendo de guía para la formación de maestros de todos los niveles del sistema educacional de Puerto Rico.

José Rafael Echevarría (1936-2002) hace un importante estudio crítico acerca de Karl Popper. Después de una impecable exposición de su epistemología, Echevarría procede a hacer la crítica. Rechaza que el criterio de falsabilidad sea el que define la empiricidad de la ciencia, aunque sea un componente de ella. Muestra que en modo alguno Popper reivindica la metafísica, pues la pone en el mismo saco junto a la superstición, el mito y la religión. El libro de Echevarría sobre Popper fue el primero que se escribió en lengua española sobre este importante filósofo austriaco. Echevarría se ocupó también del concepto de cultura. La entendió desde la perspectiva del simbolismo, es decir, de la creación de signos y símbolos. La actividad simbólica es, pues, la clave para caracterizar al ser humano y la clave para entender el anchuroso mundo de la cultura. El ser humano es creador de símbolos y creador de cultura. El ser humano vive en un mundo biofísico, en un mundo psíquico, y en el tercer mundo, que es el de los símbolos y signos, o sea, la cultura. En su último periodo el doctor Echevarría dedica importantes estudios a la bioética, rama de la filoso-

fía de reciente fundación y en la que produjo estudios sustanciosos como el dedicado al aborto y luego a la eutanasia.

Eduardo Forastieri escribió una importante obra, *El tiempo de los signos,* en la cual ficciona un diálogo entre los grandes filósofos del lenguaje, semiólogos y lingüistas. Un diálogo que se realiza en los hermosos parajes del Yunque. La intensa erudición semiológica del autor se desplaza por toda la historia para indagar la relación entre el tiempo y los signos. Puesto que lenguaje y mundo muestran de alguna manera una radical unidad, entonces el tiempo de los signos es el tiempo del mundo. Pero tanto el mundo como los signos están sujetos al devenir. La palabra está referida al ser, pero el ser es tiempo. Lenguaje y realidad se compenetran mutuamente, como en el *logos* de Heráclito.

Guillermo Rosado Haddock estudia la filosofía del lenguaje y la epistemología de Frege en *Exposición crítica de la filosofía del lenguaje de G. Frege* (1985). Frege es un autor muy importante en el actual paradigma del lenguaje. La contribución principal de Rosado es la crítica de dicha filosofía. Presenta los lineamientos básicos de la filosofía matemática y del lenguaje de Frege. La obra de Rosado sobresale por la claridad y competencia con que trata una temática difícil de la filosofía formal.

Miguel Badía no sólo es un concienzudo conocedor de la filosofía de David Hume, sino que ha contribuido al estudio y comprensión de la teoría de la religión en el filósofo escocés. Por lo general la filosofía de la religión de Hume se ha interpretado como un iluminismo sin más. Pero Badía muestra que la cuestión es más complicada y que Hume, aunque ejerce una crítica a la religión popular, e incluso a las tradicionales pruebas acerca de la existencia de Dios, conserva, sin embargo, algo de ellas reinterpretándolas dentro del espíritu del empirismo. Sin duda dichas pruebas no son concluyentes, pero, para Badía, en la filosofía empirista de Hume tienen valor el argumento del designio y de la causalidad, no como prueba concluyente, sino en el espíritu de argumentos probables. Sobre todo, la vida humana tiene su radicación en creencias que, aunque no son racionalmente probadas, contamos con ellas, no obstante, para nuestra orientación en la vida. La interpretación de Badía difiere de las lecturas tradicionales acerca de Hume y constituye una novedosa contribución a la filosofía de la religión del maestro escocés.

Álvaro López Fernández nos ofrece un estudio epistemológico de Kant, no exento de originalidad. Dos aspectos son fundamentales en la consideración que López hace de Kant. Uno es la tesis según la cual para Kant puede darse percepción con independencia de los marcos categoriales del entendimiento. Esta tesis es frecuentemente rechazada, o ni siquiera tomada en consideración, pero López arriesga una interpretación dentro de límites de estricta razonabilidad. La otra importante contribución de López es el esfuerzo por interpretar ciertos aspectos del pensamiento de Kant desde el giro lingüístico. El "yo pienso" cartesiano, y el yo epistémico kantiano son pensados mediante categorías lingüísticas importadas de la filosofía de John Austin.

Rubén Soto Rivera ha escrito varios libros en los cuales hace contribuciones importantes al estudio de la kairología. El *kairos* es el momento oportuno. Soto encuentra un filón kairológico decisivo en el pensamiento de Arcesilao, director de la Academia Media, quien da una definición kairológica de la filosofía. La filosofía es saber el *kairos* de cada cosa. Del momento oportuno de utilizar la palabra; del de actuar, etc. Soto descubre también un filón kairológico en Plotino. Pero entre Platón y Plotino median las intuiciones kairológicas de los neopitágoricos mencionados por Proclo, y que Soto pone en evidencia: Numenio de Apamea y Porfirio. La figura de Baltasar Gracián ha llamado poderosamente la atención de Soto, y le ha dedicado su tesis doctoral, destacando el aspecto kairológico de su pensamiento.

El dominicano Luis O. Brea se mueve en el ámbito de la posmodernidad abierta por Nietzsche. El predominio de lo tecnológico en el mundo actual muestra la imposibilidad de un sentido dominante, sea trascendente o trascendental. No hay finalidad objetiva que reine en el mundo histórico. La quiebra de todo sentido nos conduce a la nada. Nietzsche funda un perspectivismo en el que ninguna perspectiva es la verdad. Lo único seguro es la falta de fundamento. No hay base donde apoyarse. No hay tierra firme. Tampoco existe una temporalidad histórica que pueda ser considerada como la privilegiada. La posmo-

dernidad es posmetafísica. Lo más que podemos hacer es rememorar el origen, rememorar a los pensadores más arcaicos, o asirnos al sentido de la tierra, nuestro origen y destino. Así como no hay visión de la historia tampoco hay escatología. La historia es un juguete roto y la escatología un discurso imposible hoy. El tiempo es caótico y discontinuo, instantáneo y sin profundidad. Es, pues, Nietzsche desde donde podemos entender la edad de la posmodernidad. Heidegger, reputado por Brea, como el mayor pensador del siglo XX, nos recuerda que aún no hemos recibido el pensamiento de Nietzsche ni nos hemos medido con él.

En breve, la filosofía en las Antillas Mayores, a lo largo del siglo XX, logra afianzarse como actividad intelectual estable y con obras duraderas. Como en todas partes del mundo, la filosofía se despliega en un abanico de tendencias que nunca pueden reducirse a una unidad monolítica.

BIBLIOGRAFÍA

Cuba

Acanda, J.L., 2000, 2002; Agramonte, R., 1949, 1991; Arroyo, A., 1988; Carpentier, A., 1998, 1999; Cartaya Cotta, P., 1999; Casañas, M., 1991-1992, 1994; D'Angelo, O., 2005; Dávila, O., 2000; Delgado, I., 1999; García Tuduri, R., 1957; Guadarrama, P., 1987, 1994, 1994b, 1995, 1997, 2000; León del Río, Y., 2001; Lewis, G.K., 1987; Lezama Lima, J., 1988; Mañach, J., 1973, 1975; Marinello, J., 1997; Miranda, Oliva, 2000; Monal, I., 1985; Montoro, A., 1977; Pierre-Charles, G., 1985; Piñera Llera, H., 1954, 1960; Pruna, P., 1989; Rodríguez Ungido, Z., 1990; Roig, E., 1974; Rojas Osorio, C., 1997, 2003; Romero, F., 1957; Sánchez Boudy, J., 1990; Sánchez Molina, A., 1997; Ternevoi, O.C., 1981; Ubieta, E., 1993, 1997; VV.AA., 1988; Varona, E.J., 1981; Vitier, C., 1975; Vitier, M., 1937, 1970; Zea, L., 1993.

República Dominicana

Arvelo, A., 1999; Avelino, A., 1987; Bosh, J., 1989; Brea Franco, L.O., 2001, 2003; Cordero, A., 1962; David, L., 1995, 1999; González, Raymundo, 1987; Ferrer Canales, J., 1990; García Cuevas, E., 2006; Henríquez Ureña, M., 1978; Henríquez Ureña, P., 1976; Jiménes-Grullón, J.I., 1959, 1960, 1971, 1981; Mármol, J., 1988, 1997; Minaya, J., 1999, 2004; Minaya, E., 2005; Pérez Soriano, F., 1999; Pimentel, M., 1981, 1985; Rojas Osorio, C., 1997, 2002; Rutinel, J.U., 1985; San Miguel, P., 2004; Sánchez, J.F., 1956; Santamaría, U., 1990; Soto, R., 2000.

Puerto Rico

Andreu Iglesias, C., 2005; Aragunde, R., 1995, 1998; Arpini, A., 1997, 2002; Arrillaga Torréns, R., 1978, 1979, 1982, 1987, 1989; Badía, M., 1997; Canales, N., 1991; Colón Rosado, A., 1992, 2007, 2007b, 2007c, 2007d, 2007e, 2007f; Cruz Vergara, E., 1997; Echeverría, J.R., 1970; Ferrer Canales, J., 1973,1990, 1999c; Forastieri, E., 1992; Fránquiz, J.A., 1992; Fromm, G., 1977; Gil, C., 1987, 1994; González, J.E., 1989; Gutiérrez, R., 1992; Hostos, E.M., de, 1969; Huyke, H., 2001; Kerkhoff, M., 1998; Lázaro, J.M., 1967; Mansilla, A., 2000; Marrero, D., 1970; Matos Bernier, F., 1894; Pérez Marchand, M., 1945; Ramírez, L., 2002; Ramos, F.J., 1994, 1998, 2002, 2004; Rivera, J., 1996, 1998, 2002; Rivera Nieves, I., 1992, 1999; Rivera Pagán, L., 1992, 1989; Rojas Osorio, C., 2002b; Rosado Hadock, G., 1985; Santos y Vargas, L., 1992; Silva Gotay, S., 1981, 1997, 2005; Soto, J.B., 1912, 1928, 1937; Soto, R., 1995, 1998, 1999, 1999b, 2001, 2003, 2005; Trío, I., 1988.

14.2. C.L.R. JAMES Y SYLVIA WYNTER. FILOSOFÍA AFROCARIBEÑA INGLESA DEL SIGLO XX*

Paget Henry

C.L.R. James (1901-1989) es verdaderamente uno de los filósofos afrocaribeños más importantes del siglo xx. El núcleo de su pensamiento lo coloca tanto en la escuela historicista como en la poeticista de la filosofía afrocaribeña. Como filósofo, la principal preocupación de James era argumentar y apoyar la completa humanización de todas las clases trabajadoras y los descendientes africanos colonizados y racializados. James creía firmemente que esta liberación de la subjetividad reprimida y de la fuerza explotada de las masas trabajadoras y colonizadas era el siguiente logro más importante hacia donde se dirigía nuestro proceso sociohistórico. Sin embargo, esta posibilidad histórica de la liberación completa de la subjetividad restringida de las masas sólo podía realizarse dentro de un orden socioeconómico controlado por ellas, y no por una élite aristocrática o burguesa. Para James, la base de la creencia de que esta posibilidad de autonomía de masas había llegado, era la historia y el contenido de la clase obrera y las sublevaciones de masas que habían comenzado en Francia en 1848 y continuado durante la Revolución húngara de 1956 y la cubana de 1959. Para James, las nuevas formas de organización socioeconómica que emergieron de estos levantamientos, en particular del de la Comuna de París en 1871, la revolución rusa en 1917 y la revolución húngara, sugirieron que un nuevo orden proletario de economía directa y democracia política había formado en la clase obrera márgenes de una burguesía capitalista. Así, para la agenda filosófica de James, lo más importante era apoyar el remplazo de la democracia burguesa y la dictadura del capital por un orden socialista de democracia directa, a través de una revolución del proletariado. James escribió cuatro libros en los que sostenía que los trabajadores de las sociedades avanzadas estaban listos para esta transformación histórica: *World Revolution* (1937), *The Invading Socialist Society* (1947), *State Capitalism and World Revolution* (1950) y *Modern Politics* (1960).

Aunque el historicismo insurrecto de James posee mucho de la tradición marxista, para entender su naturaleza distintiva debemos tomar en cuenta los principales motores que él percibió como las fuerzas que mueven las ruedas de la historia, y dirigir dichas fuerzas por los distintos terrenos. Para James, las principales fuerzas que mueven el proceso histórico se derivan del ímpetu social generado por los giros de la creatividad autoformativa de los sujetos humanos hacia soluciones más globales respecto de los problemas más elementales de la supervivencia y satisfacción humana. En estas insurrecciones de creatividad de masas, se formulan pensamientos, deseos y soluciones que se manifiestan a través de un código de acción dramática y no de un texto escrito. Pero James insiste en que estos singulares momentos de insurrección sean leídos como textos.

Sin embargo, para que ocurran estos grandes giros o rebeliones creativas de las capacidades autoformativas de los grupos humanos se debe vencer la resistencia de los sujetos que están todavía aferrados a soluciones caducas y menos globales. Los conflictos resultantes dan lugar a los sonidos de la lucha de clases. Para James, las revoluciones antes mencionadas son ejemplos clásicos de tales insurrecciones creativas. En pocas palabras, fueron las soluciones acumulativas inscritas en los movimientos creativos de la subjetividad de las masas las que arrastraron el proceso histórico hacia adelante, a pesar de la resistencia de la sociedad, de la que forman parte dichos sujetos enganchados a soluciones viejas y excluyentes. James enfocó el estudio de los grupos sociales (africanos, europeos o indios) a través del registro de las rebeliones creativas.

Además de apoyar la idea de que los trabajadores de los países avanzados habían traído el desafío de su completa humanización dentro del escenario histórico mundial, James afirmaba, simultáneamente, que la creatividad autoformativa de las masas colonizadas bajo las reglas de la burguesía occidental estaba trabajando en soluciones nacionalistas que también pondrían la liberación de su subjetividad y de su poder como seres humanos en la agenda histórica mundial. Tan pronto como estas rebeliones creativas chocaron con la resistencia burguesa, se produjeron los movimientos nacionales de liberación. James elaboró tres trabajos importantes para contribuir en el naci-

* Traducción de Marcela Guerrero.

miento de estas nuevas naciones: su clásico *The Black Jacobins* (1937), *Nkrumah and the Ghana Revolution* (1977) y *Party Politics in the West Indies* (1962). Como en el caso de los trabajadores en los países avanzados, James observó que estos nacimientos nacionales estaban creando niveles de resistencia sin precedentes en los órdenes burgueses de Occidente.

Por consiguiente, James observó que en el periodo posterior a la segunda guerra mundial las poderosas fuerzas de la burguesía, el proletariado y la creatividad nacional autoformativa se enfrentaban violentamente y amenazaban al mundo con la barbarie y la pérdida de la gran oportunidad para liberar las subjetividades y los cuerpos de esa enorme masa de gente que Frantz Fanon denominó "los condenados de la tierra". Para James, la represión y el bloqueo burgués de estas posibilidades proletarias y nacionalistas fueron para los conflictos centrales de la era moderna y los problemas inconclusos más trascendentales de la política moderna.

A pesar del fracaso del proletario para alcanzar muchos de sus objetivos, James nunca dudó del hecho de que llevarlos a cabo era la única solución genuina para los persistentes problemas de la explotación de las masas pobres y de la privación de sus derechos humanos cabales. De este modo, la idea medular de su filosofía era la visión de una sociedad que realmente afirmaba la igualdad y la capacidad de todas las personas de ser autónomas, idea que fue resumida en uno de sus clásicos ensayos: *Every Cook Can Govern*.

Sylvia Wynter (1928) nació en Cuba de padres jamaiquinos, por lo que pasó su niñez principalmente en Jamaica. Como C.L.R. James, Wynter comparte con la gran tradición afrocaribeña una profunda preocupación por la liberación de la subjetividad oprimida de "los condenados de la tierra". La contribución de Wynter sobre este tema ha sido muy innovadora y desde un punto de vista filosófico podría ser descrita como un historicismo epistémico, que fue formulado como respuesta a las realidades neocoloniales que habían superado el periodo poscolonial en las Antillas. La declaración más sistemática de Wynter a este respecto se encuentra en su clásico ensayo "The ceremony must be found: After humanism" (*Bounday*, 2, núm. 12, primavera de 1984).

El historicismo epistémico de Wynter es conocido por sus tres contribuciones más importantes a la filosofía afrocaribeña. En primer lugar, es un enfoque autopoiético de nuestra libertad y de nuestro poder creativo, en contraste con el enfoque insurgente de James. En segundo, este enfoque autopoiético acentúa la presencia de una sombra epistémica que no sólo ha persistido mucho después de la descolonización formal, sino que se ha afanado en minar los esfuerzos de liberación nacional. En tercero, Wynter asegura que la clave de cualquier orden social es su manera de producir al sujeto humano y no el modo de producción económico, como lo sugirieron Marx y James.

Wynter elige el concepto de autopoiesis para teorizar sobre la creatividad espontánea de las insurrecciones de James. Son el subconsciente creativo y la capacidad autoorganizadora los que condicionan y posibilitan la libertad mediante la cual establecemos identidades, órdenes sociales y epistemes. Estos últimos son conjuntos semiolingüísticamente organizados de analogías, categorías, imágenes, conceptos y reglas de formación de afirmaciones que descansan sobre las plantillas de los esquemas clasificatorios más básicos de identidad y diferencia. La creatividad autopoiética es la creatividad que establece un orden inherente a los códigos binarios de oposición en epistemes, plantillas y lenguas. Tanto los epistemes como sus plantillas subyacentes son formaciones *a priori* que permiten la producción de conocimiento en disciplinas específicas. Así, constituyen las bases inconscientes de nuestras prácticas discursivas conscientes. En pocas palabras, el historicismo epistémico de Wynter nos dirige a los basamentos trascendentales *a priori* del pensamiento, que emergen de nuestras rebeliones creativas y no se fundan principalmente en los nuevos órdenes sociales que contienen y proyectan. Esto nos dirige a la afirmación central de Wynter respecto a que la persistencia de los condenados entre nosotros está directamente relacionada a la descolonización incompleta de nuestras epistemes y plantillas, a pesar del presente periodo poscolonial en el que vivimos.

Por la manera de producir el sujeto humano, Wynter tiene en mente el repertorio de prácticas de individualidad y sociabilidad, integradas mediante relatos sobre el origen, a través de los cuales, sociedades específicas for-

man su modelo ideal del sujeto humano. Sin embargo, los textos, las imágenes y las fuerzas que constituyen el significado de estos repertorios están enraizados en epistemes producidas autopoiéticamente. Pero a consecuencia de la naturaleza binaria opositora de la creatividad autopoiética, nuestras epistemes son sistemáticamente propensas al error. Para Wynter, la mayor propensión al error de estos binarios es aquella asociada con las categorías creadoras de identidades y discursos y sus opuestos: categorías liminales. Las primeras tienden a cargar y exagerar los contenidos, mientras que las segundas tienden a reducirlos y minimizarlos. Estas distorsiones sistemáticas de conocimiento y autoproducción son parte de la sombra epistémica, crucial para la teoría de Wynter sobre la persistencia de los condenados entre nosotros.

Estos errores causan flagrantes distorsiones tanto del yo como de los otros, a la vez que tienen la capacidad de trastocar las prácticas relacionadas con la exclusión violenta en contra de la representación deformada de los otros. Resistirse a la distorsión del otro transforma estos errores en corrientes circulares que desde el punto de vista de Wynter se convierten en los giros espistémicos de la historia. Estas corrientes se transforman en deflaciones liminales o inflaciones fundadoras, con resultados deformados, que a menudo desafían a la episteme. Tales retos pueden ser o aceptados o rechazados por los guardianes de la episteme en cuestión. Si los retadores tienen la habilidad no sólo de criticar la episteme, sino también el poder autopoiético para reordenarla o establecer una nueva, podrían sacudir los fundamentos de la vieja episteme junto con las identidades y el orden social asociado a ella. Ésta es historia en movimiento epistémico.

Wynter percibe la situación de las Antillas poscoloniales como un caso de movimiento histórico en el que los retadores no han sido capaces todavía de movilizar el poder autopoiético suficiente para descolonizar radicalmente la episteme colonial afrocristiana o de escribir una nueva. Como resultado, nuestra episteme "poscolonial" continúa representando las identidades y culturas africanas mediante categorías liminales de la episteme colonial o afrocristiana.

Considerando este *impasse* autopoiético/espistémico, Wynter señala que es inaplazable dar respuesta a dos necesidades urgentes: 1] El desarrollo de una fenomenología poiética o de una semiología que nos permita intervenir en los procesos autopoiéticos que están bloqueando la lejana descolonización de nuestra episteme actual; 2] La creación de una nueva antropología filosófica que nos permita teorizar sobre las condiciones para transformar nuestras identidades etnonacionales necesarias en una nueva visión del sujeto humano, entendido como el ser capaz de establecer por sí mismo estas problemáticas identidades étnicas que son binarias en la estructura. Con esto en mente, Wynter espera que seamos capaces de diseñar una episteme poscolonial y posoccidental genuina, con lo que podamos impulsar nuevamente el movimiento de la historia caribeña.

BIBLIOGRAFÍA: Bogues, A., 2004, 2006; Henry, P., 1992; James, C.L.R., 1937, 1960, 1962, 1972, 1977, 1986, 1989.

15. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO BRASILEÑO*

Euclides Mance

INTRODUCCIÓN

En el siglo XX brasileño existe un volumen significativo de producción y publicación de textos con valor filosófico. En esos cien años se multiplicaron los departamentos de filosofía, los centros de investigación filosófica y también sus revistas, con las más variadas orientaciones. ¿Cuántos artículos, tesis de posgrado y libros filosóficos se habrán producido en este siglo y descansan en las bibliotecas en espera de ser redescubiertos? ¿Cuántos autores, inscritos en ramas diversas del conocimiento y con diversa actuación social, política y profesional habrán desarrollado reflexiones de importancia filosófica fuera de los departamentos de filosofía y fuera también de los espacios académicos? Frente a eso, ¿cómo organizar la exposición del pensamiento filosófico brasileño en el siglo XX en veinte páginas, sin omitir autores, temas y problemas relevantes? ¿Cómo presentar la especialización de la filosofía en varias áreas y la articulación interdisciplinaria de algunas de ellas destacando su relevancia y acumulaciones? ¿Cómo articular esa exposición con la historia del país y sus profundas transformaciones? Decidimos lo siguiente: destacar temas, corrientes o problemas de importancia filosófica o que contribuyeron a la comprensión de la trayectoria del país y de sus disputas hegemónicas, situando contextos en donde ocurre el debate de las ideas. De ese modo, a lo largo del texto, presentaremos caracterizaciones de los contextos históricos, políticos y económicos de algunos periodos y a continuación un abanico de vertientes de los problemas filosóficos que vinieron emergiendo a lo largo del siglo XX.

1. Desde las primeras décadas del siglo XX hasta 1945, se tiene un rico periodo de reflexión sobre la situación y los destinos del país, organización de su sociedad y la brasilidad de su cultura. Con la proclamación de la república (1889), se afirma la necesidad de un nuevo orden para el progreso nacional. A su vez, la primera guerra mundial destaca la inferioridad de las naciones estructuralmente dependientes del exterior. Y, a ejemplo de la independencia política ocurrida en 1822, florece ahora el deseo de una nueva emancipación económica y cultural.

Con el desarrollo del capitalismo nacional, presentado por las élites como sinónimo de desarrollo del país, emerge la contradicción entre el proyecto de que Brasil se volviera una nación próspera y el hecho de que su modernización iba generando una nueva clase de desposeídos y explotados —la que, en frecuentes movilizaciones sociales, cuestionaba la organización económica, política y social del país. En el ámbito de los movimientos sociales, el surgimiento de una incipiente clase obrera, en la transición entre los siglos XIX y XX, con la sustitución del trabajo esclavo por el trabajo asalariado, coloca en escena —con la llegada de trabajadores inmigrantes— un nuevo conjunto de ideas y prácticas de resistencia y lucha organizada de anarquistas, anarcosindicalistas y, posteriormente, de comunistas, posicionándose de manera diferente con relación con el papel del estado y con la superación de la explotación del trabajo por el capital. Se suman a ese caldo de culturas las luchas anteriores de quilombolas, de comunidades indígenas, y las revoluciones del siglo XIX, que fomentaron un horizonte utópico de liberación popular.

Brasil es sacudido por revueltas sociales y movilizaciones políticas: la huelga general en São Paulo (1917) y la insurrección anarquista

* Traducción de Sonia Radaelli.

en Río de Janeiro (1918); la escisión en el movimiento comunista entre libertarios anarquistas y marxistas (1919), con la fundación del Partido Comunista en Río de Janeiro (1919) y del Partido Comunista de Brasil (PCB) (1922); el levantamiento del Fuerte de Copacabana (1922); la columna Prestes (1926) y su alianza de con el PCB (1927); la revolución de 1930 capitaneada por Getúlio Vargas, que derrotó a la oligarquía cafetalera —llevando al poder un bloque compuesto por oligarquías disidentes, "tenientes" y sectores medios, que buscarán una "transición desde arriba"—; la revolución constitucionalista, en São Paulo (1932); la unión antinazifascismo, compuesta por comunistas, anarquistas, trotskistas y socialistas (1934), con miles de núcleos esparcidos por Brasil; la insurrección comunista en la ciudad de Natal (1935); el golpe del estado nuevo (1937) —"positivista-obrerista"—, en el decir de Vita; la revuelta integralista (1938); la deposición de Getúlio Vargas y la redemocratización del país (1945). Periodo de mucho debate sobre los destinos, las contradicciones históricas y sociales del país.

LA CUESTIÓN NACIONAL

La tematización sobre lo nacional, la sociedad brasileña y la brasilidad es realizada en diversos campos, articulada a distintas praxis sociales, poniendo en cuestión proyectos para el país, alimentando reflexiones en el campo del arte, de la política y de la elaboración científica. Sectores de intelectuales, funcionales a las élites, buscaban la construcción de una identidad armónica para la nación, vinculada a la manutención del orden y de la paz conservadora. A su vez, los intelectuales funcionales a las clases populares analizan las contradicciones sociales generadas por el capitalismo en desarrollo, buscando la elaboración de un proyecto de transformación nacional. Así, la brasilidad es concebida como un instrumento ideológico de mantenimiento de modelos favorables a las élites dominantes o de subversión cultural, política y social, tomando en cuenta el interés de las clases trabajadoras.

Marilena Chauí (1941-) (Chauí, M., 1986, pp. 27-28), comentando estudios sobre la *intelligentsia* brasileña en los años veinte y treinta, destaca como temas recurrentes en el periodo: el "descubrimiento" del Brasil real por esa *intelligentsia*, "el nacionalismo como afirmación del Brasil real", la afirmación de que el instrumento para conocer esa realidad es el análisis científico, "la necesidad de crear élites pensantes y dirigentes para salvar e incluso para crear a la nación por medio del estado" y "la modernización económica y social del país". Afirma Chauí (*idem*) que "a la izquierda y a la derecha, los intelectuales se dan a sí mismos la tarea de crear o de despertar la conciencia nacional, de demostrar la inadecuación entre las instituciones y la realidad, de producir una política científica y racional y de operar una revolución social, política y cultural. El tema de la revolución será una constante, pero su sentido, evidentemente no será el mismo, dependiendo del modo en que la 'crisis brasileña' es diagnosticada, del modo en que la 'salvación nacional' es proyectada y de los agentes designados para esa tarea".

La reflexión sobre lo nacional es realizada por varios autores, entre ellos Alberto Torres (1865-1917) (*A organização nacional*, 1914), Euclides Rodrigues da Cunha (1866-1909) (*Os sertões*, 1902), Silvério Fontes (1858-1928), Oliveira Viana (1883-1951) (*A evolução do povo brasileiro*, 1923) y Gilberto de Melo Freyre (1900-1987) (*Casa Grande & Senzala*, 1933). Francisco Weffort (2006, p. 284), analizando aspectos de la trayectoria de Freyre, afirma: "Joaquim Nabuco […] decía que los negros dieron a Brasil un pueblo. Gilberto Freyre añadió a ese reconocimiento del negro el reconocimiento del mestizo. Reconociendo al negro y al mestizo, reconoció al pueblo del cual eran (y son) la mayoría. Combatiendo el racismo, criticó la actitud que, discriminando a negros y a mestizos, por vía indirecta negaba reconocimiento a la existencia del pueblo brasileño. En una sociedad en la cual la mayoría está compuesta por negros y mestizos, el reconocimiento del pueblo exige, como premisa, la crítica del racismo".

EL PENSAMIENTO ESTÉTICO

En la primera mitad del siglo XX, el movimiento modernista nace y perdura buscando una renovación artístico-formal, identificada con valores autóctonos, arraigados en el suelo nacional, tematizando asuntos brasileños y costumbres populares. Desde un horizonte que transita de lo estético a lo político, se tiene

la elaboración de José Pereira da Graça Aranha (1868-1931), Mário Raul de Morais Andrade (1893-1945), José Oswald de Sousa Andrade (1890-1954) y Plínio Salgado (1895-1975), entre otros. En la opinión de Mário de Andrade, el problema era "abrasileñar lo brasileño en un sentido total, patrializar a la patria todavía tan despatrializada".

Las categorías clave en la estética formulada por Graça Aranha en *A estética da vida* (1920) —la intuición estética del todo, que posibilitaría la definición de nacionalidad del alma brasileña y la integración del yo en el cosmos, que caracterizaría la posibilidad de superación del dualismo— habrían, según Eduardo Jardim de Moraes, permanecido presentes en el proyecto modernista (Moraes, E.J. de, 1978), aunque otros, como Mário de Andrade, afirmen que Graça Aranha no tuvo importancia decisiva en el movimiento modernista: "la verdad es que, con Graça Aranha o sin él, el modernismo se desarrollaría en Brasil por influencia de un estado de espíritu universal" (Costa, J.C., p. 404). En *A estética da vida*, la búsqueda de superación del dualismo lleva a Graça Aranha a un monismo filosófico —ajeno a las preocupaciones de la Escuela de Recife— que posibilita la "posición del universo como un todo infinito: presentándosenos en un espectáculo en movimiento" (*idem*). Al contrario de la ciencia que nos presenta el universo de manera fragmentada, la estética de la vida nos llevaría al contacto con la unidad infinita del todo, a la realidad esencial ubicada más allá de los límites de la aprehensión científica. Frente al conocimiento científico, que es limitado, en el espíritu humano hay un ímpetu de superación de tales límites, hay el sentimiento de que el universo es un todo infinito. Esta intuición sintética del universo posibilita el regreso a la unidad, la fusión en el todo, la integración del Yo en la realidad cósmica. Sin embargo, dicha intuición e integración solamente pueden ser logradas por el sentimiento, por la vía emocional, sea a través de la religión, de la filosofía, del arte o del amor. La conciencia humana, diferente y alejada del todo, buscando interpretar a la realidad, mantiene al hombre en una situación de dualidad frente al mundo. Se trata de volver a la situación de inconciencia e integración superando el distanciamiento entre el yo y el mundo establecido por la conciencia, buscando la fusión de la dualidad en el todo. En otra de sus obras titulada *O espírito moderno* (1925), Graça Aranha presenta un proyecto al modernismo brasileño: "El movimiento espiritual, modernista, no debe limitarse únicamente al arte y a la literatura. Debe ser total. Existe una anhelada necesidad de transformación filosófica, social y artística" (Pereira da Graça Aranha, J., 1968, p. 754; Moraes, E.J. de, 1978, p. 30).

En la búsqueda de la interpretación del país, esos autores modernistas jamás eluden la actitud de contribuir a su transformación. Por ejemplo, Oswald de Andrade y Plínio Salgado, importantes activistas de la Semana de Arte Moderno de 1922, en São Paulo, divulgan manifiestos diversos que, rescatando elementos de la cultura nacional, apuntan hacia una transformación del país. El primero, con el "Manifiesto de la Poesía Pau Brasil" (1924) y el "Manifiesto Antropófago" (1928), apunta hacia la valoración de la cultura brasileña y el llamado Matriarcado de Pindorama —con la superación de la sociedad de clases—; se adhiere posteriormente a la tesis del marxismo y, de paso, se afilia al Partido Comunista, del cual saldrá, posteriormente, por amplias divergencias. El segundo, con el manifiesto Verde-Amarillo (1926) y el Movimiento de la Anta (1927), avanza hacia una postura integralista y fascista, siendo uno de los principales líderes de la Acción Integralista Brasileña, cuyo lema era Dios, Patria y Familia. El rescate de lo nacional y de la cultura popular avanza, por lo tanto, con perspectivas muy distintas en los diversos autores, atravesando los campos de la estética y de la política, frente a las contradicciones históricas del país.

En cuanto el problema del modernismo, que habla del incremento de la cultura brasileña a partir de 1924, Mário de Andrade afirmó: "Problema actual. Problema de ser alguna cosa. Y solamente se puede ser, siendo nacional. Nosotros tenemos el problema actual, nacional, modernizante, humano de brasileñizar Brasil. Problema actual: modernismo, fíjate bien porque hoy sólo valen las artes nacionales [...] Y nosotros sólo seremos universales el día en que el coeficiente brasileño nuestro contribuya para la riqueza universal" (*ibid*., p. 52).

EL PENSAMIENTO CIENTÍFICO

En el campo científico, con la proyección del positivismo y de sus desdoblamientos en el úl-

timo tercio del siglo XIX, varios objetos de investigación serán tratados con un abordaje cientificista que, pretendiendo ser unificador, necesitaba, sin embargo, explicitar sus propios fundamentos epistemológicos para asegurar la validez de sus aserciones, que se desdoblaban en proposiciones de ordenamiento social y político. Se busca, entonces, explicitar los fundamentos, lógico-formales y empírico-materiales del tratamiento científico de los fenómenos naturales y sociales. Por otra parte, en las primeras dos décadas del siglo XX, transcurre entre los investigadores brasileños una revisión del concepto ochocentista de ciencia, a partir de la introducción de la nueva física que operara una revolución con relación al paradigma anterior. La nueva concepción de ciencia, que inicialmente se difunde en la Escuela Politécnica de Río de Janeiro, es incorporada más tarde por la Academia Brasileña de Ciencias, fundada en 1916 y, posteriormente, en los cursos de física a nivel universitario. En este recorrido, de acuerdo con los historiadores, tuvo importancia el viaje de Einstein a Brasil (1925). Se promueve una profunda crítica al comtismo, en relación con la concepción de evolución del pensamiento científico y con proposiciones en el campo de la matemática. En esa perspectiva se destaca el artículo de Otto de Alencar (1874-1912), "Alguns erros de matemática na síntese subjetiva de Augusto Comte" (1898). A partir de esa nueva postura, surge un grupo que se articula alrededor de la Academia de Ciencia, muy activo en la década de los veinte. Con Amoroso Costa (1885-1928) (*Introdução à teoria da relatividade*, 1922) y Theodoro Ramos (1895-1935) (*A teoria da relatividade e as raias espectrais do hidrogênio* (presentado en la Academia Brasileña de Ciencias en 1923 e impreso en 1929), el movimiento alcanza el campo de la filosofía de la ciencia. Traen al país las ideas de Russel y Whitehead y destacan el significado de las revoluciones científicas en la matemática y en la física, presentando a la ciencia como un saber dinámico e inacabado. El neopositivismo tendrá, entonces, adeptos provenientes de áreas de las ciencias humanas como Francisco Cavalcanti Pontes de Miranda (1892-1979), Carlos Campos (1887-1968) (*Ensaios sobre a teoria do conhecimento*, 1959) y Euryalo Cannabrava (1908-1978). Entre los trabajos fundados en esta nueva orientación se puede mencionar *As idéias fundamentais na matemática* (1929), de Amoroso Costa, y *Lógica simbólica* (1948), de Vicente Ferreira da Silva. En lo referente a un abordaje científico sobre la organización social y política, se tienen los trabajos de Almáquio Diniz (1880-1937) (*Preparação socialista do Brasil*, 1934), Pontes de Miranda (*Anarquismo, comunismo e socialismo*, 1933) y Djacir Menezes (1907-) (*Estudos de sociologia e economia*, 1954).

EL PENSAMIENTO POLÍTICO

En este periodo se da un vivo debate político-filosófico entre anarquistas y marxistas sobre el futuro de Brasil. El liberalismo propagado en el imperio se vuelve ahora ideología de implantación y manutención del capitalismo industrial. Se debaten el socialismo, el anarquismo y el comunismo como alternativas de organización socioeconómica nacional. Las dos primeras décadas del siglo XX marcan una trayectoria de ascenso, de movilización y procesos organizativos del movimiento obrero, dando acogida al bagaje de experiencias y anhelos que porciones de inmigrantes traían al país, anclado en su formación cultural y política de resistencia y lucha popular. Así, diversas tendencias teórico-organizativas alimentan los movimientos de trabajadores, particularmente socialistas, laboristas, anarcosindicalistas y anarquistas. El debate sobre la ineficacia de las movilizaciones anarquistas en São Paulo y Río de Janeiro a finales de la primera década del siglo XX, lleva a segmentos del movimiento a buscar una estructura de mayor coordinación y centralización. Surge así el Partido Comunista de Brasil (1919), con los comunistas y los anarquistas. Todavía, tras la represión bolchevique de los anarquistas en Rusia, los anarquistas en Brasil retomarán la defensa de la acción directa, con la crítica del centralismo democrático y el partido leninista como métodos para el enfrentamiento y superación del capitalismo.

En la perspectiva anarquista, destacándose la reflexión sobre la organización de la sociedad, de las luchas obreras y de la educación, despuntan: José Oiticica (1882-1957) (*Princípios e fins do programa comunista-anarquista*, 1919; *A doutrina anarquista ao alcance de todos*, 1945), Maria Lacerda de Moura (1887-1945) (*A fraternidade na escola*, 1922; *A mulher moderna e o seu papel na sociedade*, 1923; *Fascismo, filho dileto da igreja e do capi-*

tal, 1933), Florentino de Carvalho (1889-1947) (*Da escravidão à liberdade*, 1927; *A guerra civil de 1932 em São Paulo*, 1932), Edgard Leuenroth (1888-1968) (*Anarquismo, roteiro da libertação social*).

A su vez, la penetración del marxismo en el país en las primeras décadas del siglo XX será cuidadosamente analizada por Leandro Konder (1936-) en *A derrota da dialética* (1988), destacando varias debilidades que dificultaron la adecuada apropiación del marxismo en Brasil: la difusión deficiente de los textos de Marx y su mala interpretación; las debilidades del movimiento obrero brasileño y de la reflexión de los "marxistas" sobre la praxis, debido a que no sacaban lecciones de la militancia política en un partido socialista de masas, sino de la experiencia política proveniente del anarquismo; el horizonte cultural de los marxistas brasileños, marcados por el positivismo en su modo de pensar —lo que favoreció la aceptación de la versión estalinista del marxismo. Del contacto con el marxismo que algunos autores tuvieron en el siglo XIX —como Rui Barbosa, Tobias Barreto, Sílvio Romero y Euclides da Cunha—, no resultó nada de mayor importancia. De hecho, hasta los años treinta, los textos elaborados expresaban gran fragilidad teórica, porque los marxistas brasileños eran influidos por criterios pragmáticos y se dedicaban poco a la especulación filosófica.

Había, sin embargo, tendencias diferentes que se confrontaban, destacándose los trotskistas y los estalinistas. Éstos, que estaban bajo la influencia de la tradición positivista, se apoyaban en los "hechos" y los "datos" objetivos de la URSS —que comprobarían el progreso de la humanidad rumbo al comunismo—, con miras a hacer su propaganda en Brasil. Así, era más importante justificar la acción de Lenin y Stalin y defender a la URSS que defender las ideas de Marx o utilizar la dialéctica para comprender la realidad brasileña. Finalmente, si "la burguesía la atacaba, cabía a los marxistas defenderla" (Konder, L., 1988, p. 199).

Los trotskistas, entre tanto, criticaban la mistificación del estado soviético y de Stalin. En 1933, habían organizado la Liga Comunista Internacionalista. En São Paulo, participaban Mário Pedrosa (1900-1981), Lívio Xavier, Aristides Lobo, Plínio Melo, Raquel de Queiroz (1910-2003), entre otros. En Río de Janeiro, eran miembros de la liga Rodolfo Coutinho, Wenceslau Azambuja, José Leal, José Salvador, Nelson Veloso Borges, Alípio Adão, Martins Gomide, Hílcar Leite y Edmundo Moniz. No será sino hasta 1936 cuando será lanzada en Brasil la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, resultado del trabajo de traducción de Lívio Xavier. Aun buscando rescatar la dialéctica del pensamiento marxista, los trotskistas eran impotentes para enfrentar el estalinismo, pues admitían la legitimidad del marxismo-leninismo, con su pragmatismo político y económico inherente, que relegaba la teoría filosófica de Marx a un segundo plano.

Para Konder, como la auténtica reflexión filosófica nunca se consideró muy importante en Brasil, las filosofías valían por lo que podían promover en lo inmediato, fuera en el campo de la ética, de la política, de la ciencia, etc. Así, "[…] la dialéctica con el carácter filosófico que Marx proponía, no podía ser efectivamente asimilada y desarrollada en un ambiente tan marcado por la depreciación de la filosofía" (*ibid*., p. 199). Pero destaca que esa derrota inicial de la dialéctica no significó su muerte y sí un desafío para su revitalización y renovación.

EL PENSAMIENTO CATÓLICO

A su vez, el pensamiento católico en el Brasil del siglo XX puede dividirse en cuatro periodos: 1] El primero va de la proclamación de la república (1889) a la toma de posesión de don Sebastião Leme (1921) como arzobispo de Río de Janeiro, siendo marcado por el combate, la definición doctrinaria y la reacción polémica a las presiones sufridas por la iglesia; 2] El segundo, de 1921 al Concilio Vaticano II (1962): periodo de reviviscencia del tomismo y de la profundización doctrinaria, con la repercusión del pensamiento católico en la sociedad, por la acción de organismos ligados a la Acción Católica, por la enseñanza en las universidades, por la organización de centros de estudio, proliferación de publicaciones, libros, revistas, etc.; 3] El tercero, de 1962 a finales de los ochenta, pasa por las Conferencias Episcopales Latinoamericanas en Medellín (1968) y Puebla (1979). Se profundiza la crítica al modelo eclesial de cristiandad y se construye un modelo de Iglesia popular, afirmándose la autonomía de la Iglesia católica frente al estado y la vivencia profética de su alianza con las clases empobrecidas y dominadas. Emerge la teología de la liberación y ocurren divisiones

y conflictos en el seno de la institución, especialmente en cuanto al estatuto del discurso teológico y de la utilización de ciertas mediaciones socioanalíticas en su elaboración; 4] El cuarto periodo, iniciado en los noventa, está marcado por el cercenamiento de la teología de la liberación, con teólogos amonestados en Roma y un reflujo de las pastorales sociales con el nombramiento de obispos más conservadores en diócesis donde florecía la iglesia progresista.

En el campo eclesial, en la década de los treinta va tomando cuerpo la Acción Católica, responsabilizando a los laicos en tareas encaminadas a salvar a la civilización cristiana, por su actuación en todos los campos de la vida social. En su papel de evangelizadora, propagaría el catolicismo y condenaría los equívocos del comunismo, del fascismo, del nazismo y del capitalismo. Su historia se divide en dos periodos: la Acción Católica General (1932-1950) y la Acción Católica Especializada, que se inicia en 1950 y prácticamente es extinguida en el periodo de la dictadura. Si se considera que la formación del lego para el apostolado debe partir de su realidad, Acción Católica General se valió ampliamente del método ver-juzgar-actuar —desarrollado por el cardenal Cardjin, quien trabajaba en Bélgica al lado de los obreros. Este método tuvo un papel fundamental en el movimiento eclesial en Brasil, por su carácter praxístico —correspondía al momento teórico ver y juzgar; y actuar, al momento práctico-efectivador. A partir de la Acción Católica Especializada, sectores de la juventud cristiana organizada entrarían en contacto, en sus medios específicos, con tendencias de izquierda que se valían de instrumentales diversos de índole teórica, analítica y estratégica. En este nuevo contexto, ver-juzgar-actuar se fue perfeccionando como metodología de la praxis, abordándose en sus tres momentos los aspectos económico, social, político e ideológico. Ver críticamente a la realidad; juzgar teológicamente, y actuar pastoralmente en la transformación de la realidad diagnosticada, fue un preludio de la utilización de las ciencias sociales y de ciertos abordajes filosóficos, dialécticos y estructuralistas como instrumental analítico de comprensión de la realidad (ver), a partir de la cual se desarrolló una reflexión teológica volcada hacia un juicio profético de liberación (juzgar), articulado con el actuar transformador en los niveles pastoral-popular-político (actuar). De esta manera, la investigación histórica sobre la fundamentación filosófica y socioanalítica de la teología de la liberación apunta hacia una praxis pastoral-comunitaria referenciada, en gran medida, por el método ver-juzgar-actuar, como forma germinal de la meditación teológica de liberación en América Latina en el siglo xx.

2. A partir de 1945, acontece una nueva etapa en la historia de Brasil. Con el final de la segunda guerra mundial —en la cual Brasil participó enviando tropas expedicionarias que lucharon en Europa, enfrentando al nazifascismo en defensa de la democracia—, se tiene el fin del estado nuevo y la redemocratización del país. Es un periodo marcado por una revisión teórica, basada en la experiencia de vida y conciencia histórica. Periodo de apertura y efervescencia cultural, hasta el golpe de 1964. En esas décadas se presentaban básicamente tres estrategias para el desarrollo nacional: el liberalismo ortodoxo, el desarrollismo nacionalista y el nacionalismo radical. La primera afirmaba que el libre mercado debería ser el principal regulador de la economía; los presupuestos gubernamentales tendrían que ser equilibrados; la participación del capital internacional en la economía del país debería ser ampliada, reduciéndose al mínimo las limitaciones impuestas a su movimiento. La segunda afirmaba que el libre funcionamiento del mercado causaría dificultades a la industrialización de Brasil; que la implantación de una economía mixta, con amplia participación del estado, sería la estrategia correcta, eliminando los puntos de estrangulamiento de la economía —en especial en el campo de los transportes, la siderurgia y la energía—, y que el capital extranjero, actuante en el país, debería sufrir un control de las autoridades. La tercera, identificando al imperialismo como el principal responsable de la expoliación de la riqueza nacional y considerando al capital extranjero como un obstáculo al desarrollo industrial de Brasil, proponía el control total del estado sobre la actividad económica. La política económica de Vargas, que en 1951 regresara democráticamente al poder, en momentos se inclinaba hacia la línea ortodoxa liberal, en momentos hacia el desarrollismo nacionalista, de acuerdo con el juego de las fuerzas políticas que lo apoyaban. Con su suicidio (1954) se abre una crisis de la que el liberalismo orto-

doxo sale fortalecido en el gobierno de Café Filho (1954-1956). El gobierno de Juscelino Kubitschek (1956-1961), aunque presentara una plataforma nacionaldesarrollista, abrió la economía al capital extranjero, favoreció la importación de bienes de capital y la movilización de capitales externos asociados al nacional. En 1961 se inicia el gobierno de Jânio Quadros, quien renuncia siete meses después. João Goulart asume la presidencia y divulga, al año siguiente, un plan de desarrollo de carácter más nacionalista —elaborado por Celso Furtado. Las reformas de base que comenzaban a ser implantadas, afectando las remesas de ganancias de multinacionales, la revisión de las concesiones gubernamentales en el área de minería, la nacionalización de las refinerías particulares de petróleo y la implementación de la reforma agraria —aunque reclamadas con gran movilización popular e inscritas en el marco del nacionaldesarrollismo— generan fuerte inestabilidad política. Para el PCB sería una de las etapas en el avance de la lucha por el socialismo e imaginaba que la defensa táctica de los intereses del capital nacional llevaría a los empresarios a apoyar las reformas. Sin embargo, el empresariado prefirió no oponerse al movimiento golpista, organizado por fuerzas en las que destacaban el capital internacional y los latifundistas —con el apoyo de Estados Unidos.

EL NEOILUMINISMO BRASILEÑO

El periodo que transcurre de 1945 a 1964 es considerado por Luís Washington Vita (Vita, L.W., 1968, p. 392) como el neoiluminismo brasileño. El autor afirma que en ese periodo "la filosofía es entendida tanto como totalización del saber, método, idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje, como instrumento que actúa para conducir a la sociedad nacional subdesarrollada y periférica a los centros de decisión. Con esto, la filosofía integra la realidad presente como fuerza humana finita pero eficaz, poseída por el impulso de transformación y no sólo de interpretación, convirtiéndose, así, su concepción contemplativa en concepción activa, militante, comprometida, una vez que la exigencia filosófica no es solamente de orden teórico, en tanto que el conocimiento total que pretende el filósofo responde a una necesidad de seguridad, personal y colectiva" (*ibid*., p. 392). El pensamiento social y político, con nuevas formas interpretativas, busca un nuevo tratamiento para el pasado de Brasil y del mundo. Poco a poco va abandonando, en el campo histórico-filosófico, la reproducción de sistemas clásicos y la investigación puramente filológica de textos. La filosofía busca una vinculación más efectiva entre la historia del pensamiento y la comprensión de los problemas contemporáneos, abriéndose diversas perspectivas. Destaca Vita (*ibid*., pp. 392-393) que "a su vez, esa humanización de la filosofía provocó, como contraparte polémica, el surgimiento de corrientes que abstraen al hombre mediante una extremada formalización de sus filosofemas que, si por un lado impiden posibles deslizamientos, por el otro, imposibilitan cualquier avance, transfigurándose el pensar en un conjunto de actos, en una actividad y no en un conocimiento, separando, así, al hombre que filosofa de su filosofía, de su vida".

En lo referente a la interpretación de lo real, cierta vertiente defiende una posición inmanentista, apuntando a la presencia del fin de la acción en ella misma, mientras que otra insiste en la necesidad de la trascendencia, sea de un principio divino o del ser que funda la experiencia de lo real. Entre ambas hay una variedad de perspectivas, mezclando aspectos trascendentalistas e historicistas y articulando naturaleza y numinosidad. Sin embargo, un horizonte común a la diversidad de esas vertientes sería el interés por los graves problemas sociales, políticos, económicos y culturales en el contexto de la realidad nacional, en la búsqueda por contribuir a su enfrentamiento. Ese periodo se cierra en 1964, con el golpe de estado y la dictadura militar. Entre muchos otros pensadores, se destacan en ese periodo: Alceu Amoroso Lima (1893-1983), *O existencialismo e outros mitos do nosso tempo* (1951); João Cruz Costa (1904-1978), *Contribuição à história das idéias no Brasil* (1956); Caio da Silva Prado Júnior (1907-1990), *Dialética do conhecimento* (1952); Miguel Reale (1910-2006), *Teoria tridimensional do direito* (1968); Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), *Idéias para um novo conceito de homem* (1951); Helio Jaguaribe de Matos (1923-), *Condições institucionais do desenvolvimento* (1958). Podríamos añadir a este listado a Florestan Fernandes (1920-1995), *Sociedade de classes e subdesenvolvimento* (1968), en el campo de la sociolo-

gía a Celso Furtado (1920-2004), *Formação econômica do Brasil* (1959), con su teorización sobre economías subdesarrolladas, y a Darcy Ribeiro (1922-1997), *As Américas e a civilização* (1970), en el campo de la antropología. De igual interés para la historia de las ideas en el periodo es el Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB), que aglutinó diversos investigadores alrededor de los problemas brasileños, particularmente su desarrollo.

HUMANISMO

Alceu Amoroso Lima (1893-1983) es uno de los exponentes del pensamiento católico en Brasil en el siglo XX. Crítico literario, profesor de literatura y militante político, publicó algo más de ochenta libros que versan sobre problemas religiosos, sociales, jurídicos, políticos, económicos, filosóficos, psicológicos, pedagógicos, y temas brasileños. A pesar de que sustituyó a Jackson de Figueiredo —tras su muerte— en la dirección del Centro Don Vital, Amoroso Lima no fue su seguidor. Al contrario, según Vita (Vita, L.W., 1968, p. 393), "gracias a su humanismo y al recóndito sentido ético de su militancia libertaria y de justicia social [Alceu] es sin duda, la mayor figura del neoiluminismo brasileño" (véase la notación Alceu Amoroso Lima). En el campo del humanismo, se desplegaron reflexiones desde la plataforma de Teilhard Chardin, Martin Buber y del personalismo, formando parte del elenco, de acuerdo con Severino (Severino, A.J., 1999, pp. 133 ss.), en las dos últimas décadas del siglo XX: Enrique de Lima Vaz, Antônio Sidekum (1948-), José Luiz Arcanjo (1944-), Baldoino Antônio Andreola (1942-), Aloísio Ruedell (1951-) y Alino Lorenzon (1936-).

HISTORICISMO

João Cruz Costa (1904-1978) es uno de los clásicos de la historia de las ideas en Brasil, con un abordaje que transitó del positivismo al marxismo, terminando en una concepción historicista en la evolución de las ideas en el país. Renunciando a tratar únicamente las "expresiones filosóficas" que tuvieron lugar en la historia de Brasil, realiza una "historia de las ideas" con miras a comprender la creación de ideas propias o la aceptación de ideas extranjeras, destacando su operatividad en las dinámicas históricas del país. Negando la existencia de una filosofía brasileña, afirma que lo que ocurre en Brasil son reinterpretaciones de las corrientes de pensamiento extranjeras —básicamente europeas— hechas a partir de la realidad y la experiencia histórica brasileñas. Afirma Cruz Costa que "esto nacional es lo que estaría en la base de la reinterpretación que hacemos de los modelos europeos y lo que impediría una total identificación nuestra con el sentido de la problemática del pensamiento europeo que nos fue y sigue siendo transmitido" (Siacca, M.F., 1962, p. 375). La nota característica del pensamiento brasileño sería su mimetismo. Surgido en una condición colonial, el pensamiento brasileño imitó sistemáticamente el pensamiento desarrollado en los centros metropolitanos, sirviendo aquí, entre otras cosas, de adorno a una élite privilegiada y dominante, y se tomaba como signo de estatus elevado el dominio de lenguajes y de culturas provenientes del exterior. La erudición poco sirvió para la comprensión histórica de la realidad brasileña, y había, por ejemplo, en medio a la sociedad esclavista en el siglo XIX, una considerable erudición sobre el liberalismo europeo. Cruz Costa percibe que, si por un lado ciertas ideas tuvieron un carácter puramente ornamental en la élite brasileña, por otro lado, ciertas ideas importadas fueron modificadas, deformadas o ajustadas a las necesidades, deseos e intereses de innumerables grupos divergentes —habiendo, en tal imitación deformante, un cierto aspecto de originalidad.

Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior (1937-2007) teje algunas críticas al pensamiento de Cruz Costa, de quien fue alumno. Una de ellas se refiere a su historicismo; es decir, que trata de construir una sucesión histórica en la que el presente es construido a la luz del pasado, sin valorar las discontinuidades (Prado Júnior, B., 1986, p. 118). En otra, piensa que Cruz Costa, al considerar la historia de Brasil a la luz de un modelo colonial, se equivoca al decir que es un reflejo, en su interior, de la historia de Europa, siendo que es bastante compleja la historia de la formación social de Brasil que toma como hilo conductor de su trabajo —aunque sea satisfactorio el abordaje utilizado al formular una historia de las ideas —que liga el pensamiento a la realidad y revela una función ideológica—, tratán-

dola como una "historia de las interpretaciones del mundo y de Brasil que coincide con las clases que están en lucha dentro de la historia de Brasil". Una tercera crítica es que su pesquisa se desarrolla como si, a través de una investigación del pasado, fuera proyectada una filosofía futura.

FILOSOFÍA DEL DERECHO

Miguel Reale, en su teoría tridimensional del derecho, concibe el fenómeno jurídico como hecho, valor y norma, en el horizonte de un peculiar culturalismo jurídico. Vita (1969b, p. 117) nos aclara que Miguel Reale, rechazando tanto la metafísica que somete al hombre al objeto cuanto el pensamiento kantiano que transforma al hombre en legislador de la naturaleza, trata al sujeto y al objeto como "[…] términos que se correlacionan y se implican exigiéndose recíprocamente. Si ninguno de ellos puede ser reducido al otro, ninguno de ellos puede ser pensado sin el otro, de donde resulta que ambos son solamente comprensibles como momentos de un proceso dialéctico de implicación y polaridad" (véase la notación Miguel Reale).

DESARROLLISMO NACIONALISTA

El ISEB, Instituto Superior de Estudios Brasileños, creado en 1955, era un núcleo de asesoría para el gobierno federal, subordinado a la Secretaría de Educación y Cultura. Su reglamento general lo definía como "un centro permanente de estudios políticos y sociales de nivel posuniversitario, cuya finalidad es el estudio, la enseñanza y la divulgación de las ciencias sociales, especialmente con el fin de aplicar las categorías y los datos de esas ciencias en el análisis y la comprensión crítica de la realidad brasileña, con miras a la elaboración de instrumentos teóricos que permitan el incentivo y la promoción del desarrollo nacional" (Toledo, C.N. de, 1977, p. 32). Aglutinaba a un grupo de economistas, científicos sociales, filósofos y técnicos que actuaban en la administración pública. Entre los intelectuales que participaron de su creación se encuentran Hélio Jaguaribe, Guerreiro Ramos, Cândido Mendes de Almeida, Evaldo Correia Lima, Roland Corbisier, Rômulo de Almeida, Inácio Rangel, Álvaro Vieira Pinto y Nelson Werneck Sodré. Los fundadores también son referidos como "isebianos históricos". Entre otros intelectuales que estuvieron relacionados con actividades y proyectos del ISEB se encuentran Roberto de Oliveira Campos, Celso Furtado, Anísio Teixeira, Hermes Lima, Gilberto Freyre, Fernando Azevedo, José Honório Rodrigues y Miguel Reale. El ISEB fue el principal responsable de la elaboración de esta estrategia económica nacionaldesarrollista. Los presupuestos teóricos de la ideología nacionaldesarrollista pueden ser agrupados alrededor de cuatro puntos: la concepción faseológica de la historia, la teoría de las clases y de las contradicciones sociales, la concepción de nacionalismo y la cuestión de la hegemonía en el proceso de desarrollo. Alrededor de cada uno de esos puntos se pueden apreciar divergencias y consonancias entre los participantes del instituto.

Aunque en la mayor parte de su historia el ISEB haya contribuido a la difusión de ideologías que defendían y justificaban el desarrollo económico en términos capitalistas, las confrontaciones ideológicas y hegemónicas en su interior llevan a la izquierda a ocupar cargos de dirección, afirmando en sus tres últimos años una línea de politización reformista, apoyando importantes luchas, como la campaña por las reformas de base en el gobierno Goulart. Se busca en el ISEB formular una ideología transformadora, con miras a despertar una conciencia social y crítica para superar el subdesarrollo. La previa formulación de una ideología desarrollista era considerada indispensable para la planeación del desarrollo nacional, para que fuese ordenado y no caótico, aprovechándose al máximo los recursos estratégicos disponibles. En esta perspectiva, afirma Roland Corbisier: "[…] si es verdad […] que no hay movimiento revolucionario sin una teoría de la revolución, no habrá desarrollo sin la formulación previa de una ideología del desarrollo nacional" (Corbisier, R., 1958, p. 87). Así, el nacionalismo es tomado como mediación histórica y política para el desarrollo brasileño, para la construcción de una nueva sociedad. Mientras tanto, la cuestión de la hegemonía en el proceso de desarrollo motivó un importante debate.

La creencia en la "modernización" nacional a través del desarrollo económico del capitalismo animó al ISEB hasta el final de los años

cincuenta. Aunque el país se haya desarrollado en esa década, los isebianos se decepcionaron, pues la nación no alcanzó sustantiva autonomía y los problemas fundamentales de las masas no habían sido resueltos. Con el golpe de 1964 el ISEB fue extinguido, pues los militares entendían que se había subvertido —ya que varios isebianos, como Vieira Pinto, se reivindicaban marxistas.

MARXISMO

En la segunda mitad del siglo XX, el marxismo se volvió en Brasil un fuerte polo de atracción en el campo de las ciencias sociales y económicas. Por un lado, están aquellos declaradamente marxistas, como Jacob Gorender (1923-), *O escravismo colonial* (1980), *Combate nas trevas* (1987); Astrojildo Pereira Duarte Silva (1880-1965), Leandro Konder (1936-), y Leôncio Basbaum (1907-1969), *História sincera da República* (1986), por ejemplo. Es innegable, por otro lado, que una parte considerable de los sociólogos, historiadores o críticos literarios brasileños adoptan, en mayor o menor medida, categorías marxistas, como Florestan Fernandes, Nélson Werneck Sodré (1911-1999), *As Classes sociais no Brasil* (1957) y Luís Pinto Ferreira, entre tantos otros. Caio Prado Júnior (1907-1990) perteneció al PCB y fue alejado de él por sus formulaciones teóricas que, en desacuerdo con la ortodoxia reinante, eran consideradas "eclécticas" o comprometidas con un "idealismo burgués". Habiendo nacido en el seno de la "élite aristocratizante de la burguesía paulista", como escribe Fernando Novais, Caio Prado Jr. optará por un compromiso histórico al volverse un pensador marxista y un militante comunista, articulando existencialmente teoría y práctica y abriéndose a diversos campos de reflexión interrelacionados: historia, filosofía, economía y política, cuyos trabajos producidos en cada sector se sustentan mutuamente. Entre sus obras merecen destacarse: *Dialética do conhecimento* (1952), en el campo de la filosofía, y *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), en el campo de la historiografía brasileña. Miembro de la generación de los treinta, tomará la realidad brasileña como un tema básico de su reflexión y su investigación, asumiendo posiciones fuertemente nacionalistas, motivo de críticas y debates (véase la notación de Caio Prado Júnior). Para Ricardo Vélez Rodríguez (1993), Leandro Konder, con su reflexión crítica sobre la trayectoria del marxismo en Brasil, se ubica "como el continuador de la actitud crítica anteriormente sustentada por Caio Prado Júnior" (véase la notación de Leandro Konder).

SOLIDARISMO

En ese mismo periodo, el pensamiento católico —con su doctrina social, su humanismo y compromiso político— sentó las bases para las tesis solidaristas sobre el desarrollo económico brasileño, en la plataforma de Louis-Joseph Lebret (1897-1966). Un año antes del golpe, el padre Fernando Bastos de Ávila (1918-), en su libro, *Neocapitalismo, socialismo e solidarismo* (1963) afirma: "Ya nadie duda [de] que la superación de la crisis que nos agobia no puede ser procurada en la línea de una vuelta al capitalismo. Éste, con sus concepciones filosóficas individualistas, con su liberalismo sociopolítico, y con su sistema económico de falsa competencia y de absoluta libertad hostil a cualquier intervención del poder público, no solamente no resolvió nada, como puede ser justamente responsabilizado por las grandes cuestiones sociales contemporáneas […]; por su perspectiva centrada casi exclusivamente en los intereses de las metrópolis, en su expansión colonizadora, creó la cuestión social, preñada de tensiones, en los pueblos desarrollados y subdesarrollados alrededor de las disponibilidades del planeta" (Ávila, F.B. de, 1963, pp. 16-17). Pero, igualmente critica el socialismo, entendido por el autor como un estalinismo, que, concentrando el poder en el estado y en sus órganos políticos de gestión, posibilitó la manipulación de individuos y de grupos bajo el ejercicio centralizado de un poder autoritario. En ese sentido, presenta el socialismo como "un sistema que lleva la democracia hasta sus últimas consecuencias" (*ibid*., p. 20). Para Ávila, "el solidarismo comprende todos los sistemas socioeconómicos en los cuales las decisiones y la propiedad son atribuidas no exclusivamente al capital sino a las comunidades reales. La comunidad es la propietaria; no el capital, ni el estado. En todos los niveles, las decisiones son tomadas por órganos democráticamente representativos de las comunidades. El solidarismo es […] la única forma auténtica de democracia económica y social" (*ibid*., p. 18). Esta democracia económi-

ca y social implementa tres principios: solidaridad, primacía del bien común y subsidiaridad.

ACCIÓN POPULAR

A su vez, en 1962, militantes pertenecientes a la Juventud Universitaria Católica y a la Juventud Estudiantil Católica fundan la Acción Popular, con el padre Henrique de Lima Vaz (1921-2002) como uno de sus promotores. Originalmente, Acción Popular se definía como "un movimiento político ideológico, fundamentado en una ideología propia, con una visión de hombre y de universo que, siendo universal, aspira a ser un punto de convergencia en la unión de todas las fuerzas para trabajar por el desarrollo integral del hombre" (Silva, A.O. da, 1985, p. 90). Aunque procuró diferenciarse del marxismo, Acción Popular se asumía como un "movimiento revolucionario que se propone formar cuadros que puedan participar de una transformación radical de la estructura en su tránsito del capitalismo al socialismo". Acción Popular tendrá hegemonía en el movimiento estudiantil hasta el golpe de estado de 1964. Algunos de sus cuadros, después de un viaje a China, comienzan a defender una línea de proletarización. Es así como se inicia la incorporación de sus militantes al lado de obreros y campesinos. Según Samuel Silva Gotay, "la Acción Católica radicalizada se fue transformando en otra organización: Acción Popular, una organización cristiana de izquierda, que en 1964 ya hacía uso de la sociología marxista y de la teoría revolucionaria" (Silva Gotay, S., 1985, p. 42). De acuerdo con Moreira Alves, "después del golpe militar, constreñida por la clandestinidad y por las apremiantes angustias que sus dirigentes sentían, Acción Popular terminó por definirse como una organización marxista-leninista. Para esta definición, mucho contribuyeron los dirigentes que habían estado en París, con Luis Althusser, el crítico del marxismo europeo occidental, y conocieron las obras de Lévy-Strauss y el estructuralismo" (*ibid*., p. 43).

LUCHA ARMADA

En el enfrentamiento a la dictadura militar surgen diversos grupos de lucha armada que se organizan y reorganizan de 1967 a 1974. Sin embargo, las divergencias en el PCB en cuanto al camino a seguir en las luchas sociales eran anteriores al golpe militar. Miembros del Partido se oponen a la Declaración de Marzo (1958), en la que el PCB admite la vía electoral en la implantación del socialismo, y al cambio de nombre por el de Partido Comunista Brasileño (1960). Sectores disidentes refundan el partido en 1962, con el nombre original de Partido Comunista do Brasil (PCdoB). Bajo la influencia del foquismo inspirado en la revolución cubana y de la teoría maoísta, que proponía una guerra popular prolongada, ocurren —en ambos partidos y en otras entidades de izquierda— escisiones, rupturas de grupos, tendencias y fracciones que darán origen a una constelación de organizaciones que se estructuraban y se dividían a partir del análisis de coyuntura, de estrategia y por divergencias teóricas de fondo, en cuanto a la caracterización de Brasil, de los sujetos revolucionarios y del proceso de transformación estructural del país. La mayoría de los que ingresaron a la lucha armada eran jóvenes de clase media, provenientes del movimiento estudiantil.

De las filas del PCB provienen la Alianza Libertadora Nacional (ALN), el Partido Comunista Brasileño y el Movimiento Revolucionario 8 de Octubre. A las disidencias del PCdoB se suman el Ala Roja y el Partido Comunista Revolucionario. De las escisiones de la Organización Revolucionaria Marxista-Política Obrera —constituida en 1961 por disidentes trotskistas, marxistas independientes y jóvenes del Partido Socialista Brasileño— surgen el Comando de Liberación Nacional, la Vanguardia Popular Revolucionaria y, posteriormente, el Movimiento de Emancipación del Proletariado. A su vez, de Acción Popular surgirán el Partido Revolucionario de los Trabajadores y Acción Popular Marxista-Leninista. Además de éstas, en este periodo otras organizaciones de izquierda recurrirán a la lucha armada. A su vez, marxistas articulados en el Partido Obrero Revolucionario Trotskista eran contrarios a la lucha armada y defendieron un trabajo organizativo de base; de él surgen la Fracción Bolchevique Trotskista y el Grupo Comunista Primero de Mayo. Muchos otros grupos sociales también promoverán una resistencia no violenta a la dictadura; resistencia que crecerá a partir de los años setenta, sustentada en movimientos eclesiales, populares y sindicales.

Fray Betto, con base en relatos de los antiguos militantes de la ALN, escribe que de la estructura burocrática e inoperante del PCB, se pasó a "[...] un movimiento de forma indefinida, en el que predominaba el activismo militarista. Muchos ingresaban a la organización sin ninguna preparación política, movidos por la mística revolucionaria, creyendo que la lucha obedecería a un desarrollo lineal hasta la victoria final. La primacía de la acción se respaldaba en el principio de la autonomía táctica, que permitía a los grupos armados interpretar, a su modo, qué hacer sin que ningún comando o coordinación pudiera impedírselo. La práctica revolucionaria se restringía casi exclusivamente a las acciones armadas que, sin apoyo popular, se volvían cada vez más vulnerables a la ofensiva de la represión. No se hacía trabajo político de masas, tampoco se sabía exactamente cómo incorporar a los trabajadores a la lucha política. La guerrilla, prácticamente restringida a las ciudades, se colocaba como una alternativa al trabajo de base, a la organización popular, como si fuera capaz de, por sí sola, desatar el descontento latente en el pueblo, materializándolo en el efectivo apoyo popular a la lucha" (*ibid*., pp. 105-106). En la primera mitad de la década de los setenta, la estrategia de la lucha armada es derrotada totalmente por la represión.

LA POSTURA DE LOS INTELECTUALES EN 1965

La *intelligentsia* nacional se posicionó de forma diferenciada frente al régimen militar con su ideología de seguridad nacional y prácticas represivas, cercenamiento de la libertad de expresión, exilios, torturas y asesinatos, que se recrudecieron a partir de 1968. En un estudio de 1965 —valiéndose de las categorías de *Ideología y utopía*, de Karl Mannheim—, Vita (1967, pp. 19-34) presenta una esquematización de la filosofía en Brasil, dividiendo a los autores en seis campos, de la extrema derecha a la extrema izquierda. Esta clasificación operada por el autor, aunque cuestionable bajo muchos aspectos y con problemas de fondo conceptual no resueltos, posibilita, sin embargo, una visión genérica sobre su comprensión, como estudioso de las ideas en Brasil, de la reflexión filosófica en el periodo en sus varias vertientes y perspectivas. 1] En el campo ideológico de extrema derecha, Vita sitúa a Armando Câmara (1898-1975), defensor de un "'humanismo bélico' que procura sumar el magisterio universitario y la estrategia militar con miras a la manutención del *statu quo* social del país"; Gustavo Corção (1896-1978) que, definiéndose como tomista, no deja de "atacar, con vehemencia, a los tomistas y a los católicos que no comulgan en su posición reaccionaria, reproduciendo en la segunda mitad del siglo XX la misma 'cruzada' numinosa y antihumanística de Jackson de Figueiredo en los años veinte de este siglo"; la revista *Convivium*, dirigida en aquel entonces por el padre Domingos Crippa (1929-) —crítico del marxismo y de posiciones afines—, y el grupo a él vinculado en la defensa de los valores tradicionales, entre ellos están Heraldo Barbuy y Gilberto de Melo Kujawski; 2] En el campo de centro derecha, Vita enumera a "Hamilton Nogueira (1897-1981) y Tasso Silveira, biógrafos de Jackson de Figueiredo e influidos por el mismo; Vieira de Melo, adversario del desarrollo nacional, que retoma la posición de Jackson de Figueiredo al contraponer esteticismo y moralismo y, por supuesto, más adversario que crítico del marxismo; Gilberto Freire, famoso sociólogo transfigurador y expresionista [...] la más importante expresión del pensamiento conservador en Brasil, caracterizado por un atractivo estilo literario, aunque a veces estereotipado y formulista, siendo también —a pesar de haber sido el que introdujo en Brasil el método histórico-cultural— visceralmente antihistoricista", y Vicente Ferreira da Silva, que "[...] ofreció a la historia de las ideas en Brasil la contribución metafísica más relevante de la primera mitad del siglo XX [...]"; 3] En el campo de la derecha liberal, Vita sitúa a: Ivan Lins (1904-1975), "seguidor de una 'ortodoxia' mitigada del positivismo comteano"; Leonardo Van Acker (1896), "[...] de origen belga, neotomista eminente y estudioso de Bergson y Blondel; Paulo Bonavides (1923), especialista en ciencia política y teoría del Estado [...]; Djacir Menezes (1907), polígrafo ligado al positivismo jurídico y al positivismo lógico, estudioso de Hegel y crítico del marxismo; Gerd A. Bornheim (1929), buscador heideggeriano de los fundamentos de la filosofía y estudioso del romanticismo filosófico. No del todo integrada en esa línea, está la obra de Miguel Reale [...] filósofo del derecho [...] interesado en problemas de filosofía teorética y social, represen-

tando un peculiar 'historicismo ontognoseológico' […] a costa de un pluralismo abierto y fecundo"; Romano Galeffi (1915-1998), "especialista en estética y en cuya meditación confluyen el idealismo (Croce) y el espiritualismo cristiano (Stefanini)"; Euryalo Cannabrava, que "defiende […] aspectos de la filosofía analítica angloamericana, ocurriendo lo mismo […] aunque en una acepción más logística, con Leônidas Hegenberg y Newton C.A. da Costa; finalmente, Berto Condé, historiador de la filosofía desde el punto de vista del espiritismo […]"; 4] En el campo utópico de la extrema-izquierda, Vito sitúa a los pensadores vinculados o simpatizantes del Partido Comunista, que siguen el marxismo, en algunas ocasiones críticamente, en otras dogmáticamente: "Astrogildo Pereira, notable estudioso de la estética literaria; Leôncio Basbaum, historiador, filósofo de la historia y sociólogo; Caio Prado Júnior, historiador, economista y estudioso de lógica dialéctica; Álvaro de Faria, lógico dialéctico; Leandro Konder, acentuadamente marcado por la obra de Georgy Lukács y estudioso del problema de la enajenación, en el sentido de extrañamiento psicosocial"; 5] En el campo de la centroizquierda, Vita sitúa a: "Álvaro Vieira Pinto, reivindicador de categorías mentales peculiares de Brasil y mentor del ISEB […] Luís Pinto Ferreira (1918), jurista, que de la filosofía analítica pasó a una posición marxista 'heterodoxa'; João Cruz Costa […] historiador de las ideas en Brasil, con una aproximación histórico-económico-social; Gláucio Veiga (1923), vivificador de Hegel interpretado a la luz del marxismo; Jamil Almansur Haddad, esteta, Otávio Ianni, sociólogo, Celso Furtado, economista, seguidores de un 'marxismo' más o menos perplejo"; 6] En el campo de la izquierda-liberal, Vita incluye "[…] a todos los que, sin ser marxistas, propugnan por reformas sociales necesarias y el despedazamiento del *statu quo* vigente": "Alceu Amoroso Lima, líder católico […] A él se liga el jesuita Henrique Lima Vaz, tal vez el más serio estudioso del marxismo fuera del PC, además de algunos jóvenes dominicos. A esta corriente se vinculan Machado Neto (1930-1977), iusfilósofo, que concilia a Ortega y a Mannheim; Ubaldo Puppi (1923-2005), discípulo de Maritain; Renato Cirell Czerna, que del idealismo teuto-italiano llegó a una posición dramática; Cándido Mendes de Almeida (1928) y Hélio Jaguaribe, el primero espiritualista cristiano y el segundo culturalista orteguiano, que se definen 'nacionalistas desarrollistas' […] el padre Michel Schooyans (1930), de origen belga que, con extrema lucidez, propone las tareas y apuntala la vocación de la filosofía en Brasil; Ernani Fiori que, después de haber pasado por el integralismo fascistizante, se vinculó con la izquierda cristiana, ocurriendo lo mismo con Roland Corbisier; José Artur Gianotti, estudioso de Stuart Mill y Marx, que procura conciliar la lógica dialéctica y la logística a la manera de Neurath; Wilson Chagas, que sigue el neoiluminismo sartreano; José Guilherme Merquior (1941-1991), esteta literario, marcado por Georgy Lukács; José Honório Rodrigues (1913-1987), historiógrafo e historiólogo, crítico de la llamada 'mentalidad gradualista', característica de la resistencia opositora de las minorías oligárquicas enfeudadas en sus privilegios y que marca, a su modo de ver, el proceso histórico brasileño; J. Herculano, estudioso de la parapsicología y conciliador de Marx y Alan Kardec".

Al retomar este cuadro, que elaboró hace cuarenta años, más que corroborar o no las etiquetas de izquierda y derecha aplicadas por Vita al calor de las posiciones manifiestas en medio de la dictadura militar o problematizar la caracterización que hace de los autores, cabe destacar el abordaje que adopta. Frente a la pregunta que él mismo se hace, de si "sería legítimo el criterio expositivo de las tendencias de la filosofía en el Brasil de hoy en términos de pensamiento conservador y pensamiento revolucionario, en términos de espíritu ideológico y espíritu utópico, en términos de derecha e izquierda", él mismo contesta: "legítimo parece ser el criterio expositivo de un panorama filosófico que tiene por fundamento el hecho de que todo pensador es producto de su posición dentro de una época, resultado del conjunto particular de fuerzas sociales que alientan la condición de su pensamiento, importando poco su 'filiación doctrinaria'. Porque, en verdad, las ideas son siempre concebidas como nociones que el hombre forja para responder a las situaciones que se le presentan y para comprender la realidad que vive. Y porque una auténtica historia de las ideas debe ser tejida, pacientemente, con los hilos del contexto histórico y de la realidad social, jamás separando una determinada filosofía de las condiciones políticas, sociales o religiosas de su época […]" (Vita, L.W., 1967, pp. 24-25).

3. La dictadura duró veinte años. A la par del establecimiento de una legislación autoritaria y de su doctrina de seguridad nacional, de la represión y de la manipulación de la opinión pública, se tiene el llamado milagro económico —con altas tasas de crecimiento— que perdura hasta el comienzo de los años setenta, con la construcción de grandes obras, la integración nacional y el incremento de la deuda externa. Con la crisis del petróleo a nivel internacional, la creciente inflación y el pago de los intereses de la deuda externa, siempre mayores, el crecimiento económico entra en crisis, el deterioro salarial se profundiza y el costo de vida se eleva. Los movimientos sociales urbanos resurgen alrededor de los temas del costo de vida, el trasporte y la educación. El movimiento sindical se va reorganizando y se realizan las famosas huelgas en el ABC paulista. Poco a poco, el movimiento social se va politizando y surge el movimiento por la apertura. Los militares empiezan a preparar su salida. Se amnistían todos los "crímenes políticos" del periodo, de izquierda o de derecha. Se crean nuevos partidos al inicio de los ochenta y el movimiento por las elecciones directas. El último gobierno, electo de manera indirecta, lleva a Tancredo Neves a la presidencia; éste muere antes de asumir. José Sarney, vicepresidente, asume la presidencia, dando inicio a la Nueva República, con planes económicos orientados a contener la inflación, con una fuerte demanda populista. Se presentan, entonces, tres proyectos de desarrollo para Brasil: el neoliberalismo, la socialdemocracia y el socialismo democrático. El primero será victorioso con el gobierno de Fernando Collor y tendrá continuidad con los gobiernos de Fernando Henrique Cardoso; el segundo ganará espacios en los gobiernos de Luiz Inácio Lula da Silva, aunque el tercero fuese el horizonte hegemónico entre las fuerzas populares organizadas que apoyaron su elección.

A partir de la Nueva República, se tiene un ambiente cultural más favorable para el debate filosófico en el país, aunque los departamentos filosóficos de las universidades vivían todavía las secuelas de la era de la represión y la censura. La reflexión filosófica en el país va ensanchando sus espacios, esmerándose en calidad y abriéndose en un amplio abanico de vertientes. Podemos agrupar las elaboraciones de las últimas décadas alrededor de las siguientes: fenomenología, existencialismo, filosofía de la ciencia y epistemología, culturalismo, pensamiento católico, filosofía de la educación, temática de liberación (teoría de la dependencia, sociología de la liberación, educación libertadora, teología de la liberación, teatro del oprimido y filosofía de la liberación), corrientes dialécticas, filosofía política, economía solidaria, micropolíticas, arqueogenealogía y brasilidad.

FENOMENOLOGÍA

La filosofía de Edmund Husserl fue divulgada en Brasil durante los años cincuenta y sesenta por Evaldo Pauli (1924-) y Luís Washington Vita (1921-1968). Se pueden encontrar influencias con esa perspectiva en Miguel Reale, *Experiencia e cultura* (1977), en Antônio Luís Machado Neto (1930-1977), *Para uma eidética sociológica* (1977), y Leonardo Van Acker (1896-1986), *A filosofía contemporânea* (1981). Según Ricardo Vélez Rodríguez (1993, p. 56), "en el terreno de los estudios fenomenológicos, una contribución especial ha sido dada por Creusa Capalbo (1934-), para quien la meditación husserliana, lejos de constituir un sistema, es otro método que no puede ser reducido a una teoría intuitiva del conocimiento, sino que se desarrolla en el seno de una hermenéutica y de una dialéctica. Sobresalen todavía en el terreno de los estudios fenomenológicos, Aquilles Côrtes Guimarães, quien aplica la perspectiva husserliana a la historiografía de la filosofía brasileña […]", y Antônio Luís Machado Neto (1930-1977). En la perspectiva hermenéutica se encuentran igualmente, João Carlos Nogueira y José de Anchieta Correa. Inspirado por Merlau-Ponty o Max Scheller, Severino (1999, A.J., p. 106) sitúa a Salma Tannus Muchail (1940-), Newton Aquiles von Zuben (1942-), Telma A. Donzelli (1938-), José Ozanan de Castro (1936-), Miguel Schaeffer y Maria Fernanda Dichtchekenian. En la perspectiva de la fenomenología de Ricoeur, se encuentran: Antônio Muniz de Rezende (1930-) y Agusto João Crema Novaski (1939-).

EXISTENCIALISMO

Según Antônio Paim, la filosofía existencialista en Brasil tuvo dos momentos: el de la recepción y difusión del pensamiento de Jean-Paul

Sartre inmediatamente después de la segunda guerra —inicialmente divulgado por Roland Corbisier (1914-2005), *Filosofia política e liberdade* (1975) y Álvaro Vieira Pinto (1909), *Consciência e realidade nacional* (1960)— y el de la influencia de Martin Heidegger, a partir de los años sesenta. De acuerdo con Vélez Rodríguez, "a la luz del existencialismo sartreano se discutieron cuestiones sociales relativas al desarrollo, al colonialismo y otras, en el Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB)". Mientras que, en esa época, pensadores católicos, como Alceu Amoroso Lima, reaccionan críticamente frente al ateísmo del pensador francés. A su vez, la filosofía heideggeriana influyó a un mayor número de pensadores, entre ellos Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), Emmanuel Carneiro Leão, que se dedicó a la hermenéutica al regresar a Brasil en los sesenta, después de estudiar en la Universidad de Friburgo —tenía como maestro a Heidegger—; Ernildo Stein, que estudió en esa misma universidad y realizó su posgrado en 1965; Gerd Bornheim (1929-), quien se dedicó a la metafísica de la finitud; Eudoro de Souza (1911-1989), volcado hacia los primeros pensadores griegos; Wilson Chagas (1921-), Eduardo Portella (1932-), Benedito Nunes (1929-) y Adolpho Crippa (1929) —éste dará continuidad a investigaciones iniciadas por Vicente Ferreira da Silva, profundizando en el tema del mito como generador de la cultura. También forman parte de este grupo Maria do Carmo Tavares de Miranda y Gilberto de Melo Kujawski. En el ámbito de la reflexión ontológica, en la perspectiva abierta por Heidegger, Severino (Severino, A.J., 1999, pp. 108 ss.) sitúa aún a Dulce Mara Critelli (1951-), Thais Cury Beaini (1951-), Maria A. Viggiani Bicudo (1940-), Leda Maria Huhne (1934-), Joel Martins (1920-), Yolanda Cintrão Forghieri. Incluso, alrededor de cuestiones existenciales, se tiene a José Luiz de Souza Maranhão (1954-), tratando el sentido de la muerte en la cultura occidental; Odone José Quadros (1943-) tratando la estética, e Irapuan Teixeira (1948-) meditando sobre la esperanza.

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

En este campo se destaca la elaboración de Newton da Costa (1929-), que se ocupa en la etapa posterior de su pensamiento a un estudio más detenido de la teoría lógica del lenguaje, creando incluso una modalidad peculiar de lógica no clásica. De acuerdo con Constança Marcondes César (1988, p. 57), se articula alrededor de Newton da Costa un "grupo de discípulos" interesado en "lógica moderna", entre ellos Ayda Arruda, Laffayette de Moraes, Luís Paulo Alcântara y Elias Humberto. Las investigaciones llevadas a cabo en el campo de la lógica por Newton da Costa tuvieron repercusiones en Latinoamérica. Entre sus varios trabajos se encuentra *Introdução aos fundamentos da matemática* (1962). Frente a algunos problemas que el logicismo, el intuicionismo y el formalismo no logran solucionar en el campo de la filosofía de la matemática, Newton da Costa se vuelca hacia la semiótica. Para él, "[…] una interpretación conveniente de la matemática debe comenzar por reconocer la incapacidad de las concepciones sintácticas y semánticas para interpretar y legitimar la directriz real de la investigación matemática. Una concepción apropiada de la matemática sólo puede ser la concepción pragmática". Justificando su proposición, discurre sobre la teoría lógica del lenguaje y concluye que: "Matemática pura y semiótica pura no se diferencian: se identifican totalmente" (Vita, L.W., 1969b, p. 115). Vita destaca que para Newton da Costa "la filosofía de la matemática debe desarrollarse en los tres planos semióticos (sintáctico, semántico y pragmático) para que todos los planos relevantes para la fundamentación de la matemática puedan ser tratados […]" (*idem*). Entre los neopositivistas contemporáneos se encuentran: Jorge Barbosa, Leônidas Hegenberg (1925-), *Lógica simbólica* (1966), Milton Vargas (1914), *Verdade e ciência* (1981), João Paulo Monteiro, Leônidas Hegenberg y Oswaldo Porchat. Explorando la aproximación entre ciencia y humanismo, se encuentran Hilton Japiassu, Marli Bulcão, Elyana Barbosa y Milton Vargas. Más recientemente la filosofía analítica logra destacarse con el Centro de Lógica, Filosofía e Historia de las Ciencias, en Campinas. Entre otros investigadores destacan Newton da Afonso Carneiro da Costa y Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva (1933-), *Contra o historicismo em teoria da ciência* (1974). Reexaminando los fundamentos de la sociología, se destacan los trabajos de José Guilherme Merquior (1941-1991), *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (1969).

EPISTEMOLOGÍA

En ese campo el trabajo de Hilton Ferreira Japiassu (1934-) merece ser destacado. Entre sus libros se encuentran: *O mito da neutralidade científica* (1976), *A pedagogia da incerteza* (1983) y *A revolução científica moderna* (1986). De acuerdo con Severino (Severino, A.J., 1999, p. 92), "La crítica de Japiassu a las desvirtuaciones de la ciencia no significa, de ninguna manera, el desconocimiento de su fecundidad epistemológica. Al contrario, su crítica está en el sentido de liberar a las ciencias, en particular a las ciencias humanas, de compromisos positivistas con el fin de que puedan dar su gran contribución, o sea, la construcción de un proyecto antropológico […] En realidad, Japiassu persigue el rescate del hombre que, por decirlo así, terminó siendo expulsado del universo del saber". Como escribe Japiassu (Japiassu, H., 1976, p. 198), "la idea misma de una ciencia del hombre se diluye en especializaciones siempre crecientes. El hombre continúa, en esas disciplinas, un presupuesto […] Por otro lado, ninguna ciencia se interroga sobre el hombre mismo o sobre el estatuto epistemológico de los conocimientos que de él se pueden tener cuando se analiza uno de sus aspectos. Para que se pueda conocer al hombre en aquello que es, y no como un ser de naturaleza, es preciso que se sustituyan las relaciones causales, utilizadas por las ciencias, por la investigación del sentido. Porque lo que está en juego es la totalidad del sentido del hombre". En esta perspectiva de un abordaje crítico a la concepción positivista de la ciencia, Severino (Severino, A.J., 1999, p. 85) incluye a Constança Terezinha Marcondes César, Marly Bulcão Lassance Brito, Elyana Barbosa, Carlos Alberto Gomes dos Santos, Wilson John Pessoa Mendonça, Luís Carlos Menezes, João Zanetic, Demétrio Delizoicov, Marta Pernambuco, José Andrés Peres Angotti, Maria Cristina Dal Pian y Luiz Carlos Bombassaro.

EL CULTURALISMO

Es una corriente filosófica identificada con el neokantismo y con una actitud crítica peculiar a la Escuela de Recife. En él se destacan la reflexión sobre la cultura, la metafísica, la filosofía del derecho y el estudio del pensamiento brasileño. Luís Washington Vita afirma, en 1968, que "esa tendencia se denomina culturalismo porque el tema central de reflexión es la cultura en el sentido de proceso autónomo de creación específicamente humano, y en el que los valores humanos adquieren significación. Se trata de una indagación a propósito de la 'crisis de la cultura' que, por un lado, es primariamente una crisis de los valores que hasta hoy se creían reconocidos y, por el otro, un cuestionamiento filosófico que consiste, en gran medida, en la búsqueda de los valores últimos y absolutos, o sea, en general, de dudar de esos valores. De ahí el empeño de los culturalistas en sobrepasar los límites de la 'filosofía pura', trayendo hacia su contexto problemas concretos de los más diversos campos de la cultura: derecho, arte, informática, historia, etc." (Vita, L.W., 1969, p. 29). De acuerdo con Paim, el culturalismo enfatiza el significado de los problemas, no pretendiendo restaurar ningún sistema filosófico, sino explicitando los vínculos con la meditación precedente en el pasado filosófico brasileño. Aunque le atribuye un lugar destacado a la ciencia, no acepta que ésta, con sus métodos y procedimientos, pueda abarcar la totalidad de lo real. Tampoco está de acuerdo con una filosofía de la ciencia que busque la realización de síntesis en los moldes positivistas o marxistas. Además, el culturalismo se diferencia de las filosofías de inspiración religiosa y de las tendencias neopositivistas. Plantea como punto central de sus preocupaciones: "[…] el hombre y la creación humana, que considera el aspecto privilegiado de la creación filosófica" (Paim, A., 1979, p. 16). Para Paim, la ontología culturalista es expresada por la ontognoseología de Miguel Reale, es decir, el desarrollo de una perspectiva kantiana que remonta a las investigaciones de Tobias Barreto sobre el mundo de la cultura. En esta corriente, se incluye, entre otros a Miguel Reale, Djacir Menezes (1907-1996), Tércio Sampaio Ferraz Junior, Paulo Dourado de Gusmão, Luiz Luisi (1927-), Nelson Nogueira Saldanha, Irineu Strenger, Luís Washington Vita, Paulo Mercadante (1923-), Antônio Paim, Antônio Machado Paupério, Antônio Luís Machado Neto, José Pedro Galvão de Souza, Lourival Vilanova, Gláucio Veiga. De acuerdo con Vélez Rodríguez, cercanos a esta corriente se encuentran Vamireh Chacon (1934-), Renato Cirell Czerna (1922-), Silvio de Macedo (1920-), Roque Spencer Maciel de Barros (1927-), Eva-

risto de Moraes Filho (1914-), Alcântara Nogueira (1918-), Jessy Santos (1901-), Tércio Sampaio Ferraz (1941-) y João de Scantimburgo (1915-).

EL PENSAMIENTO CATÓLICO

Entre los pensadores de inspiración neotomista en ese último periodo, se tiene a: Leonardo Van Acker, Urbano Zilles (1937-), Tarcísio Meireles Padilha (1928-), Geraldo Pinheiro Machado (1918), Ubiratan Borges de Macedo (1937-), Gilberto de Mello Kujawski (1925-), Fernando de Arruda Campos (1930-), Alexandre Correa, Carlos Lopes de Matos (1910), Gofredo Silva Teles, Iulo Brandão, José Geraldo Vidigal de Carvalho, Don Beda Cruse (1905) y Stanislavs Ladusans (1912-1993). Inspirados en corrientes teilardianas, personalistas y existencialistas se tiene a: José Luiz Arcanjo, Tarcisio Padilha, Manoel Joaquim de Carvalho y João de Scantimburgo.

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

En ese campo se destacan varios autores con diferentes abordajes. Cabe mencionar a Antônio Joaquim Severino, particularmente por sus estudios sobre las diversas vertientes de la filosofía de la educación en Brasil y sobre metodología. Entre sus obras se encuentran *Metodologia científica* (1975) y *Filosofia contemporânea no Brasil* (1999). Se destacan también los trabajos de Dermeval Saviani (*Educação: do senso comum à consciência filosófica*, 1980) y de Maria Lúcia de Arruda Aranha (*Filosofia da educação*, 1898).

TEORÍA DE LA DEPENDENCIA Y SOCIOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El análisis crítico de la teoría del desarrollo y del intento de su realización histórica, contribuyeron al surgimiento de la teoría de la dependencia. Theotonio dos Santos afirmaba que la industrialización "[…] no eliminó gran parte de los obstáculos atribuidos a la sociedad tradicional, sino que generó nuevos problemas y tensiones agudas que reflejan una crisis general de Latinoamérica. Esta crisis del modelo (y del proyecto de desarrollo implícito en él) llevó a la ciencia social a una crisis. La noción misma de desarrollo y subdesarrollo entró en crisis. De ésta surge el concepto de dependencia como factor explicativo de la situación. Se intenta explicar por qué no nos desarrollamos dentro del mismo camino en el que se desarrollaron otros países. Nuestro desarrollo está condicionado por algunas relaciones internacionales definibles como dependencia" (Dos Santos, T., 1976, pp. 120-121). Por lo tanto, la dependencia se caracteriza por una situación en la que la economía de ciertos países queda condicionada por la expansión y el desarrollo de otra economía, en la que los países dominantes, centrales, se expanden y autoimpulsan, mientras que los dependientes, periféricos, sólo lo hacen como reflejo de la expansión de los dominantes, quedando así los dependientes atrasados con relación a los desarrollados, que "disponen del dominio tecnológico, comercial, financiero, sociopolítico […] que les permite imponer condiciones de explotación y extracción de excedentes producidos internamente" en los países más atrasados (*ibid.*, p. 125). En la perspectiva de enfrentamiento de esa situación habría, por lo menos, dos corrientes. En una de ellas, en la que se inscribe Theotonio dos Santos, se afirma que la única vía para el desarrollo autónomo en los países latinoamericanos es romper las relaciones que los mantiene subdesarrollados en la totalidad del sistema. La otra vertiente, en la que se inscribe Fernando Henrique Cardoso, que se ocupa del análisis de clases de la sociedad latinoamericana y del papel del estado en la situación de dependencia, plantea la posibilidad de que exista un proceso simultáneo de dependencia de la periferia a los centros dominantes y de su desarrollo capitalista, avanzándose hacia una situación de interdependencia, en el horizonte de la internacionalización de los mercados internos. En las dos perspectivas, la teoría de la dependencia ensanchó los horizontes para comprender los procesos de dominación económica, al mismo tiempo que, con sus inquietudes teóricas, alimentó reflexiones sobre la superación de esa misma realidad. Pedro Negre Rigol analiza, en 1975, que con el fracaso del proyecto desarrollista "la palabra desarrollo fue sustituida por la palabra liberación, y el binomio subdesarrollo-desarrollo por el binomio dependencia-liberación" (Rigol, P.N., 1977, p. 99). Sin embargo, conviene considerar

que la relación entre subdesarrollo y desarrollo era vista como lineal y progresiva, mientras que, una vez que la situación de dependencia se consideraba dialécticamente, se podía afirmar que solamente una ruptura, contradictoria a esa situación, podría configurarse como liberación. Por eso, no se trataba sólo de ciertas alteraciones en el lenguaje, sino de una nueva concepción de cambio: "si tomamos en cuenta que el cambio social es toda la sociología desde el punto de vista dinámico e histórico, entonces la palabra 'liberación' corresponde a una verdadera sociología actual (la *sociología de la liberación*)" (*ibid*., p. 99).

EDUCACIÓN LIBERADORA

Paulo Freire, desde mediados de la década de los sesenta hasta la mitad de la década de los setenta, defiende la "educación en una perspectiva liberadora", como método de acción transformadora. Más que una pedagogía, Freire desarrolla elementos de una filosofía de la educación. Considerando la praxis como la relación dinámica entre práctica y teoría, acción y reflexión, mundo y conciencia, en donde los dos polos se hacen y se rehacen continuamente por su relación dialéctica, Freire aclara que dicha unidad entre teoría y práctica existe tanto en una educación orientada a la "liberación" como en una orientada a la "domesticación". La educación liberadora es el "procedimiento por el cual el educador invita a los educandos a conocer, a desvelar la realidad de modo crítico" (Freire, P., 1970, p. 89), por lo tanto, el educador no puede imponer el conocimiento a los educandos: "la educación para la liberación es un acto de conocimiento y un método de acción transformadora que los seres humanos deben ejercer sobre su realidad" (*ibid*., p. 90). Como características propias de esa educación, se inscriben: la problematización y la dialogicidad. Para Freire, tal pedagogía es "utópica y esperanzadora porque, pretendiendo estar al servicio de la liberación de las clases oprimidas, se hace y se rehace en la práctica social, en lo concreto, e implica la dialiectización de la denuncia y del anuncio, que tiene en la praxis revolucionaria permanente, su momento más álgido" (*ibid*., p. 59). Denuncia y anuncio son compromisos históricos que requieren del conocimiento científico de la sociedad de clases y de una teoría de la acción transformadora de dicha sociedad. Tal pedagogía utópica necesita de esos conocimientos "al nivel de la alfabetización o postalfabetización, en tanto que acción cultural para la liberación" (*ibid*., p. 60). De ahí el énfasis en la problematización de la realidad concreta de los alfabetizandos, desde donde las nuevas informaciones se van apropiando. "Solamente cuando las clases y los grupos dominados, el tercer mundo del tercer mundo, transforman revolucionariamente sus estructuras, es que se hace posible realmente que la sociedad dependiente diga su palabra. Es a través de esa transformación radical que se puede superar la cultura del silencio" (*ibid*., p. 71) (véase la notación Paulo Freire).

TEATRO DEL OPRIMIDO

Freire y Augusto Boal (1931-) eran amigos desde los años sesenta. En la misma época en que Freire desarrollaba sus innovadoras prácticas educativas, Boal también desarrollaba sus innovaciones teatrales. La publicación del *Teatro do Oprimido*, escrito por Boal, es posterior a la *Pedagogía do oprimido*, elaborada por Freire. En los Círculos Populares de Cultura (CPC), esparcidos por Brasil a principios de los años sesenta, floreció una práctica de teatro popular, con diversas formas y concepciones. Había conexiones entre participantes de esos grupos con el movimiento estudiantil, organizaciones políticas de izquierda, el Partido Comunista y Acción Popular, entre otros. Según Boal, "[…] lo que había de óptimo, de maravilloso en el CPC, era que lanzaba la idea de que todo el mundo podía enseñar a todo el mundo y todo el mundo podía aprender de todo el mundo" (Boal, A., 2001, p. 31). Mientras tanto, el teatro practicado en los CPC era proselitista, mensajero, propagandista, y trataba de transmitir una palabra buena, de antemano definida en alguna instancia como buena, independientemente de la intervención que sobre de ella pudiera hacer el que la recibiera. Es en la reelaboración de esas prácticas artísticas, buscando romper sus limitaciones —en viva transacción con la realidad circunstancial y en diálogo con otras tradiciones teatrales—, que surge el *Teatro del Oprimido*, comprendido por Boal como un método. Según él, el teatro del oprimido "[…] no es mensajero. No llega y dice: 'Mira, yo entiendo la realidad.

La realidad es ésa y la solución es aquélla'. Más bien, dice: 'Tenemos un lenguaje, tenemos un método. Ahora, quienes van a hablar con ese lenguaje son ustedes, quienes van a proponer los temas son ustedes'. Quiero decir, nosotros nunca llevamos el mensaje. Nosotros llevamos un lenguaje, y precisamente por eso escogemos a quien dar ese lenguaje. Nosotros no damos ese lenguaje indistintamente" (*ibid*., p. 31). El teatro del oprimido utiliza los diversos recursos teatrales en una perspectiva liberadora. Si en el teatro convencional se puede trabajar la identidad de un personaje, rescatar sentimientos y energías personales para concretar un papel, para que alguien lo pueda ejecutar como actor de una pieza a ser escenificada en un escenario, en el teatro del oprimido cada persona puede trabajar su propia identidad como personaje de su propia historia, siendo el actor principal de su propia vida, escribir su propio papel, reelaborar sus sentimientos, impostar su voz en las circunstancias adversas, mantener la postura que decida tener en los diferentes momentos de su vida. En el teatro del oprimido las personas pueden reflexionar y reelaborar sus comprensiones, sus sentimientos, intensidades y reacciones sobre las cuestiones de su cotidianidad, descubriendo cómo interferir en ellas con miras a conquistar mayor libertad y autonomía, enfrentando también al opresor que existe dentro de nosotros. Se trata de promover una liberación integral que considera la singularidad de cada ser humano en todas cada una de sus dimensiones. El *Teatro del Oprimido*, como otras elaboraciones que tratan de la opresión y la liberación, contribuye de manera específica al perfeccionamiento no sólo de la praxis de liberación de los movimientos sociales, sino a la transformación cotidiana de la vida de cada persona que actúa a favor de su propia liberación. Se trata de una liberación individual y colectiva a la vez, pues "el momento en que te liberas, es con otro. No te puedes liberar en el vacío. Nos liberamos en una relación con los otros" (*ibid*., 2001, p. 33).

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Dependiendo del concepto de filosofía de la liberación, podría remontarse su trayectoria en Brasil a las luchas de resistencia y liberación desde el periodo colonial, rescatándose de esas praxis valiosos filosofemas, peculiares de las culturas indígenas, negras y europeas, que orientan tales acciones en sus varias dimensiones, particularmente éticas y políticas. Además, la filosofía de la liberación, como corriente filosófica específica, elaborando categorías, métodos y lenguajes orientados a la reflexión crítica y retroalimentación de las praxis de liberación, emerge en el final de los sesenta e inicio de los setenta, con diferentes abordajes paradigmáticos. Bajo esa perspectiva, se puede dividir la trayectoria de la filosofía de la liberación en cuatro fases, tomando en consideración los eventos, artículos, libros y tesis relacionados con el tema, producidos en Brasil o con participación de brasileños en el siglo XX. 1] Del final de la década de los sesenta a 1976 algunos pensadores, como Hugo Assmann (*Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana*, 1973), participan en la emergencia de esa filosofía; 2] Entre 1977 y 1982 no se publicó casi nada bajo el título de filosofía de la liberación en Brasil, a excepción de algunas reseñas, críticas y comentarios de trabajos de los cuales el público no tenía acceso. Entre las críticas y divulgación conceptuales, se encuentran algunos trabajos de Alípio Dias Casali, Enrique Dussel: *Por uma filosofia da libertação* (1977); Octaviano Pereira, *Filosofia da libertação. Crítica do discurso* (1980); Hugo Assmann, *Filosofia da libertação* (mimeo) (1982). Por otro lado, Antônio Paim, *Quem tem medo da filosofia brasileira?* (1982) y algunos de sus colaboradores, por ejemplo, terminan dificultando la recepción de esa filosofía en Brasil, y la distorsionan en artículos y comentarios publicados en revistas filosóficas y en la gran prensa. De acuerdo con Paim (1982, pp. 6-7), como consecuencia del trabajo realizado en el campo de historia de las ideas filosóficas en Brasil, "[…] la 'filosofía' de la liberación, que incluso llegó a editar revistas en Argentina y en otros países, aquí en Brasil no tuvo cómo sacar la cabeza"; 3] Entre 1983 y 1897 se tiene: la divulgación de una parte importante de los trabajos de Enrique Dussel (1934-), obra en lengua portuguesa en Brasil: *Filosofia da libertação* (1995), *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação* (1979), *Ética da libertação* (2000), con la traducción de libros y la impresión de varios de sus artículos en la revista *Reflexão*, de la Pontificia Universidad Católica (PUC) de Campinas; la publicación de *América Latina. O não*

ser (1986) de Roque Zimmerman; se multiplican las actividades académicas como semanas de la filosofía, jornadas y seminarios sobre el tema; aparecen tesis de posgrado sobre el asunto u obras asumiendo categorías elaboradas en el seno de esa filosofía. Todavía, como la mayoría de las publicaciones se refería a Dussel, se asoció la filosofía de la liberación con ese autor. Hasta 1990, en Brasil no se había publicado casi nada sobre los demás autores y corrientes de filosofía de la liberación. Esto hizo que las críticas al pensamiento dusseliano fueran tomadas como críticas a la filosofía de la liberación como tal; 4] La cuarta fase se inicia con el Tercer Encuentro Nacional de Filosofía, en Gramado, en 1988, en el que un conjunto de participantes suscribe una especie de manifiesto conocido como la Carta de Gramado. Entendiendo a la filosofía como una "actividad intelectual que busca pensar al hombre y su realidad concreta", considerando que los grandes filósofos siempre estuvieron involucrados con preocupaciones antropológicas, sociales y políticas vinculadas a su contexto histórico, aclaran que "la filosofía de la liberación, en el contexto de la filosofía latinoamericana, constituye una corriente de pensamiento filosófico que busca la reflexión crítica sobre la opresión del hombre, a partir de una perspectiva latinoamericana". Así, para esa corriente filosófica se vuelven "cuestiones fundamentales para la reflexión y la acción: a] La situación de explotación y dependencia del tercer mundo; b] La democracia; c] La educación; d] La justicia social; e] Las situaciones de discriminación étnica, racial y sexual; f] La ecología". En la Carta, ese conjunto de maestros y estudiantes asume la tarea de "promover el desarrollo de la filosofía de la liberación a nivel nacional, abarcando la docencia, la investigación y foros de debates, articulados con movimientos sociales comprometidos con la causa de los oprimidos" (AA.VV., 1989, pp. 6-8). En los años siguientes se fundan los centros filosóficos, orientados a la investigación y difusión de la filosofía de la liberación y filosofía latinoamericana, entre los cuales: el Centro de Estudios e Investigaciones en Filosofía Latinoamericana (CEFIL), en Mato Grosso do Sul; el Instituto de Filosofía de la Liberación (Ifil), en Paraná (1995); el Núcleo de Estudios y Proyectos Afro-Latinoamericanos en Río de Janeiro (NEPALA); el Núcleo de Estudios y Actividades de Filosofía Latinoamericana en Paraíba (NEAFLA); el Núcleo de Estudios y Actividades de Filosofía Latinoamericana (Nefilam), en São Paulo (2001). Se llevan a cabo eventos filosóficos de alto nivel, como los que organizó el profesor Antonio Sidekum y su equipo en Río Grande do Sul, y publicaciones como las ediciones del Diálogo Filosófico Norte-Sur y del Diálogo Intercultural, con la participación de investigadores de varios continentes. Sin embargo, persiste, en muchos departamentos de filosofía en las universidades brasileñas, cierta cautela respecto a esta corriente filosófica, todavía marcada por los prejuicios difundidos en la primera etapa de recepción de ese pensamiento. Entre los seguidores cultivadores de esa teoría se inscriben: José Sotero Caio, Sírio Lopez Velasco, *Exigência de justiça* y *Filosofia da linguagem ordinária* (1991), *Ética da libertação* (1996); Helmut Thielen, *Além da modernidade* (1998); José Luiz Ames, *Liberdade e libertação na ética de Dussel* (1987); Jesus Eurico Miranda Regina, *Filosofia latino-americana* (2000); Antônio Sidekum, *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares* (org.) (1994); Euclides André Mance, *Redes de colaboração solidária: Aspectos econômico-filosóficos. Complexidade e Libertação* (2002); Márcio Costa, *Educação e libertação na América Latina* (1992); Antônio Rufino Vieira, *Possibilidade e sentido da filosofia da libertação* (1991); Pedro Gambin, Domênico Costella, *Filosofia e teologia da libertação* (1998); Antônio Carlos Wolkmer, *Para uma ética da alteridade na perspectiva latinoamericana* (1994); Celso L. Ludwig, *A alternatividade jurídica na perspectiva da libertação: uma leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel* (1993); Dario Caberlon, *Elementos para uma antropologia filosófica no pensamento de Rodolfo Kusch* (1989); Vanderlei Luiz Trindade, *O Debate entre Salazar Bondy e Leopoldo Zea* (1998); Ricardo Tim de Souza, *A questão do outro na filosofia da libertação. Filosofia primeira e crítica da totalidade* (1995); Giselle Moura Schnorr, *Filosofia no ensino médio: reflexões a partir de uma experiência filosófica libertadora* (2006); Alécio Donizete da Silva, Eduardo David de Oliveira, *Ética e movimentos sociais populares: Práxis, subjetividade e libertação* (2006); Juarez Gomes Sofiste, *Filosofia latino-americana: Filosofia da libertação ou libertação da filosofia?* (2005); José André da Costa, Paulo Cesar Carbonari, *Sentido filosófico dos direitos humanos* (org.) (2006).

CORRIENTES DIALÉCTICAS

En la perspectiva dialéctica, la filosofía política ocupa un lugar central, como una teoría de la praxis, considerando el espacio social y el tiempo histórico. Particularmente en el horizonte marxista, "la reflexión teórica solamente cobra sentido si es ejercida como una práctica de pensar con miras a proyectar, orientar y subsidiar la práctica transformadora de la sociedad como un todo, proporcionando a los hombres referencias para la construcción histórica de sus relaciones sociales" (Severino, A.J., 1999, p. 241). Entre los pensadores dialécticos de inspiración marxista en el siglo XX brasileño se encuentran Caio da Silva Prado Júnior (1907-1990), Leônidas de Rezende (1899-1950), Hermes Lima (1902-1978), Edgardo de Castro Rebelo (1884-1970), João Cruz Costa (1904-1978), Alvaro Vieira Pinto (1909), Roland Corbisier (1914), Luiz Pinto Ferreira (1918), Gláucio Veiga (1923), Leôncio Basbaum, Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho y José Artur Giannotti (1930). En el campo de la dialética negativa y de la crítica de la razón instrumental, Severino (Severino, A.J., 1999, p. 180) incluye, en el tratamiento de la contracultura, trabajos de Luis Carlos Maciel; en el tratamiento de la cuestión cultural en la sociedad de masas, trabajos de: Vamireh Chacon, Flavio Kothe, Luis Costa Lima, Otto Maria Carpeaux, Carlos Nelson Coutinho, Gabriel Cohn, Renato Ortiz y Olgária Matos; en la perspectiva habermasiana, se tienen los trabajos de Sérgio Paulo Rouanet, Bárbara Freitag, Marina Vila Real, Suzette Motta Augusto, Flávio Benno Siebeneichler, Cecília Maria Pires y José Sotero Caio.

FILOSOFÍA POLÍTICA

En el campo de la Filosofía Política, en particular, cabe mencionar la trayectoria de Marilena de Souza Chauí, con sus estudios de titulación académica sobre la crítica al humanismo en Merleau-Ponty y la cuestión de la libertad en Spinoza. Sus reflexiones filosóficas y publicaciones contribuyeron para una comprensión crítica de importantes problemas de la contemporaneidad brasileña. Entre sus libros se encuentran *Cultura e democracia*, *O que é ideologia, conformismo e resistência. Aspecto da cultura popular no Brasil*. Cabe mencionar también a José Arthur Giannotti, con sus estudios *Origens da dialética do trabalho e exercícios de filosofia*; Gerard Lebrun, con estudios sobre el poder; Teixeira Coelho, Caio Túlio Costa, Denis Rosenfield, Afrânio Catani, entre muchos otros. Y, particularmente, a Herbert José de Souza (1935-1997) (*Construir a Utopia. Proposta de democracia*, 1987), conocido como Betinho por sus reflexiones sobre la articulación entre economía, ética y política y sobre la acción de la ciudadanía.

ECONOMÍA SOLIDARIA

En los años noventa toma cuerpo en Brasil un creciente movimiento de economía solidaria, centrado en la autogestión de iniciativas económicas por los trabajadores que se integran en foros y redes locales y nacionales, apuntando hacia una concepción de desarrollo sustentable, realimentada por una rica producción teórica sobre el tema a partir de la práctica efectiva de los actores de ese movimiento, profundizándose en las cuestiones relacionadas con la ética en la economía y la construcción de sociedades poscapitalistas. Cabe mencionar en este campo los trabajos de Paul Singer, *Uma introdução à economia solidária* (2002); Marcos Arruda, *Humanizar o infra-humano* (2003); Euclides André Mance, *A revolução das redes* (1999), y Luís Inácio Gaiger, *Formas de combate e de resistência à pobreza* (1996).

MICROPOLÍTICA Y SUBJETIVIDAD

Se podría agrupar, igualmente, un conjunto de elaboraciones alrededor de las micropolíticas y de la subjetivación. Se tienen aquí trabajos de varios autores, presentados en tres cursos libres de filosofía promovidos por el Núcleo de Estudios y Pesquisas de la Funarte en 1986 sobre Los sentidos de la pasión, La mirada y El deseo. Se puede aquí, igualmente, encontrar trabajos de Suely Rolnik, *Micropolítica: Cartografias do Desejo* (1986), con diálogos de Félix Guattari en Brasil; de Roberto Correia Freire y Fausto Reynaldo Alves de Brito, *Utopia e paixão: A política do cotidiano* (1986). En la búsqueda por explicar la epistemología en el psicoanálisis, actúa Renato Mezan; mientras que José Carlos de Paula Car-

valho realiza estudios de una antropología de lo imaginario. Antônio Joaquim Severino agrupa, bajo la expresión la arqueogenealogía y la tematización de lo cotidiano, un conjunto de elaboraciones con ese costado, cuya "preocupación gira en torno de los caminos y posibilidades del actuar del sujeto que busca ampliar su territorio de autonomía frente a los múltiples determinismos que lo rodean. […] Estado, Iglesias, escuela, clubes, partidos, sindicatos, todos los aparatos que sobreviven gracias al comprometimiento de la economía del deseo […] La filosofía arqueogenealógica se opone a la complicidad saber/poder, articulando el pensamiento creativo y contestatario con una práctica liberadora, inventando tareas no definidas previamente. Las relaciones entre los hombres solamente pueden legitimarse mientras sirvan a la expansión de los afectos y a la dilución de los poderes […] Cotidiano, amor, deseo, relación personal, intimidad, singularidad: la revalorización de lo singular concreto contra la dominación de lo universal abstracto, normativo, legislador: he aquí las referencias de la reflexión arqueogenealógica […]" (Severino, A.J., 1999, p. 237).

PENSAR LITERARIO

Articulada a la arqueogenealogía en el pensar brasileño, estaría —según Severino— la filosofía como pensar literario, que tendría, entre sus representantes a Renato Janine Ribeiro (1949-). En este horizonte —dice— "la filosofía quiere desarrollar un pensamiento deseante, quiere reunirse con la literatura, volverse una filosofía moralista, es decir, que retoma y estudia, con una mirada escéptica y crítica, los usos, las costumbres de los hombres […] Janine entiende que también la filosofía ha de tener una erótica, o sea, el pensamiento debe hacerse estético, recuperando autores y temas perdidos, ampliando la práctica a la que se vincula al incluir la vida cotidiana, el amor, la relación en la escuela, en la familia, en cuanto objeto de conocimiento. De esta forma, la filosofía también nos estará alertando contra las formas represivas, tal como nos lo enseñó la obra de Foucault" (Severino, 1999, pp. 206-207).

Todavía en el horizonte arqueogenealógico, Severino añade a Ruben Alves (1933-), para quien el real problema filosófico es "juzgar si la vida es digna de ser vivida o no" (Alves, R., pp. 10-20; Severino, A.J., 1999, p. 909). De acuerdo con Severino, "Ruben Alves llama a su filosofía humanismo político: afirmación radical de la corporeidad contra los espiritualismos desencarnados y contra todos sus fundamentos filosóficos: el iluminismo, el positivismo, el cientificismo, el tecnologismo, el racionalismo […] Su humanismo político rechaza cualquier tipo de sistema que requiera adaptación y domesticación a estructuras establecidas […] Debido a todo eso, la ética alvesiana no se funda en valores absolutos preestablecidos. En realidad, la existencia se teje en medio a lo relativo y el hombre debe estar vigilante contra cualquier absoluto. Por ello, su lenguaje debe ser, al mismo tiempo, iconoclasta, subversivo y humorístico, debido a que debe emerger en el sujeto político pero expresando siempre una pasión y una visión de liberación humana" (*ibid.*, p. 210).

BRASILIDAD

La reflexión sobre la brasilidad fue retomada de manera muy creativa por Roberto Gomes (1944-) en su libro *Crítica da razão tupiniquim* (1977). De acuerdo con Gomes, "sólo a partir de una reflexión crítica respecto a nuestro modo de existir, de nuestro lenguaje, de nuestras falsificaciones existenciales e históricas es que podremos llegar a los límites de una Filosofía nuestra. Para ello, hay que cuestionar nuestro particular modo de estar y de ser, los valores que constituyen nuestro horizonte intelectual. Y trazar las peripecias del trayecto histórico que nos llevó a ser lo que somos. En suma: descubrir nuestra enajenación específica" (Gomes, 1977, p. 61). En este trayecto recorrido, Gomes criticará la seriedad que lleva a la estéril y completa ritualización "cuando ya no importa lo dicho, sino la manera de decir dentro de patrones previamente consagrados" (*ibid.*, p. 13). "En el hombre serio triunfa la Razón Ornamental […] Este triunfo de lo externo no sólo significa la sumisión a lo vigente. Significa más. Es decir, determina que el discurso, en traje y corbata, huya de la realidad brasileña" (*ibid.*, p. 14). En vez de ser serio, lo que sirve a una máscara social, cabe tomar en serio aquello por lo que nos interesamos, "aun cuando eso exige 'salir de la línea'. Sólo aquí podremos encontrar el germen re-

volucionario indispensable para la creatividad […] Así pues, es urgente que asumamos en serio el humor como forma de conocimiento" (*ibid*., pp. 11-15). El autor recalca que "[…] una filosofía brasileña sólo tendrá condiciones de originalidad y existencia cuando se descubra en Brasil. Estar en Brasil para poder ser brasileña. Y eso no ha sucedido. Desde siempre nuestro pensar ha sido ajeno, hecho en el extranjero […] Urge, pues, con relación a los temas e instrumentos "ajenamente" providenciados, que yo vea si me importan. Sólo entonces tendré condiciones de aproximarme a ellos en serio, haciéndolos efectivamente míos. Condición para que mi conocimiento sea un estar viendo a partir de mi posición —y no de un abstracto mirar fuera del tiempo y del espacio" (*ibid*., p. 23). En ese horizonte, la actitud crítica se expresa como conciencia negadora: "más allá de la importancia de la filosofía dada por el hombre serio —erudición, brillo, estatus, justificación ideológica de lo vigente— descubrimos la importancia de la filosofía cuando es tomada en serio —la emergencia de la conciencia negadora […] He aquí por qué, no asumiendo una posición propia, un pensar brasileño se vuelve imposible —imposibilitando de crear por no aceptar destruir el pasado que nos impusieron—, rechazando asumir su condición básica: que sea nuestro, negador de lo ajeno" (*ibid*., pp. 28-31). Tras criticar los mitos brasileños de la imparcialidad y de la concordia asociados a la presencia del eclecticismo en nuestra cultura, destaca que la ausencia de una filosofía brasileña debe ser comprendida considerándose la situación de dependencia de Brasil con relación a los países europeos. Así, considerando la trayectoria de la filosofía en Brasil, argumenta que "la filosofía aceptó servir de apoyo a lo ideológico establecido. Lo que hizo que entre nosotros, la razón dependiente y la ornamental se hayan transformado en Razón Afirmativa de lo vigente" (*ibid*., p. 64). Ejemplo de razón afirmativa, legitimando ideas y modelos importados, fue el positivismo "aceptado en función de los intereses vigentes y de la reproducción de la hegemonía de las clases dominantes" (*ibid*., p. 83). Mucho más allá de ese ejemplo, "siendo una prolongación de la cultura occidental, la filosofía entre-nosotros, ausente de criticidad, terminó optando por la simple afirmación de ese prolongamiento. Y el intelectual brasileño […] asumió, en su fascinación por el pasado europeo, el papel de ser dependiente" (*ibid*., p. 88). Concluyendo el recorrido, Gomes considera que la semana de arte moderna de 1922 fue "un primer intento de real independencia cultural frente al pasado europeo y a los modelos extranjeros (*ibid*., p. 96). Y en contra de cualquier tipo de aislamiento, destaca que "el contacto continuado con el universo eurooccidental es condición de nuestra madurez. Pero bajo una condición: el ejercicio de una impiedosa antropofagia. Urge devorar la 'extranja' […] Devorar sin culpa o sentimiento de inferioridad" (*ibid*., p. 105). (Sobre el concepto de antropofagia véase la entrada de Oswald de Andrade).

BIBLIOGRAFÍA: Aranha, G., 1968; Ávila, F.B. de, 1963; Boal, A., 2001; Boff, L., 1986; Cesar, C.M., 1988; Chauí, M., 1986; Corbisier, R., 1958; Costa, J.C., 1956; Dos Santos, T., 1976; Freire, P., 1970; Gomes, R., 1990; Japiassu, H., 1976; Konder, L., 1988; Marins, J., 1985; Moraes, E.J. de, 1978; Paim, A., 1979, 1984; Prado Jr., B., 1986; Rigol, P.N., 1977; Rodríguez, R.V., 1993; Sciacca, M.F., 1962; Severino, A.J., 1999; Silva, A.O. da, 1985; Silva Gotay, 1985; Toledo, C.N. de, 1977, 1986; VV.AA., 1989; Vita, L.W., 1967, 1968, 1969, 1969b; Weffort, 2006.

16. LA FILOSOFÍA DE LOS "LATINOS" EN ESTADOS UNIDOS

Eduardo Mendieta

La filosofía producida por los "latinos" en Estados Unidos es reciente, pero ya ha alcanzado altos niveles de elaboración y diferenciación. Sin embargo, antes de analizar las diferentes escuelas y tendencias que ya se han perfilado con gran claridad es indispensable discutir tanto la dimensión histórica de los latinos, como algunas clarificaciones al respecto de la terminología y denominación de esta filosofía. Primero, el término "latino" es mucho más preferido por la mayoría de los ciudadanos norteamericanos de origen latinoamericano, a pesar de que el término oficial es el de "Hispanic" (hispano). Para los descendientes, como también para los naturalizados, de origen latinoamericano, el término "Hispanic" borra la dimensión histórica y geopolítica de la relación Estados Unidos y Latinoamérica. Además, como este término fue adoptado al principio de los años setenta por la administración republicana de Richard Nixon, se ve como una etiqueta muy comprometida con una política de derecha y de contraataque a los movimientos étnicos y de autorrespeto que surgieron en los años sesenta, como por ejemplo el *Black Power* ("poder *negro*") y el *Brown Power* ("poder *moreno*"). Es evidente que el término "hispano" hace más referencia al mundo hispánico que al mundo latinoamericano. Segundo, a pesar de que el término "latino" es mucho más aceptable política y socialmente, hay muchos en Estados Unidos que se resisten a ser catalogados y contados por el censo bajo esta etiqueta. La objeción es que incluso el término "latino" contribuye a un proceso de homogeneización que es inaceptable. La inmigración latinoamericana a Estados Unidos se incrementó 100% en la década de los noventa. En el 2005 la población de origen latinoamericano constituye aproximadamente el 15% de la población total. Pero si se mira con más detalle cómo está constituida dicha población, se ve que hay grandes diferencias. De los aproximadamente 35 millones de "latinos" en Estados Unidos, 59% son de origen mexicano, 10% de origen puertorriqueño, 3.5% de origen cubano, la mayoría de éstos remontándose al periodo posterior a la revolución cubana. El aproximadamente 28% restante es constituido principalmente por latinoamericanos de origen del centro y del sur, con 2.2% de dominicanos. Debería ser evidente que dar el nombre de "latinos" a estas poblaciones y nacionalidades ocasiona violencia epistémica, pues cada uno de estos grupos reclama que sus historias y necesidades, así como sus experiencias de explotación, exclusión y marginación política, económica y social en Estados Unidos son demasiado diferentes de las otras como para verse con los mismos lentes sociológicos y filosóficos. Los mexicanos, por lo tanto, se resisten con cierta jactancia a ser denominados como "latinos" y no simplemente como mexicanos. Los puertorriqueños no tienen los mismos problemas que los mexicanos, pues ellos son ciudadanos y se puede decir que disfrutan de los beneficios de la ciudadanía por nacimiento debido al colonialismo de Estados Unidos. Los cubanos, que fueron tratados por el gobierno norteamericano con forma especial para ponerlos como ejemplo en la guerra fría, han disfrutado de una gran cantidad de privilegios políticos, económicos y educacionales que los ha salvado del destino que muchos otros latinoamericanos han sufrido. Adicionalmente, y en tercer lugar, ambas etiquetas demográficas son rechazadas por muchos porque también contribuyen al proceso de oclusión de la dimensión racial de la identidad social. Si se toman los porcentajes de las diferentes nacionalidades que constituyen la población de descendencia latinoa-

mericana y se autoidentifican, por un lado, como los "white" (blancos) y, por el otro, como los "non-white" (no blancos), se ve que hay muchas cosas que los distinguen y son extremadamente importantes para su situación en Estados Unidos. A pesar de que los "latinos" han desestabilizado pronunciadamente la matriz diádica de la racialización en Estados Unidos, son víctimas de los procesos de racialización que se remontan al periodo *antebellum*, anterior a la guerra civil y la abolición de la esclavitud al fin de la guerra en el siglo XIX.

Se puede decir que la presencia latinoamericana en Estados Unidos está imbricada sólidamente con la historia misma de Estados Unidos. La compra de los territorios de Louisiana por parte de Francia en 1805, con poblaciones y secciones que todavía eran españolas; la guerra contra México en 1846-1848, posterior a la anexión de Texas en 1845, y luego la guerra con España por el Caribe y las Filipinas en 1898, son momentos de profunda importancia histórica en los que un gran número de población latinoamericana fue absorbido dentro del territorio y la población de Estados Unidos (Mendieta, E., 2005). Posteriormente, y en especial después de los sesenta, en la cima de la guerra fría, la presencia norteamericana por todo Latinoamérica creó un puente de inmigración hacia al norte, que hasta este día continúa contribuyendo al incremento del número de inmigrantes en Estados Unidos. De hecho, el *U.S. Census Bureau* proyecta que, para el año 2050, casi 30% de la población será de origen latinoamericano. Estos apuntes históricos sobre los orígenes de los latinos explican cómo es que ha habido varias generaciones de filósofos nacidos en Latinoamérica pero que han hecho toda su carrera profesional en Estados Unidos, y cómo hay otra generación nacida y educada en Estados Unidos pero que, a diferencia de aquéllos, se autoidentifican como "latinos". Consecuentemente, es preciso establecer una distinción entre quienes hacen filosofía en Estados Unidos. Por un lado, estarían los filósofos de origen latinoamericano, que filosofan o producen filosofía *en* inglés, que no se autoidentifican *como* latinos, y que, adicionalmente, no ven su filosofía como una contribución a esta emergente tradición filosófica; por el otro lado, estarían los nacidos en Latinoamérica o en Estados Unidos, de padres de origen latinoamericano, que, además de que se autoidentifican *como* "latinos o latinas", consideran su trabajo filosófico como una contribución a esta filosofía latina.

Un buen preámbulo para empezar la genealogía de la filosofía de los latinos sería hacer un breve recuento de esta primera generación de filósofos de origen latinoamericano pero que, por muchas razones, las cuales discutiremos en un momento, no se dedicaron a la elaboración de una "filosofía *latina*" o de los "latinos". En un apéndice a un libro que fue publicado en 1984, Jorge J.E. Gracia nos ofrece un análisis sinóptico de la filosofía producida por filósofos "latinoamericanos" que residen en Estados Unidos y Canadá (Gracia, J.J.E., 1984). Allí discuten brevemente Héctor-Neri Castañeda (Guatemala, 1924), Alberto Coffa (Argentina, 1935), Ernesto Sosa (Cuba, 1940) y Jorge J.E. Gracia mismo (Cuba, 1942). Como Gracia indica, estos filósofos fueron educados en las universidades de élite de Estados Unidos, Canadá e Inglaterra, durante una época en la que en estas universidades la tradición dominante era la filosofía analítica. Su formación filosófica, adicionalmente, es anterior a los proyectos de transformación educacional en Estados Unidos, provocados por los movimientos étnicos y de protesta social de la década de los sesenta del siglo pasado. Se podría decir que por razones generacionales estos filósofos no se tuvieron que plantear la pregunta de si sería necesaria, posible o deseable una "filosofía latina", o de los latinos, en Estados Unidos. Las contribuciones de estos filósofos nacidos en la década de los cuarenta se destacaron principalmente en la filosofía analítica y académica. Tanto Castañeda como Sosa se han convertido en unos de los filósofos más citados y debatidos en ciertos sectores de la filosofía del lenguaje, de la mente y de la metafísica. Su trabajo, sin embargo, es reconocido como contribución a la filosofía sin más, o en otras palabras, para decir con Leopoldo Zea, ellos se vieron haciendo filosofía sin más. Para muchos en Estados Unidos, el hecho de que Castañeda y Sosa sean de origen latinoamericano es una contingencia insignificante en relación con su producción filosófica. Y esto continúa siendo así a pesar de que ellos han seguido publicando en español y de que han tenido gran influencia en Latinoamérica.

Hay una excepción bastante notable a esta generación, y ésa es Jorge J.E. Gracia mismo, quien a pesar de haber sido educado en los

cincuenta y sesenta de acuerdo con una formación analítica, y más específicamente, en problemas filosóficos que se remontan a la escolástica del medievo, es el filósofo que ha contribuido más extensa y agudamente a la elaboración de una “filosofía latina” o de los latinos en Estados Unidos. De Gracia hay que decir lo que Jean-Paul Sartre dijo sobre Flaubert: “Flaubert fue un burgués, pero no todo burgués es un Flaubert”. Su formación analítica y de historiador le ha permitido, sin embargo, desarrollar una articulación pionera y detallada de lo que la filosofía de los latinos en Estados Unidos implica. En su primer libro sobre el tema (Gracia, J.J.E., 2000, 2000b), empieza con una perspectiva no metafísica que utiliza la noción de Wittgenstein de “similitudes de familia” para desarrollar un entendimiento sobre la identidad de los “hispanos/latinos”. En este libro también se ofreció una justificación de la importancia, relevancia y necesidad de estudiar la filosofía latinoamericana en el contexto de la filosofía desarrollada en las “Américas”. Esta obra fue objeto de muchas críticas, amigables y agudas, las cuales dieron paso a un segundo libro sobre el tema. El propio título de la obra ya indica el refinamiento de su posición: *Los latinos en América* (2008). En forma sistemática, Gracia rearticula una teoría histórica de la familia, que permite hablar de los “latinos” como una unidad de argumento sin recaer en esencialismos de algún tipo. Además de defender el uso del término “latino” en el contexto de Estados Unidos, también desarrolla las implicaciones políticas en este mismo contexto, y ofrece justificación de por qué sería necesario, deseable y justo extender la “acción afirmativa” a los “latinos.” A la vez, presenta un argumento sobre la necesidad de respetar y preservar el lenguaje de los “latinos”. Finalmente, ofrece una de las más agudas justificaciones del papel historiográfico, pedagógico y conceptual de la filosofía de los latinos para el futuro del pensamiento filosófico en Estados Unidos.

Hay otro grupo de filósofos nacidos durante los cuarenta y cincuenta y que no fueron anotados o discutidos por Gracia en su importante ensayo del 1984. Y éstos son: María Lugones (Argentina, 1944), Ofelia Schutte (Cuba, 1946) y Linda Martín Alcoff (Panamá, 1955). Lo curioso de estas filósofas es que se educaron durante una época en que las mujeres apenas empezaban a ser aceptadas dentro de los departamentos de filosofía. Ellas fueron participantes y beneficiarias de los movimientos feministas de los setenta. Si se hace un contraste entre los hombres y las mujeres de esa generación pionera, se ve que aquéllos fueron más dogmáticos y fieles a ciertos patrones y expectativas de lo que constituye hacer filosofía, mientras que éstas, precisamente porque eran participantes de un movimiento de protesta contra el establecimiento académico y machista, por razones tanto estratégicas como tácticas, optaron por actitudes más originales y heterodoxas. Así, por ejemplo, el trabajo de Ofelia Schutte, que empezó con un libro sobre Nietzsche, y luego abordó el tema de la filosofía latinoamericana en el siglo XX, produciendo uno de los libros más importantes en inglés, y claramente ortodoxo, sobre los debates acerca de si existe una filosofía latinoamericana, y que más recientemente se ha enfocado a la problemática de la relación entre el feminismo, el poscolonialismo, la globalización y cuestiones acerca de la relación entre la filosofía y la identidad cultural. De manera similar, el trabajo de María Lugones ha forjado su propia línea de investigación, una combinación de originalidad lingüística y agudeza filosófica, que, además de retomar cuestiones de identidad cultural y de clase, analiza los problemas que conciernen a la identidad y la preferencia sexual. Lugones no sólo anuncia en su trabajo su identidad latinoamericana, sino también su identidad lesbiana, lo que la convierte en una de las filósofas latinas más destacadas y citadas. A pesar de que Linda Martín Alcoff pertenece a una generación posterior, su trabajo debe ser analizado en conjunto con la generación de pioneros. Ella también optó por una ruta heterodoxa. Su trabajo se distingue por su ecumenismo filosófico, su rigor argumentativo y su claridad de presentación. Desde su primer libro sobre las diferentes teorías de la coherencia de la verdad, *Real Knowing: New Versions of the Coherence Theory* (1996), donde estudió tanto a Gadamer como a Davidson, Putnam y Foucault, hasta su más reciente libro sobre la *Identidad visible* (2006), que atraviesa el trabajo de Hegel, Sartre, Fanon, Bhaba, Said, Dussel, Mariátegui y Martí, y donde desarrolla un análisis sobre la identidad sexual y racial que no capitula ante la perspectiva constructivista e historicista, que se ha hecho dominante en relación con ambas identidades; se puede notar, por ende, que su

trabajo se localiza al margen de la filosofía "oficial".

Hay otro grupo de filósofos nacidos en la década de los cincuenta, que, aunque hayan sido educados en Latinoamérica y en Europa, también hicieron su carrera profesional en Estados Unidos y merecen ser mencionados brevemente. Mario Sáenz (Colombia, 1956) ha contribuido al desarrollo del pensamiento filosófico latino en Estados Unidos con sus libros sobre el pensamiento de Enrique Dussel, Leopoldo Zea y las críticas al neoliberalismo latinoamericano. Su pensamiento se ha enfocado a las dimensiones hermenéutica e historicista de la filosofía de la liberación (Sáenz, M., 1999). Además, ha sido un filósofo que ha demostrado la relevancia filosófica de la teología de la liberación. Adicionalmente hallamos a Walter Mignolo (Argentina, 1945), que fue educado en semiótica y lingüística náhuatl, y que ha enseñado principalmente en departamentos de literatura comparada. Sin embargo desde su libro *El Lado más oscuro del Renacimiento* (1995), Walter Mignolo ha empezado a ser estudiado con gran interés por filósofos, pues su trabajo ofrece una metodología que parte de la importancia histórica del descubrimiento del "Nuevo Mundo" y la "invención de Latinoamérica". En su libro *La idea de Latinoamérica* (2005), Mignolo desarrolla una filosofía que se encuentra más allá del orientalismo y del occidentalismo, es decir, más allá de perspectivas ideológicas que parten del privilegio epistémico que detenta Europa y de la derogación de la perspectiva latinoamericana. Walter Mignolo además ha contribuido institucionalmente al desarrollo de una comunidad filosófica a través del establecimiento de dos revistas de carácter interdisciplinario: *Dispositio/n* y *Nepantla*. Finalmente, hay dos filósofos más jóvenes, que recientemente empiezan su carrera filosófica profesional. Eduardo Mendieta (Colombia, 1973), y Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico, 1971). Mendieta fue educado en Estados Unidos y Alemania, y su formación filosófica se ha enfocado a la filosofía alemana, especialmente de la segunda mitad del siglo XX, y la filosofía latinoamericana, especialmente la filosofía de la liberación. Además de traducir a Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, Mendieta también ha traducido a Enrique Dussel. Su trabajo más reciente, *Fragmentos globales: globalizaciones, latinoamericanismos, y teoría crítica* (2007) desarrolla un análisis de lo que significa ser latinoamericano y latino en el siglo XXI. Además de ofrecer una crítica a las teorías de la globalización, también desarrolla una perspectiva ecuménica cosmopolita de la teoría crítica. A la vez, Mendieta ha escrito numerosos ensayos sobre la filosofía latina o de los latinos no sólo en diálogo con el trabajo de Jorge J.E. Gracia, sino también con el trabajo de los filósofos afronorteamericanos y de origen oriental. Maldonado-Torres es uno de los jóvenes filósofos latinos que a pesar de su juventud y relativamente de reciente entrada al mundo académico filosófico, ya se comienza a perfilar como uno de los más innovadores. Su trabajo, que empieza como una investigación genealógica del trabajo de Frantz Fanon, Emmanuel Levinas y Enrique Dussel, se ha dirigido al desarrollo de una fenomenología de la racialización, que también hace uso del análisis histórico y global de la formación de identidades racializadas (Maldonado-Torres, 2008). En algunos de sus trabajos (véase Grosfoguel, R., 2005) ofrece un análisis sobre los latinos visto desde una óptica global e imperial de tal forma que los latinos son para Estados Unidos lo que los hindúes fueron para el imperio británico.

Es evidente, después de esta sinopsis, que en Estados Unidos los filósofos latinos están filosofando desde muchas tradiciones y corrientes que cubren casi todo el espectro de la producción filosófica del último medio siglo. Además de la creciente presencia de filósofos latinos en las organizaciones y asociaciones nacionales más importantes, como el American Philosophical Association (APA), la Society for Phenomenological and Existential Philosophy (SPEP) y la Society for the Advancement of American Philosophy (SAAP), ya su identidad y su importancia son reconocidas institucionalmente por la APA, con un comité dedicado al trabajo de los "hispanos y latinos", que además produce su propio boletín. En las últimas décadas, adicionalmente, con la atenuación del conflicto entre las así llamadas filosofías analítica y continental, el currículo académico filosófico ha cambiado sustantivamente. Hay unidades académicas que se dedican no sólo al pensamiento latinoamericano sino también al estudio del emergente pensamiento "latino". El incremento demográfico latino también ha impactado en la composición del cuerpo estudiantil. Como respuesta, en los últimos años

las universidades de Estados Unidos han empezado a contratar filósofos que puedan enseñar el pensamiento latinoamericano y que deben estar familiarizados con el pensamiento latino emergente.

Finalmente, habría que anotar que, a pesar de la gran heterogeneidad metodológica, de educación y de lealtades filosóficas que son indicativas de los latinos, hay un grupo de rótulos o rúbricas filosóficos que se convierten en la columna vertebral de esta emergente tradición filosófica. Así, el trabajo de los filósofos latinos se ha enfocado en más o menos cinco áreas de investigación: primero, se producen análisis sobre la genealogía de la racialización en las Américas y su relación con la etnia; segundo, se indaga sobre la naturaleza del canon filosófico y de su proceso de producción y de legitimación; tercero, se estudia la relación entre pensamiento y lenguaje, y específicamente se investiga la relación entre lenguaje, canon filosófico e identidad geopolítica; cuarto, se cuestiona intensamente sobre el problema de la historiografía de la filosofía misma, y más concretamente, se indaga respecto de la dimensión ideológica de excluir o incluir a ciertos filósofos en virtud de su asociación con determinadas culturas, y, finalmente, se ha producido ya un *corpus* extenso de filosofía política que trata con los latinos en relación a los derechos civiles, el problema de las cuotas y su integración en la sociedad cultural y política de Estados Unidos. A medida que la presencia latina se incremente, los problemas sociales, económicos y políticos que los agobian y se agudizan, requieren más pronunciadamente la atención e intervención de los filósofos latinos. Es indudable que su contribución a la filosofía en Estados Unidos crecerá y se hará mucho más importante. Adicionalmente, ya en la primera década del siglo XXI se empieza a investigar cuál es la relación entre la filosofía latinoamericana y el pensamiento latino, lo cual indica que esta última existe como tal y con total legitimidad. No es casual que sean éstos precisamente los temas articulados con gran claridad y precisión filosófica por Gracia en su libro sobre los *Latinos en América* (2008).

BIBLIOGRAFÍA: Alcoff, L., 1996, 2006; Castro-Gómez, S., 1998; Gracia, J.J.E., 1984, 1985, 1992, 2000, 2000b, 2004, 2007, 2008; Grosfoguel, R., 2005; Lugones, M., 2003; Maldonado-Torres, N., 2008; Mendieta, E., 2002, 2003, 2005, 2007; Mignolo, W., 1995, 2000, 2005; Nuccetelli, S., 2002; Sáenz, M., 1999; Schutte, O., 1984, 1993.

TERCERA PARTE

TEMAS FILOSÓFICOS

INTRODUCCIÓN

Enrique Dussel

En esta tercera parte se analizarán algunos *temas* expuestos dentro del horizonte continental. No es fácil encontrar investigaciones especializadas en estos enfoques filosóficos que incluyan a las y los filósofos de toda América Latina, el Caribe, así como a los filósofos "latinos" en Estados Unidos. Los autores son los primeros en tener conciencia de sus límites, y, como se menciona en las participaciones que forman parte de esta obra, se podrá ir mejorando con los años este tipo de exposiciones que superan el campo nacional o regional.

Algunos de los temas incluyen la temática tradicional de la filosofía (como la ética, la estética, la ontología, etc.); otros tienen cierta novedad (como la filosofía de la economía, la filosofía de la pedagogía, la filosofía con niños, etc.); otros son campos nuevos de reflexión (el indigenismo, la filosofía intercultural, el pensamiento decolonial, el "giro descolonizador", etc.).

Se trata de un panorama mínimo e inicial, pero se espera que el lector pueda encontrar lo que más le interesa en las diversas "entradas" que estos temas suponen.

1. LA ÉTICA
Ricardo Maliandi

Dentro del pensamiento filosófico latinoamericano la ética constituye algo más que una de las disciplinas básicas. Se trata, en efecto, del ámbito de problemas directamente vinculados con los intereses, las preocupaciones y las inquietudes sociopolíticas características —con relativamente escasas variantes— en todos los pueblos de América Latina. Tras los siglos XVI, XVII y XVIII, que marcan la época de colonización, los dos siglos siguientes transcurrieron sumidos en las arduas tareas de las organizaciones nacionales. En las colonias sólo hubo una filosofía estancada en los viejos esquemas escolásticos, y no se pudo, o no se quiso, o no se permitió desarrollar libremente ideas sobre problemas prácticos, de la interacción social. Los procesos de independización se gestaron durante el siglo XIX, aunque en sentido estricto siguen aún, en el siglo XXI, lejos de haber concluido, ya que sólo cambió el modo de la colonización. Sin embargo, desde entonces fue al menos posible, en ocasiones, pensar y expresar la realidad social, y, por ejemplo, denunciar las tremendas situaciones de injusticia existentes. Las teorías éticas han tenido especial importancia en Latinoamérica precisamente en relación con esa denuncia. Aunque no siempre se vinculan explícitamente a la situación histórica, ésta se trasluce en los contenidos problemáticos elegidos y en la forma de tratarlos. Junto a las denuncias estuvieron —y permanecen presentes— las incertidumbres acerca de *cómo vivir* en este "Nuevo Mundo". Quizás en ningún otro lugar del mundo haya sido el pensamiento tanto como en Latinoamérica una constante autorreflexión. Ello no denota, sin embargo, una forma de egocentrismo, sino ante todo una inmensa incertidumbre sobre la propia identidad. El legado cultural del "Viejo Mundo" —primero de España y Portugal, y, tras los movimientos independentistas, de Francia, Inglaterra y otros— consistió no sólo en la lengua, sino también en costumbres, instituciones, tradiciones y creencias, pero además se combinó con el legado autóctono, que comprendía a su vez —a diferencia de la homogeneidad de sus preocupaciones— múltiples variantes, y con tradiciones africanas y asiáticas, determinando formas culturales verdaderamente inéditas. En esta conjunción o miscelánea la cultura latinoamericana es algo muy especial, que no se identifica con ninguno de sus ingredientes. El europeo experimenta allí el *frisson* de lo exótico, pero también el asiático y el africano lo ven con particular distancia. Y cuando el aborigen logra asimilarse lo hace, por lo general, a través del mestizaje. Los pueblos indígenas siguen sintiendo aquella mezcla como algo que les es ajeno y en buena medida incomprensible. Ni siquiera el latinoamericano "típico" (si es que existe algo así) percibe con claridad el complejo medio cultural en que se mueve, y, en verdad, está constantemente en búsqueda de su propio *ethos*. Por eso los problemas éticos son en Latinoamérica algo viviente, palpitante, y cobran carácter de desafíos. Las teorías éticas desarrolladas en los países latinoamericanos son en buena medida intentos de responder a esos desafíos, incluso en los casos en que se tratan temas éticos universales.

La ética entendida como disciplina filosófica intenta, en general, introducir el pensamiento crítico en el análisis y la eventual fundamentación de normativas ya existentes en la vida práctica. Los pensadores consagrados a esa tarea reciben necesariamente el influjo de lo que ocupa y preocupa a los hombres de su medio y de su tiempo. Sin duda es preciso distinguir al eticista del moralista, es decir, entre el que analiza la moral y el que la predica. Pero, así como no puede este último —si

pretende evitar posturas dogmáticas o arbitrarias— prescindir de algún grado de reflexión crítica, tampoco puede el eticista dejar totalmente a un lado la vinculación de su pensamiento con la praxis social. Con razón escribió Risieri Frondizi:

La ética no tiene tan sólo un interés académico, sino que pretende guiar la vida humana por la senda que corresponde y, si en un momento crucial no es capaz de indicarnos cuál es el camino correcto, pierde su significación básica (Frondizi, R., 1977, p. 108).

Desde una perspectiva que podríamos denominar sincrónica, los elementos normativos *comunes* a los hombres de las distintas regiones de América Latina se conjugan en cierta característica incertidumbre acerca de la propia identidad. La autoconciencia (innegable) del latinoamericano es paradójica, ya que contiene dos rasgos que podrían parecer incompatibles entre sí: un peculiar orgullo que con frecuencia deviene arrogante y, simultáneamente, una timidez acompañada muchas veces de excesiva modestia (Maliandi, R., 1993, pp. 10-11). Esta ambigüedad propia de la autoconciencia latinoamericana se corresponde con la mencionada incertidumbre sobre su identidad y la insistencia sobre su cuestionamiento, de indudable importancia en ética. Posiblemente haya una especie de *feed-back* entre aquella ambigüedad y esta incertidumbre. En una de sus primeras obras señalaba Habermas que "en cierto modo una sociedad produce su propia identidad, y de su propia acción depende el que no la pierda" (Habermas, 1974, p. 92). Ahí mismo sostenía que ciertos conflictos colocan a un sistema social en la alternativa de quebrarse o comenzar una nueva vida. Parecería que ésa ha sido la situación permanente de América Latina. La América sajona la conoció en sus comienzos, pero luego de la independencia comenzó una vida nueva, todo lo cuestionable que se quiera, pero distinta. El destino latinoamericano ha sido otro. En buena parte, desde luego, porque se continuó padeciendo el colonialismo: el viejo dominio ibérico se convirtió en dominio inglés o norteamericano, e internamente se generaron variantes étnicas y económicas de dominación y desigualdad. La expectativa se volvió sustancial, expresándose como una singular mezcla de *esperanza y desilusión*.

Hay que considerar, entonces, la perspectiva diacrónica: esperanza y desilusión suponen el paso del tiempo; la esperanza es creencia en un futuro mejor; la desilusión es una esperanza frustrada, es cuestionamiento del pasado, pero precisamente porque el presente sigue pareciéndosele demasiado. Aunque se conmemoran gestas heroicas y se persiste en la veneración de héroes y próceres, se tiene también la urticante sensación de que los grandes ideales no se concretaron. Desilusión y esperanza, sin embargo, no sólo se oponen, sino que también se complementan. Sin la renovación de ésta, aquélla conduciría a una depresiva inercia inoperante y desintegradora; sin aquélla, ésta sería ingenua y acrítica, sin sentido de lo real. El caso es, no obstante, que de la conjunción de ambas resulta una característica perplejidad en el "espíritu objetivo" propio de estas latitudes, perplejidad que, en mayor o menor grado, se refleja asimismo en las teorías éticas aquí elaboradas.

LOS MOVIMIENTOS POSITIVISTAS EN LA ÉTICA LATINOAMERICANA

Si no se toman en cuenta las aisladas referencias de ética filosófica que pudo haber en América Latina antes de los movimientos independentistas y que, como ya se dijo, estaban restringidas al marco de la clásica escolástica, podría decirse que los primeros brotes de teoría ética estuvieron ligados a los esbozos de "iluminismo" y de "ideología" francesa que se presentaron a comienzos del siglo XIX (Fernández de Agüero, J.M., 1940; Ingenieros, J., 1963, pp. 46 ss.). Pero sólo en la segunda mitad de ese siglo hubo pensamiento ético sistemático, y ello aconteció en aquel momento casi exclusivamente en el marco del positivismo, prolongándose hasta las primeras décadas del siglo XX. Influyeron en un primer momento las ideas de Comte y Spencer, luego las de J.S. Mill, Claude Bernard y muchos otros, y así se configuró un panorama bastante unánime a lo largo de los países comprendidos entre México y Argentina, y en algunos puntos del Caribe. La ley comtiana de los "tres estadios" de la historia (teológico, metafísico y positivo) era con frecuencia aplicada a lo ocurrido en esos países. Se entendía el positivismo como un signo de entrada en la modernidad y como la ocasión para formar en el hombre

latinoamericano una mentalidad "progresista" y "científica". Las ideas positivistas deberían en lo sucesivo, según esta visión, guiar oficialmente la educación de estos pueblos.

Así, en México, por ejemplo (Zea, L., 1943, 1944), Gabino Barreda (1820-1881), principal introductor de esa corriente, interpretaba la ley de Comte como una confirmación de la historia mexicana, y creía que, aplicada a la educación (su principal obra, de 1863, se titulaba *De la educación moral*), proporcionaría una solución a todos los problemas sociales y pedagógicos de ese país. El presidente Benito Juárez lo nombró entonces miembro de la comisión que redactó la ley de educación en México. Las ideas de Barreda tuvieron una rápida y extensa difusión, y así el positivismo llegó a ser, especialmente a través de otros positivistas mexicanos como Porfirio Parra y Agustín Aragón, durante la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1911), la filosofía oficial de este país. Un famoso poeta y ensayista como Justo Sierra estaba también enrolado en el positivismo, que comenzó a decaer después de la revolución. Determinados acontecimientos en Europa (como el apoyo de Comte a Napoleón III) y en Latinoamérica (como la imposición oficial del positivismo por la dictadura mexicana) fueron haciendo que, paradójicamente, lo que comenzó como símbolo de progreso se asociara cada vez más a las ideas reaccionarias.

Especial importancia revistió el positivismo en Brasil (Cruz Costa, J., 1956), donde se oficializó el lema "Orden y progreso", que, como se sabe, quedó estampado en la bandera nacional. También resulta paradigmático el hecho de que la original idea comtiana de una "iglesia positivista" sólo llegó a institucionalizarse en Brasil, y sigue existiendo aún hoy en la ciudad de Porto Alegre. Aunque la recepción del positivismo se hacía especialmente en torno a los aspectos epistemológicos, con sacralización de las "ciencias positivas" y rechazo de la metafísica, su vinculación a las cuestiones educacionales y sociopolíticas hacía inevitable elaborar asimismo concepciones éticas positivistas, que generalmente se apoyaban en el utilitarismo de J.S. Mill o la "ética altruista" del propio Comte.

También en Argentina (Soler, R., 1968) tuvo el positivismo, introducido por figuras de gran prestigio, como Alberdi y Sarmiento, un gran desarrollo entre fines del siglo XIX y comienzos del XX. Pensadores como Rodolfo Rivarola, José Ingenieros, Agustín Álvarez, Florentino Ameghino, Carlos Octavio Bunge y muchos otros se enrolaron decididamente en esa corriente. Hay que nombrar asimismo el movimiento que desarrollaron los profesores de la Escuela Normal de Paraná, entre los que sobresalieron Pedro Scalabrini y J. Alfredo Ferreira, quien fundó la revista *La Escuela Positivista* y más tarde, en Buenos Aires, el Comité Positivista Argentino. Ingenieros le dio expresión especialmente a través de la *Revista de Filosofía*, fundada y dirigida por él. También Ingenieros (1877-1925) puede servir como ejemplo de una teoría ética positivista latinoamericana, expuesta —con un estilo fervoroso, por momentos retórico— en obras como *El hombre mediocre* (1913) y *Hacia una moral sin dogmas* (1917, 2ª ed. en 1919). En la primera de ellas realiza una diatriba contra "las funestas lacras morales que se llaman rutina, hipocresía y servilismo". La segunda pretende algo así como una continuación de las ideas individualistas de Emerson (surgió de un ciclo de lecciones sobre "Emerson y el eticismo", que había dictado en la cátedra de ética de la Universidad de Buenos Aires, ocupada entonces por Rodolfo Rivarola). La concepción gira en torno a "cuatro conclusiones generales, independientes de todo dogmatismo", resultado de la "experiencia social", pero que, al mismo tiempo, le sirven como punto de partida para sus propuestas ligadas al "eticismo" emersoniano: la moral es 1] "natural" (surge como condicionamiento de las relaciones entre individuo y sociedad); 2] "autónoma" (no condicionada por dogmas); 3] "perfectible" (no limitada por la razón ni la revelación, siempre renovable según la experiencia social), y 4] "soberana" (centrada en los conceptos del deber individual y de la justicia como sanción social). Una obra póstuma de Ingenieros se titula *Las fuerzas morales* (1926). Recoge en ella "sermones laicos" publicados en revistas estudiantiles entre 1918 y 1923. Su ética se despliega así en una trilogía, que como él mismo señala, contiene una "crítica de la moralidad" (en el primero de los libros citados), una "teoría de la moralidad" (en el segundo) y una "deontología de la moralidad" (en este último).

Otro de los iniciadores del positivismo latinoamericano fue el puertorriqueño Eugenio María de Hostos (1839-1903) (Arpini, A., 2000, pp. 103 ss.), cuyas ideas éticas estaban ligadas

a sus esfuerzos por la abolición de la esclavitud, que veía como una implicación necesaria de los movimientos independentistas. En una segunda generación de positivistas, contemporáneos de Ingenieros, se cuentan —entre otros muchos— autores como el cubano Enrique José Varona (1849-1933), quien, sin embargo, desde una postura crítica, impugnaba aspectos de esa corriente y acabó por abandonarla, sobre todo en su ética. Allí sostenía que lo moral se funda en la sociabilidad y que la libertad es un logro posible en la medida en que el hombre se desvincule de los condicionamientos naturales. Con ello renegaba del determinismo positivista al que se había adherido en su juventud.

LA REACCIÓN LATINOAMERICANA CONTRA EL POSITIVISMO

Aunque se trató, sin duda, como hemos venido apuntado, de la tendencia dominante, no todo el pensamiento latinoamericano finisecular del siglo XIX y del incipiente XX fue positivista. Hubo otras tendencias paralelas, que ya en aquellos años sostenían con el positivismo significativas polémicas. Una de ellas fue el krausismo, es decir, el desarrollo de las ideas del pensador alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), que fue contemporáneo y adversario de Hegel. Krause tuvo poco éxito académico en la Alemania de su tiempo, pero suscitó posteriormente —a través de discípulos como Heinrich Ahrens— importantes grupos de seguidores en Bélgica, Holanda y, muy especialmente, España. El sistema krausista estaba centrado en una metafísica opuesta a la de los "idealistas alemanes" clásicos, pero culminaba en una teoría de la sociedad, que concebía como dividida en federaciones, las cuales a su vez debían llegar a unirse en una federación global de la humanidad (*Menschheitsbund*).

En Argentina (Roig, A.A., 2006, p. 11), el krausismo es ubicable dentro de un movimiento más amplio que ya Alberdi había denominado "espiritualismo" y que cobra especial importancia a partir de 1852, pero hacia fines del siglo comienza a declinar a raíz de los ataques que le dirigen los postivistas. Logró perdurar, no obstante, hasta los años treinta de aquel siglo, y tuvo en el presidente Hipólito Yrigoyen a uno de sus convencidos representantes. Como indica Roig:

> El krausismo, como última expresión del racionalismo romántico, se enfrentó con el positivismo y trató en general de asimilarlo en mayor o menor grado según los casos, dentro de sus esquemas generales [...] El positivismo, por su parte, atacará a los partidarios de Krause, acusados de dogmáticos, e intentará en su última faz, en cuanto positivismo espiritualista, la fundamentación de una metafísica de base empírica por contraposición a la tradicional derivada del espiritualismo ecléctico y krausista (Roig, A.A., 2006, p. 115).

El caso es que aquella polémica tuvo particular importancia dentro de las ideas éticas, en el sentido de que, al final, también los positivistas trataban de atenuar y superar las concepciones morales utilitaristas (formas de hedonismo) derivadas sobre todo de Spencer.

Esa transfiguración espiritualista que, como vimos, se había anunciado también en Varona, daba testimonio de que el positivismo se hallaba en franca decadencia. La tradicional postura antimetafísica se transmutaba en intentos de esbozar algo así como una "metafísica positivista", que congeniara con teorías científicas estrechamente asociadas al positivismo, como el evolucionismo darwiniano. Wenceslao Escalante, como señala también Roig (Roig, A.A., 2006, pp. 117 ss.), adelantándose a los críticos fuertes del positivismo (Alberini y Korn, por ejemplo) corregía también, desde el krausismo, el evolucionismo de Spencer, y especialmente en sus implicaciones éticas.

La decadencia del positivismo tenía, por otro lado, raíces políticas. Lo que prometía la superación de las lacras colonialistas no sólo había fracasado en eso, sino que, además, se convirtió en un instrumento de dictadores militares y de sumisión al imperialismo económico de las naciones capitalistas (Villegas, A., 1963, p. 20). Las esperanzas depositadas en el esquema del positivismo habían sido defraudadas, y la impugnación de ese esquema llegó, primero de manera tímida, pero muy pronto decidida y contundentemente. Los intelectuales que encabezan el movimiento antipositivista, sin embargo, se habían formado en la "atmósfera" de las ideas comtianas y spencerianas, y, en mayor o menor grado, conservaban algunas influencias de éstas. Pero la decepción general era evidente. En ello intervenía a su vez la recepción de otras corrientes

de pensamiento que, en Europa, estaban también combatiendo al viejo positivismo, como el neokantismo y la "filosofía de la vida". La superación del positivismo se veía entonces como una afirmación y una defensa de la libertad. El caso paradigmático era la caída de Porfirio Díaz en México (1911), pero la renovación filosófica tuvo lugar de modo simultáneo en casi todos los países latinoamericanos. Era realmente una renovación, porque no sólo se rechazaba el positivismo sino que se afianzaban nuevas ideas, y de modo muy especial en el campo de la ética.

Entre los pensadores más representativos de esa renovación se cuentan los que poco después Francisco Romero habría de calificar como "fundadores": Alejandro Korn y Coriolano Alberini en Argentina, Raimundo de Farias Brito y Jackson de Figueiredo en Brasil, Enrique Molina en Chile, Antonio Caso y José Vasconcelos en México, Alejandro Deústua en Perú, Carlos Vaz Ferreira y José Enrique Rodó en Uruguay. En todos ellos la actividad filosófica se concibe como un modo de interpretar y guiar la conducta humana, lo cual incide, naturalmente, en un tratamiento más sistemático de los diversos problemas morales. Los ideales de vida se someten a la reflexión crítica. La "superación" del positivismo que hacen los "fundadores" consiste así no sólo en la refutación de viejos y perimidos argumentos, sino ante todo en la imposición de una mayor percatación de la complejidad y la dignidad humanas. Comparten, sin embargo, con el positivismo, la confianza en el saber científico y el rechazo de la "oscuridad" romántica.

Esto último se advierte claramente en el argentino Alejandro Korn (1860-1936), quien pese a oponerse explícitamente al positivismo, recomienda sus métodos, aunque ahora para reconocer, junto al determinismo cósmico, la libertad humana, concebida como síntesis de libertad ética y libertad económica. La vida del hombre es, según Korn, una perpetua lucha por la libertad, que nunca está dada de por sí, sino que debe ser conquistada, y se constituye, en definitiva, como "libertad creadora". Por otro lado, sin embargo, este pensador elabora una *Axiología* (1930) (incluida en Korn, A., 1938-1940, pp. 97-149), con una teoría expresamente relativista, o incluso, subjetivista, de los valores. Entiende que la valoración es "la reacción de la voluntad humana ante un hecho", y el valor no es más que el objeto de una valoración afirmativa. En otros términos: no hay valores objetivos; los valores dependen de los actos valorativos. Las reacciones volitivas resultan de diversos factores, tales como el momento histórico, el ambiente colectivo, los rasgos de carácter, etc. Lo decisivo, sin embargo, es la personalidad autónoma, que escapa a todo análisis pero que determina la imposibilidad de valoraciones universales. Otra figura argentina, en el grupo de los "fundadores", es, como se vio, la de Coriolano Alberini (1886-1960). En su tarea intelectual contra el positivismo, se ocupó principalmente de los pensadores europeos que mostraban el mismo propósito, como Bergson, Meyerson, Croce, Gentile, Royce y otros, a quienes hizo conocer en Argentina y otros países latinoamericanos. Pero a la vez se ocupó de dar a conocer el pensamiento argentino en los ambientes europeos. Hay, incluso, un tercer pensador, menos conocido pero que merece nombrarse aquí: Alberto Rougès (1880-1945), fundador y luego rector de la Universidad de Tucumán, en Argentina, y autor de un solo libro, pero esencial: *Las jerarquías del ser y la eternidad* (1943), una obra de metafísica, que, sin embargo, tiene fuertes implicaciones éticas.

Un papel semejante al de Korn en Argentina es el que representó Raimundo de Farias Brito (1862-1917) en Brasil, con el mérito especial de haber logrado la superación del positivismo precisamente en el país latinoamericano donde éste había prendido con mayor fuerza. Aunque elabora una metafísica inspirada en Schopenhauer y Bergson —especialmente en su obra *Finalidade do mundo* (1895-1905)—, las principales consideraciones de Farias Brito se mueven en el campo ético, al que dedicó, además, obras como *A verdade como regra das açoes* (1905) y *O mundo interior* (1914). En esta última asume una postura intelectualista, resaltando la prioridad de la razón sobre la voluntad, y apartándose en tal sentido de Schopenhauer. El temple de Farias Brito, en líneas generales, es trágico, insistente en poner de relieve la fragilidad de las cosas y del hombre, aunque en éste el pensamiento racional hace comprensible el sentido de la existencia en la medida en que se identifica con la conciencia universal. También la virtud procede del pensamiento y representa la verdad en el ámbito de lo moral. En Brasil sobresalió asimismo Jackson de Figueiredo (1891-

1928) como uno de los primeros impugnadores del positivismo. Después de un primer periodo anticlericalista, se convirtió al catolicismo y desde ahí combatió simultáneamente al comunismo y al liberalismo.

La influencia de Bergson, muy predominante a comienzos del siglo XX, es asimismo notoria en el chileno Enrique Molina (1871-1956), a quien le proporciona la base —filtrada por la idiosincrasia latinoamericana— para la superación del positivismo en su país. Molina se interesa más por el hombre que por el cosmos: ve al espíritu como el verdadero objeto de la filosofía. Cree en el "progreso", ese concepto de raigambre positivista, pero precisamente lo concibe como algo espiritual, consistente en un perfeccionamiento gradual de las relaciones entre los seres humanos. Incluso el progreso *económico* le parece válido con la condición de que sirva de base para el espiritual. El espíritu es el aspecto culminante de cada actividad humana: moral, ciencia, religión, arte, que tienen sus formas concretas en las obras, y sus formas abstractas en los valores. Éstos, a través de la armonía entre acción y contemplación, otorgan *sentido* a todo, incluso al *ser*. Molina, como muchos otros filósofos latinoamericanos, destaca los ideales propios de la región y expresa su esperanza en el futuro de esos pueblos, que pertenecen a Occidente pero que pueden sustraerse a la "decadencia" pronosticada por Spengler. Rechaza, en tal sentido, tanto el optimismo ingenuo como el pesimismo suicida.

En México, la superación del positivismo se hace especialmente a través de dos grandes pensadores: Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959). Caso desarrolla, de modo análogo a Korn, un subjetivismo axiológico, acorde con la línea sociologista que habían representado positivistas como Durkheim. Sostiene, en tal sentido, que lo "valioso" lo es en la medida de su utilidad social. Las inquietudes de Caso tienen un sesgo eminentemente sociopolítico, que se trasluce en libros como *Discursos a la nación mexicana* (1922) y *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934). Pero a la vez desarrolla profundas reflexiones metafísicas, en un espiritualismo de inspiración cristiana que desarrolla especialmente en su obra filosófica más famosa, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916, 1943). Las principales influencias son allí de Bergson y de Boutroux. La vida como economía corresponde al mundo biológico (el único que había visto el positivismo), donde rige la fórmula egoísta utilitarista del "máximo de utilidad con mínimo de esfuerzo". La vida como "desinterés", en cambio, prescinde de la utilidad: es la propia del artista, al que los objetos no le importan por su utilidad, sino por ellos mismos. Es vida contemplativa, que se asoma ya a la ontología. Pero la más alta forma de existencia es la tercera, la de la "caridad", en la que el individuo sale de sí mismo y vive para el prójimo. Su principio es el del sacrificio, opuesto al del utilitarismo: "máximo de esfuerzo con mínimo de utilidad", y permite reformular incluso la "regla de oro": "Haz al prójimo más de lo que desearías que el prójimo hiciera por ti". Vasconcelos, por su parte, es otro de los pensadores que veía con optimismo el futuro de Latinoamérica, especialmente en su obra *La raza cósmica* (1925), designación con la que caracterizaba al hombre de estas regiones, producto de la síntesis de las cuatro "razas" básicas del mundo actual que, por serlo, porta la misión de lograr la unión universal de los pueblos. Iniciado (como casi todos los "fundadores") en el positivismo, pronto abandona esa corriente y se convierte en uno de sus decididos detractores. Después de la Revolución llegará a ser ministro de Educación Pública de su país y rector de la Universidad Nacional. Sus ideas también se inspiran en Bergson, pero, además, en Plotino y Pitágoras.

Los "fundadores" están representados en Perú por Octavio Alejandro Deústua (1849-1945), que también pertenecía a la oleada krausista, al menos en sus primeras obras, y desde allí realizó su impugnación del positivismo. El pensamiento de Deústua se mueve entre la estética y la ética, y en ambas disciplinas se enfatiza el concepto de libertad. Las ideas éticas se encuentran especialmente en *Los sistemas de moral* (1938-1940). Distingue entre libertad estática (armonía) y libertad dinámica (impulso creador). En todo caso, la libertad creadora tiene como fin la ley moral, y ésta impide que aquella conduzca al egoísmo. La moral necesita no sólo de la libertad, sino también del amor. Las éticas puramente racionales incurren en unilateralidad. La importancia de Deústua ha sido decisiva en Perú, porque, además, formó un grupo de discípulos que representaban la culminación de la filosofía en ese país (Ibérico Rodríguez,

Delgado, García Calderón, Chiriboga, García Agüero y otros que fueron, a su vez, grandes maestros).

En Uruguay el antipositivismo fue encabezado por dos "fundadores": José Enrique Rodó (1871-1917) y Carlos Vaz Ferreira (1872-1958). El primero de ellos, más literato —dueño de una prosa excelente— y periodista que filósofo profesional, fue parte esencial de esa actitud, a la que reflejó especialmente en su famosa obra *Ariel* (1900), que se ha calificado acertadamente como de un "esteticismo moralizante" (Solari, H., 2000). Algunos críticos han reprochado el hecho de que esta obra, expresamente defensora de la democracia, no mencionara los problemas concretos del Uruguay y de Latinoamérica en esos años, y contuviera en cambio ciertos rasgos intelectualistas aristocráticos. Otros, en cambio, han visto ahí un importante alegato a favor de los ideales latinoamericanos. En todo caso, es sin duda uno de los textos clave de la reacción contra el positivismo, y precisamente desde la perspectiva ética. Rodó simboliza en Ariel —personaje de *La tempestad* de Shakespeare— los ideales emancipatorios de Latinoamérica, contrapuestos al utilitarismo y materialismo encarnados en Calibán y en los que el pensador uruguayo veía el peligro del imperialismo norteamericano. El libro contiene propuestas sociopolíticas y morales: que cada generación diseñe su propio programa de vida, que se evite la especialización y se desarrolle, en cambio, la naturaleza humana plena, que se eduque el sentimiento de lo bello, que se procure una democracia compatible con "el gobierno de los mejores", que se rechace el espíritu utilitario predominante en Estados Unidos (país al que reconoce, sin embargo, como paladín de la libertad), que se persigan "nobles ideales" desinteresados y que se eduque a la juventud en el culto del porvenir para bien de América Latina. El otro "fundador" uruguayo, Carlos Vaz Ferreira, estuvo, en cambio, estrechamente ligado a la Universidad, donde fue profesor, decano, rector y, sobre todo, un maestro por excelencia. Incluyó su crítica al positivismo en el marco más amplio de una crítica general a toda forma de pensamiento dogmático. Concibe el filosofar precisamente como una liberación del dogmatismo, y esto implica una actitud dinámica, "pensamiento vivo", según sus propias palabras. Lo "pensante" interesa más que lo "pensado". Vaz Ferreira se interesa por el proceso concreto de elaboración de las ideas, el "fermento" del pensar (de ahí el título de su famosa obra *Fermentario*, de 1938), y produce así una peculiar "filosofía de la experiencia" (Ardao, A., 1961). Sus ideas éticas fueron expuestas asimismo en una de sus primeras obras, *Conocimiento y acción* (1907) y en la última, *Los problemas de la libertad y el determinismo* (1957). Su extensa producción bibliográfica fue editada por la Cámara de Representantes del Uruguay (1957-1953). Su ética se estructura como una "ética viva", en la que defiende un pluralismo moral y sostiene, consecuentemente, que *todos* los valores deben ser tenidos en cuenta para garantizar la decisión libre. La moralidad resulta del conflicto entre ideales diversos. Retomando un concepto del positivismo, pero *filtrándolo* por su concepción pluralista, sostiene Vaz Ferreira que hay en la historia un "progreso moral". Aunque los ideales en conflicto no siempre llegan a conciliarse, se registra en la historia una creciente *resistencia al mal*. Surgen nuevos sentimientos y nuevas formas de simpatía entre los hombres, y en eso consiste el progreso moral. Hay más conflictos, justamente porque hay más ideales. La "mala conciencia" no es prerrogativa del malvado, sino también del hombre moralmente bueno. La "conciencia tranquila" es propia de la insensibilidad moral. La moralidad es profundamente conflictiva, pero eso no justifica posturas pesimistas: hay gran cantidad de ideales que esperan aún su realización. En su interesante libro *Moral para intelectuales* (1908, 3ª ed. en 1956) anticipa Vaz Ferreira algunos de los criterios para lo que habría de constituir, en las últimas décadas del siglo XX, lo que se conoce como "ética aplicada".

LA ÉTICA Y LOS VALORES EN LOS DISCÍPULOS DE LOS "FUNDADORES"

A la generación de los "fundadores" —que, aparte de los aquí mencionados, abarca otros importantes nombres— se suceden en los países latinoamericanos una o dos generaciones de filósofos de distintas corrientes, la mayoría de los cuales contribuyó al desarrollo de los estudios éticos en estas latitudes. Es totalmente imposible confeccionar la lista completa de esos filósofos en los límites del presente trabajo, de modo que se mencionará sólo a al-

gunos, a guisa de ejemplos, un tanto azarosamente, aunque tratando de no excluir a ninguno de los que hicieron significativos aportes a la disciplina, sobre todo en los temas axiológicos, que tuvieron prioridad a mediados del siglo xx.

La antes mencionada indagación del propio *ethos* por parte de pensadores latinoamericanos muestra las relaciones que existen entre los problemas morales y los referidos a la propia situación histórica y la propia identidad sociopolítica. Pensadores como Ezequiel Martínez Estrada o Carlos Astrada en Argentina, Franz Tamayo en Bolivia, Gilberto Freyre en Brasil o Samuel Ramos y, especialmente, Leopoldo Zea en México —que se ocupan asimismo con frecuencia de otros temas filosóficos— intentan aclarar la idiosincrasia del hombre latinoamericano y su muy peculiar historia, a menudo mediante originales reflexiones axiológicas que constituyen aportes de alcance universal. Zea señalaba que la verdadera originalidad consiste precisamente en "la capacidad para hacer de lo propio algo universal, válido para otros hombres en situación semejante a la nuestra" (Zea, L., 1957, p. 32).

El argentino Francisco Romero (1891-1962), principal discípulo de los muchos que tuvo Alejandro Korn, fue a la vez un venerado maestro de las generaciones siguientes. Desempeñó un papel protagónico en la difusión y promoción de los estudios filosóficos, no sólo en su país, sino también en casi toda la América Latina. Coincidió, en tal sentido, con coetáneos españoles que se habían radicado en este continente tras la guerra civil sufrida en su patria, y exiliados a consecuencia de la dictadura franquista, como José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez, Constantino Láscaris Comneno, Luis Recaséns Siches, Teodoro Olarte y varios otros, incluso algunos que pasaron transitoriamente, como Manuel García Morente y el propio José Ortega y Gasset. El fuerte impulso que dieron estos hombres permitió el comienzo latinoamericano de las investigaciones sistemáticas en las diversas áreas de la filosofía, entre las que la ética tuvo siempre singular importancia. Romero ejerció ese impulso no sólo a través de la cátedra, sino también porque hizo editar las principales obras de los más destacados filósofos europeos, compartiendo en esto el mérito que le cupo a Ortega y Gasset y su *Revista de Occidente*. El pensamiento de Romero se dio a conocer especialmente en su obra *Teoría del hombre* (1952), pero abarca todos los ámbitos de la filosofía. Estuvo influido sobre todo por Max Scheler y Nicolai Hartmann, y, siguiendo a este último, entendió que la tarea filosófica debe ser más fiel al problema que al sistema: la confianza en alcanzar la verdad ha de compatibilizarse con la duda de haberla alcanzado. La significación ética de Romero aparece en sus análisis del valor y de la persona, conceptos básicamente vinculados, ya que la persona se caracteriza por su trascendencia hacia el valor. Es la instancia que distingue el ser del deber ser, y su misión es hacerlos coincidir. Es decir, ella *percibe* el valor, pero además lo *realiza*. El valor es "la medida de la trascendencia", que, por su parte, representa la verdad del ser (Maliandi, R., 1987).

Las teorías axiológicas se han sucedido y superpuesto en distintos lugares de Latinoamérica, sobre todo a mediados del siglo xx. La mayoría de ellas revelan influencia de Scheler y Hartmann, los dos grandes representantes de la "ética material de los valores". Así, por ejemplo, el uruguayo Juan Llambías de Azevedo (1907-1972), autor de una excelente exposición comentada de la filosofía de Max Scheler (1966). A su vez, el mexicano Eduardo García Máynez es autor de una *Ética* (1944, 1972) que es en buena parte un resumen comentado de la ética de Hartmann. El brasileño Miguel Reale (1910-2006), jurista y filósofo del derecho, ha insistido asimismo en la importancia de lo ético y lo axiológico como instancias o "dimensiones" tan decisivas como lo jurídico. La conjunción de "hechos", "normas" y "valores" constituye el tema central de su "Teoría tridimensional del Derecho" (*Filosofia do direito*, 2 vols., 1953, y especialmente *Teoria tridimensional do direito*, 1968). Allí se concibe a la persona como "valor-fuente" de todos los valores. Sólo en la unión de valor y libertad, ser y deber ser, individuo y sociedad, existencia y trascendencia alcanza el hombre su plenitud y da sentido a las obras de la cultura.

El argentino Carlos Astrada (1894-1970) también ha hecho aportes a la filosofía de los valores. Astrada estuvo vinculado al pensamiento de Heidegger, de quien fue discípulo, y, al final de su vida, al marxismo. Su relevancia para la ética y la axiología está, en parte,

en su teoría antropológica, centrada en la noción de "juego", con una fuerte inspiración nietzscheana. Tiene incluso un libro sobre Nietzsche (1946). El legado de Astrada es una obra vasta, siempre de tono polémico. En cuestión de valores, critica en su libro *La ética formal y los valores* (1938) la teoría axiológica de Scheler. Astrada renueva, por otra parte, la crítica al positivismo, pero lo hace ya —especialmente en su obra *Dialéctica y positivismo lógico* (1961)— dirigiéndola al "neopositivismo"·, o "positivismo lógico", que había empezado a difundirse en Argentina en la década de los cincuenta. Pero también critica el existencialismo, especialmente cuando se reorienta hacia el marxismo. Astrada suscitó la discusión viva de muchos problemas filosóficos y en particular el de la libertad. Su obra *El mito gaucho* (1948) contiene una interpretación de la *argentinidad*, pero al mismo tiempo una teoría sobre las contradicciones dialécticas de la sociedad en general. Califica al pueblo como *natura naturans* y al estado como *natura naturata*. Toda la obra es un comentario crítico de la figura del Martín Fierro, con simbolizaciones y aplicación *sui generis* de conceptos tomados de Heidegger, Nietzsche, Hegel, Marx y otras fuentes, esbozando como resultado una peculiar conjunción de lo ético y lo ontológico. Otro argentino que pensó la esencia de su país y de su pueblo fue Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964), poeta, crítico y ensayista, autor de numerosas obras en diversos géneros. Apoyó hacia el final de su vida la revolución cubana y dirigió en Cuba durante dos años el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Casa de las Américas. En su *Radiografía de la pampa* (1933, 6ª ed., 1968) retrata el alma y la vida argentinas, y en *La cabeza de Goliat* (1940, 3ª ed., 1957) realiza, como lo indica el subtítulo, una "microscopía de Buenos Aires", es decir, un minucioso análisis crítico de esa ciudad y de su significación para el país.

También el mexicano Samuel Ramos (1897-1959) pertenece a la generación posterior a la de los "fundadores", y fue él precisamente uno de los más sobresalientes discípulos de Antonio Caso. Influido por éste, y por Ortega y Gasset, así como por Dilthey, Scheler, Hartmann y Alfred Adler, trabajó en una conciliación entre el análisis de la realidad mexicana y la comprensión de problemas universales. En su libro *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934) creyó ver en la teoría psicoanalítica de Adler sobre el complejo de inferioridad una explicación del carácter del hombre mexicano, y una justificación de su propuesta de una reforma educativa. En esa obra se basó más tarde el poeta, ensayista y Premio Nobel Octavio Paz para escribir *El laberinto de la soledad* (1947) (Frondizi, R., 1974, pp. 100-101). En ética realizó Ramos una crítica de la ética kantiana en su obra *Más allá de la moral de Kant* (1938), pero también sus ideas antropológicas tocan cuestiones éticas, ya que están centradas en la noción de libertad y de personalidad, en las cuales ve la fuente de los valores.

La axiología del argentino Risieri Frondizi (1910-1983), rector de la Universidad de Buenos Aires de 1957 a 1962 (introduciendo allí una serie de reformas y creando instituciones que lo convirtieron posiblemente en el más efectivo dirigente que tuvo esa universidad), es una de las más importantes producidas en Latinoamérica, y fue expuesta en dos de sus libros: *¿Qué son los valores?* (1958, 5ª ed., 1972) e *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (1977), además de en diversos artículos (muchos de ellos recogidos en Frondizi, 1986). La cuestión axiológica es según él decisiva para la ética, porque entiende que las normas morales se fundamentan en valores. Discípulo de Romero y Guerrero en Argentina, y con estudios ulteriores en Estados Unidos (en Harvard y Michigan) —donde siguió cursos de Whitehead y Perry entre otros— y en México, Frondizi ejerció la docencia en diversas universidades de las dos Américas, especialmente sobre cuestiones éticas. Una orientación fuertemente empirista (se refería a un "empirismo integral"), alimentada por la filosofía anglosajona, no le impidió, sin embargo, recibir también influencias de Kant, la fenomenología y otras corrientes. Veía la filosofía como teoría de la experiencia humana, en la que intervienen necesariamente el yo, su actividad y el objeto. El yo es concebido —contra el sustancialismo cartesiano pero también contra el atomismo de Hume— como una "estructura dinámica". Este modo de pensar reaparece en su axiología. Allí sostiene que tanto el subjetivismo como el objetivismo fracasan en su interpretación de los valores, porque ambos parten de una misma falsa alternativa: la de que los valores tienen que ser "objetivos" o bien "subjetivos". Para Frondizi el punto de

partida del análisis debe ser "un sujeto valorando un objeto valioso", es decir, que los valores residen precisamente en la relación entre sujeto y objeto, y son "cualidades estructurales" determinadas por esa relación, y con carácter *sui generis*, ya que no se encuentran en ninguno de los elementos componentes de la estructura. A su vez, la peculiar relación sujeto-objeto propia de la valoración no se hace en el vacío, sino siempre en una situación concreta y determinada, que también es preciso tener en cuenta. La importancia que otorga Frondizi a la situación convierte a su ética en una variante de la "ética situacional", aunque sin las implicaciones relativistas que suelen acompañar a esa concepción. En frecuentes ocasiones se ocupó también Frondizi del pensamiento latinoamericano (Frondizi, R., 1944; 1974; 1986, pp. 257-344) y de diversos problemas vinculados a la educación, como la "función social de la universidad", la historia de las universidades argentinas, la libertad de la cultura, la cooperación universitaria internacional, la enseñanza de la filosofía en América Latina, etc. (Frondizi, R., 1986, pp. 345-455).

Coetáneo y compatriota de Frondizi, también Ángel Vassallo (1902-1978), pensador influido por el idealismo alemán, y por algunos metafísicos franceses contemporáneos, especialmente Blondel, incursionó en la ética, a la que siente muy cercana a la metafísica. Particularmente en sus libros *Elogio de la vigilia* (1938), *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel* (1945), *¿Qué es filosofía? O de una sabiduría heroica* (1954) y *El problema moral* (1957/1961) ha desarrollado Vassallo su idea de que precisamente la finitud humana permite reconocer una *trascendencia* y tener experiencia de ella. Pero esto determina el sentido que ha de otorgarse a la libertad y la moralidad: ellas representan la posibilidad de autorrealización del ser personal en relación con esa trascendencia. Las decisiones y las creaciones de la libertad no son una mera invención, ni un proyecto subjetivo, sino un auténtico descubrimiento.

Muchos pensadores latinoamericanos que no se han ocupado expresamente con problemas de ética elaboraron —y algunos continúan elaborando— ideas que contienen importantes sugerencias para el tratamiento de esos problemas. Aunque ninguna lista de ellos puede ser exhaustiva, es preciso mencionar algunos nombres, a sabiendas de que podría cometerse así más de una exclusión injusta. Con esa advertencia, ténganse entonces en cuenta los siguientes: Vicente Fatone, Carlos Cossio, Luis Juan Guerrero, Emilio Estiú, Juan Adolfo Vázquez, los hermanos Rafael y Miguel Ángel Virasoro, Manuel Gonzalo Casas, Hernán Zucchi, en Argentina; Euryalo Cannabrava, Vicente Ferreira da Silva, Alceu Amoroso Lima (seudónimo: Tristâo d'Athayde), Luís Washington Vita, Joâo Cruz Costa, en Brasil, Guillermo Francovich, Gustavo Adolfo Otero, en Bolivia; Jorge Millas, Luis Oyarsún, José R. Echeverría, en Chile; Danilo Cruz Vélez, Rafael Carrillo, en Colombia; Humberto Piñera Llera, Roberto Agramonte, Rafael García Bárcena, en Cuba; Oswaldo Robles, Edmundo O'Gorman, Emilio Uranga, Miguel Bueno, en México; Luis Felipe Alarco, Carlos Cueto Fernandini, Nelly Festini, en Perú; Alberto Zum Felde, Carlos Benvenuto, Emilio Oribe, Arturo Ardao, en Uruguay, y muchos otros. Estos pensadores pertenecen a las más diversas direcciones filosóficas, pero tienen en común la pertenencia a una generación nacida aproximadamente en la década de 1910 a 1920, su percepción de lo latinoamericano, y sus aportes más o menos directos a la ética.

A esa generación pertenecen también dos filósofos a los que cabe una mención especial: Eugenio Pucciarelli (1907-1995) y Francisco Miró Quesada (n. 1918), en razón de la inmensa difusión filosófica que han posibilitado en el continente. Pucciarelli pone mayor atención a temas metafísicos como el tiempo, la razón, la esencia de la filosofía, la historia, etc., pero sus ideas se encuentran siempre en la vecindad de los problemas éticos, especialmente cuando se ocupa, por ejemplo, de la esencia de la ideología, o de la técnica. Y, de modo similar a casi todos los pensadores latinoamericanos, cuando aborda la cuestión de la libertad, considerada por él como la condición para el despliegue de las posibilidades creadoras del hombre. Miró Quesada es el pensador de mayor renombre en Perú. Se interesa especialmente por problemas lógicos y gnoseológicos. Piensa que los de la metafísica y los de la ética no pueden ser tratados con rigor científico, pero reconoce, a la vez, que sólo con respecto a ellos es posible la *fecundidad* del pensamiento filosófico. En su interesante trabajo *El hombre sin teoría* (1959), sostiene que todas las teorías sobre el hombre son im-

perfectas y que, por tanto, se puede prescindir de una antropología filosófica; pero, en cambio, la filosofía no puede prescindir de una *actitud* hacia el hombre: se está "por" o "contra" el hombre; o se lo defiende, o se lo explota. Miró Quesada no desarrolla sistemáticamente la ética que en esto está implícita, pero que se basa explícitamente en la *solidaridad* y refleja así la influencia de su maestro Deústua.

De Perú es preciso mencionar también a Augusto Salazar Bondy (1925-1974), a José Russo Delgado (1917-1997) y a Alberto Wagner de Reyna (1915-2006). Salazar Bondy era algo más joven que los del grupo que estamos tratando en este punto, pero su lamentable prematura muerte le impidió formar parte del que se tratará en el punto siguiente. Fue, pese a su breve vida, uno de los filósofos más brillantes de su país y de Latinoamérica. Sus concepciones éticas estuvieron estrechamente ligadas a la importancia que atribuía a la reforma educativa, en la que veía el factor principal para combatir la dominación que sufren los pueblos latinoamericanos. Sus ideas sobre los valores fueron expuestas en *Para una filosofía del valor* (1971). Russo Delgado elabora interesantes reflexiones éticas basadas en Nietzsche —particularmente en *Nietzsche, la moral y la vida* (1962)—, aunque con actitud crítica hacia el concepto de "voluntad de poder". Wagner de Reyna representa a la filosofía católica de su país, a la que procura conciliar con la fenomenología y con Heidegger (fue uno de los primeros comentadores de este filósofo en español). En su obra *Mito y misterio* (1954) distingue entre persona e individuo: la persona está siempre "proyectada" hacia alguna forma de autosuperación, mientras que el individuo es una unidad cerrada, sin diferenciar. Es cierto que la persona, por ser finita, está condenada al "fracaso" representado por la muerte; pero ésta es el comienzo del nuevo ser, el "más allá", sobre el que la filosofía no tiene nada que decir, porque queda relegado al mito y al sentido cristiano, de relevancia ética.

En la filosofía latinoamericana de base católica, particularmente la neoescolástica, hay muchos pensadores que incluyen reflexiones éticas. Dignos de mención especial son, en tal sentido, el mexicano Antonio Gómez Robledo, con sus importantes trabajos sobre la ética de Aristóteles, sobre la justicia, sobre las virtudes intelectuales, etc., los peruanos Gerardo Alarco o Felipe Macgregor, y los argentinos Ismael Quiles, Nimio de Anquín y Octavio Nicolás Derisi. Este último, que fue rector de la Universidad Católica Argentina y director de la revista *Sapientia*, se ha ocupado de los valores y la ética en varias obras, como *Filosofía de la cultura y de los valores* (1963) y *Los fundamentos del orden moral* (1941 y varias ediciones posteriores), intentando fundamentar los valores en la teoría tomista de la participación. Concibe los valores como entes finitos trascendentes, intermediarios entre el bien infinito y la persona finita, que, en la medida en que los realiza, se acerca a Dios.

CORRIENTES ÉTICAS LATINOAMERICANAS DE FINALES DEL SIGLO XX

La ética filosófica de los últimos decenios cuenta con una cantidad de representantes tan grande que sería imposible considerarlos individualmente en los límites del presente trabajo. Por tal razón se mostrarán esquemáticamente las características más generales de las principales direcciones, que también se multiplicaron en este periodo.

La metaética analítica latinoamericana

Las posiciones extremas del neopositivismo (o Círculo de Viena) habían caracterizado una parte del pensamiento europeo occidental en los primeros años de la posguerra. La otra parte fue la del existencialismo. Aparentemente eran opuestas, pero coincidían en su crítica a las teorías éticas en general y a las que tenían base axiológica en particular, y lograron sacarlas de circulación. Habrían de pasar algunas décadas hasta que se produjera, en Europa, lo que se llamó la "rehabilitación de la filosofía práctica". Estos acontecimientos se reflejaban también, aunque con algunos años de retraso, en Latinoamérica. La recepción de la filosofía existencialista fue casi contemporánea a la de la neopositivista (o "empirista lógica"): ambas comenzaron a desarrollarse en estas latitudes en la década de los cincuenta. Era la época de lo que más tarde se denominaría "giro lingüístico", y se abrían grandes posibilidades de nuevos enfoques de los problemas tradicionales. Atenuadas las posturas lingüísticas del neopositivismo, cobró la filosofía analítica mayor

interés entre algunos latinoamericanos, y, en esa corriente, se volvió a los problemas de la ética desde el nivel reflexivo de la metaética, es decir, del análisis de la función específica de las proposiciones normativas. Risieri Frondizi, aunque guardó siempre una actitud crítica frente a esa corriente, fue uno de los primeros que la hizo conocer en Latinoamérica. En realidad, la línea divisoria entre ética normativa y metaética no es demasiado clara, y hay quienes advierten elementos metaéticos también en la axiología de Frondizi e incluso en la ética del autor del presente trabajo (Rabossi, E., 1979, pp. 229-230). El argentino Eduardo Rabossi (1930-2005) fue, en Argentina, uno de los representantes principales de la filosofía analítica, conjuntamente con otros pensadores que constituyeron, bajo la dirección y el auspicio de Genaro Carrió, la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (Sadaf) —cuyo principal órgano de difusión es la revista *Análisis Filosófico*—, sin duda uno de los mayores y más prestigiosos centros de esa tendencia, incluso a nivel mundial. En el marco de la metaética, Rabossi ha defendido, por ejemplo, la teoría de J.S. Mill contra la acusación de "falacia naturalista" que le dirigiera G.E. Moore. Rabossi ha publicado libros como *La justificación moral del castigo* (1976) y *Estudios éticos. Cuestiones conceptuales y metodológicas* (1979), donde desarrolla importantes investigaciones metaéticas. Otros miembros de Sadaf que han tratado cuestiones de metaética son Carlos S. Nino (1943-1993), que trabajó especialmente en el problema de los derechos humanos, Carlos Alchurrón y Eugenio Bulygin, especialistas en lógica deóntica, Martín Diego Farrell, defensor del neoutilitarismo, Gregorio Klimovsky, Tomás Moro Simpson, Roberto Vernengo, Juan Rodríguez Larreta, Horacio Spector, Gladys Palau, María Cristina González, Eduardo Rivera López, Marcelo Sabatés, Manuel Comesaña, Carlos Oller, Diana López, Alberto Moretti, Diana Maffía, Nora Stigol y muchos otros. Hay importantes filósofos analíticos argentinos que también tratan cuestiones éticas, pero que han hecho la mayor parte de sus carreras en otros países, como Ernesto Garzón Valdés (en Alemania) y Mario Bunge (en Canadá). En México hay que mencionar a todo un grupo de profesores de la UNAM, como Fernando Salmerón, que analiza por ejemplo las "actitudes morales" sobre todo en su obra *La filosofía y las actitudes morales* (1971), Robert S. Hartman, que elaboró a finales de la década de los cincuenta una axiología entendida como lógica "comprehensional" y un método para "medir" los valores de la persona, y otros como León Olivé, Margarita Valdés, Enrique Villanueva. Importantes reflexiones sobre ética y razón práctica desde una perspectiva analítica son las desarrolladas por el guatemalteco Héctor Neri-Castañeda, que enseñó en Estados Unidos, en la Indiana University, y el argentino Mario Bunge, residente en Canadá, autoridad mundial en epistemología, ha dedicado también atención expresa a los problemas éticos (sobre todo a las relaciones entre ética y ciencia) y es incluso autor de un tratado de ética. Aunque más orientado a la lógica y la filosofía del lenguaje, hay resonancias éticas en el brasileño Marcelo Dascal, profesor en Israel, que a través de su interés por la pragmática, se ha acercado a la ética del discurso. En Perú, muchos de los trabajos del ya mencionado Miró Quesada tienen orientación analítica, y algo similar puede decirse de su compatriota y discípulo David Sobrevilla, y del también mencionado Augusto Salazar Bondy. En los tres casos interesa el hecho de que son pensamientos con fuertes inquietudes por las cuestiones prácticas.

Continuación, renovación e impugnación de las corrientes clásicas

Las corrientes clásicas de la filosofía europea, en las que desde un comienzo se enrolaron los más importantes pensadores latinoamericanos, continuaron desarrollándose a finales del siglo XX y comienzos del XXI, pero se modificaron las influencias dominantes: se pasó, por ejemplo, de Bergson a Heidegger, de Scheler y Hartmann a Ricoeur y Gadamer, de las implicaciones filosóficas del psicoanálisis de Freud a las de Lacan (al menos en Argentina); el estructuralismo eclipsó al existencialismo francés. En medio de los cambios, Husserl siguió despertando curiosidad e interés en círculos especializados, a medida que iban publicándose textos inéditos. Fenomenología y hermenéutica remplazaron a la "filosofía de la vida" y a los últimos coletazos del neokantismo. Ha aumentado el número de catedráticos que realizaron estudios en países europeos y que, vueltos a sus naciones de origen, imprimen nuevos sellos a aquellas corrientes y con frecuencia las compatibilizan con las tendencias

autóctonas. Con o sin pasajes por Europa, es el caso —permítaseme incluir una lista algo extensa, aunque de ningún modo exhaustiva— de los colombianos Danilo Cruz Vélez, Guillermo Hoyos Vásquez, Daniel Herrera Restrepo, Adolfo Chaparro Amaya, Juan Manuel Jaramillo Uribe; de los argentinos Adolfo J. Carpio, Orlando Pugliese, Jacobo Kogan, Arturo García Astrada, Roberto Rojo, Edgardo Albizu, Héctor D. Mandrioni, Roberto J. Walton, José Julián Prado, Ezequiel de Olaso, Samuel Schkolnik, Lucía Piossek, Eugenio Dotti, Alcira Bonilla, Leiser Madanes, Martha Mateo, Osvaldo Guariglia, Margarita Costa, Eduardo García Belsunce, Conrado Eggers Lan, Francisco Olicieri, Mario Presas, Daniel Brauer, Jorge Saltor, Hipólito Rodríguez Piñeiro, Julia Iribarne, Graciela Fernández; de los venezolanos Ernesto Mayz Vallenilla, Alirio Rosales, Juan Antonio Nuño, Eduardo Vázquez, José Rafael Núñez Tenorio, Rafael Tomás Caldera, Gustavo Sarmiento; de los uruguayos Rubén Tani, Sandino Núñez, Carlos Pereda; de los mexicanos Luis Villoro, Enrique Villanueva, Alejandro Rossi, Mauricio Beuchot, Bernabé Navarro, Agustín Basave Fernández del Valle, Marysol Aguilar; de los costarricenses Luis Camacho Naranjo, Rafael Ángel Herra, Eliam Campos, Luis Guillermo Coronado, Arnoldo Mora, Claudio Gutiérrez Carranza; de los brasileños Roberto de Andrade Martins, Valerio Rohden, Denis Rosenfield, Ernildo Stein; de los ecuatorianos Julio C. Terán Dutari, José Vega Delgado; de los chilenos Juan de Dios Vial Larraín, Jorge Acevedo, Luis Flores, Sergio Rojas, o los también chilenos Roberto Torretti y Carla Cordúa, residentes en Puerto Rico… y la lista podría continuar. Salvo excepciones, ninguno de ellos, sin embargo, se limita a continuar o renovar líneas clásicas, sino que ocasionalmente enfrenta cada uno también el problema de la identificación del pensamiento latinoamericano.

Las impugnaciones de las corrientes clásicas se llevan a cabo en América Latina desde dos perspectivas principales: 1] Desde el pensamiento que se designa a sí mismo como "posmoderno", y 2] Desde diversas variantes de la filosofía marxista.

El posmodernismo recoge influencias de Foucault, Lyotard, Deleuze, Derrida, Baudrillard, Vattimo, Badiou y algunos más. Por lo general entronca con una línea de *neonietzscheanismo* y tiene conexiones con el neopragmatismo de Rorty y con el neoaristotelismo de MacIntyre y Nussbaum y con lo que da en llamarse "posestructuralismo". Se trata, en lo esencial, de la reaparición de viejas actitudes antirracionalistas, que adquieren a finales del siglo XX las formas de crítica al "logocentrismo". El rechazo de las corrientes tradicionales se basa en la óptica según la cual todas ellas tenían una absoluta confianza en la razón, que en nuestro tiempo es necesario desbaratar definitivamente. Y puesto que esa "razón" es identificada con la "modernidad", se diagnostica, como dice Wellmer, la "muerte" de esta última, pero, además, se la considera "merecida" (Wellmer, en Casullo, N., 1991, pp. 345-346). Pero el caso es que la modernidad parece no querer morirse todavía. Señala Dascal que el esfuerzo posmodernista por erradicar la modernidad da por resultado, paradójicamente, que ésta vuelva a ocupar el centro de nuestra atención (Dascal, M., 1988, p. 6). La imagen que los "posmodernos" tienen (o *tenían*, porque esa actitud parece también haberse diluido) de la modernidad atribuye a ésta cosas tales como "arrogancia de la razón", sumisión a la técnica, confianza en el progreso, dominación neoliberal, justificación del individualismo, "desencantamiento" (en el sentido de M. Weber), etc. (Maliandi, R., 1993b, pp. 16-22). Esa visión es común a casi todos los pensadores "posmodernos", prácticamente sin variantes también a los latinoamericanos que adoptan esa postura. En diversas medidas, suele haber aspectos o "momentos" posmodernistas, de manera consciente o no, en filósofos que aquí estamos ubicando en otros rubros, como los del marxismo o el liberacionismo, o incluso en algunos de los de la larga lista que expusimos de "continuadores" o "renovadores" del pensamiento clásico (esas "renovaciones" pueden presentar, justamente, dichos aspectos). Ello no implica, sin embargo, que estén totalmente desencaminados ni que carezcan de aportes legítimos. Para poner unos pocos ejemplos: en la Argentina, una pensadora importante, como Mónica Cragnolini sigue esa tendencia, pero, por otro lado, realiza excelentes estudios sobre Nietzsche o sobre Ricoeur, que son auténticas contribuciones críticas. Algo similar puede decirse de Enrique Marí, que fue un excelente epistemólogo de las ciencias sociales e investigador de conceptos como el de "ficción", o de su discípula Esther Díaz, destacada especialista en metodo-

logía, o de Marta López Gil, que es experta en cuestiones de ética empresarial, o de Tomás Abraham, discípulo de Foucault e incansable productor de ensayos sobre diversos temas de actualidad. Son unos pocos ejemplos, que sólo valen con la advertencia de que, si bien coinciden en el *pathos* posmodernista, difieren sustancialmente en los demás ángulos de sus respectivas reflexiones. Hay también quienes, como Mario Heler, aun simpatizando con los principales pensadores posmodernos, reconocen al menos que "insistir con esta denominación de 'posmodernidad' implica distorsionar e impedir la reflexión de manera adecuada sobre nuestro tiempo". Por otra parte, en el Congreso Mundial de 1998, en Boston, indicó Eduardo Mendieta que el tema del debate modernidad-posmodernidad había sido, ya entonces, desplazado por el de globalización".

Precisamente el tema de la globalización no es descuidado por el marxismo, la otra corriente desde donde se rechaza el modo tradicional de filosofar. La impugnación marxista es diferente de la posmoderna, ya que, aunque no se excluye que haya marxistas que sean, a la vez, posmodernos, lo cierto es que, desde el marxismo lo más coherente es ver el posmodernismo como una forma de ideología reaccionaria. El marxismo prendió temprano en Latinoamérica. Tuvo el impulso de pensadores activistas, como José Martí (1853-1895) en Cuba, Juan B. Justo (1865-1928) en Argentina y José Carlos Mariátegui (1894-1930) en Perú. Hombres como éstos percibieron claramente la situación de inmensa injusticia social que padecían los pueblos latinoamericanos, la denunciaron enfáticamente, y esa denuncia dio impulso al socialismo. Los poderes que podían perjudicarse con su imposición le pusieron muchas trabas y lograron dividirlo y debilitarlo, pero no consiguieron destruirlo. Sobrevivió y permanece vivo, siempre en procura de la reivindicación de sus ideales igualitarios, y determina acaso —aun cuando no detente el poder político— el único contrapeso que en alguna medida compensa los excesos del ultraliberalismo y los ultrajes, a menudo sangrientos, de las dictaduras militares. Es cierto que, desde mediados del siglo XX la ortodoxia soviética se había ocupado de *aleccionar* a militantes comunistas de todo el mundo, y, por tanto, también a muchos de Latinoamérica. Era una línea que nunca había terminado de apartarse del estalinismo, y que, en definitiva, acabó por disolverse antes de que finalizara el siglo. Es cierto que, por otro lado, también el maoísmo tuvo momentos en que ejerció particular fascinación en algunos grupos. Pero las influencias verdaderamente filosóficas del marxismo llegaron a Latinoamérica más bien por la vía de las corrientes renovadoras de neomarxistas y "marxianos". Gramsci, la Escuela de Frankfurt, Lukács, Althusser, Bloch, el último Sartre, Lefebvre, Goldmann, Châtelet, Axelos, y otros marxistas heterodoxos brindaban no sólo reinterpretaciones de Marx, sino también un cúmulo de nuevas ideas que permitían un análisis crítico de la realidad histórica y social. Este rechazo del tradicionalismo filosófico —que era, a la vez, un rechazo del sovietismo— no incurría en las irresponsabilidades de los posmodernos y tuvo, en cambio, un profundo sentido ético especialmente apropiado a las expectativas y las inquietudes latinoamericanas.

No es éste, seguramente, el lugar apropiado para juzgar "pros y contras" de la revolución cubana, pero hay que reconocer que el largo aislamiento al que se sometió a Cuba fue y sigue siendo una situación de inmensa injusticia y una prueba más de la persistencia del colonialismo. Hay en la actualidad importantes filósofos cubanos dentro y fuera de Cuba. Los primeros no cuentan con suficientes oportunidades del imprescindible diálogo con otras corrientes y perspectivas, pero son, en general, expertos conocedores del pensamiento marxista. Puede mencionarse, entre otros, a Jorge Luis Acanda, Carlos Jesús Delgado Díaz, Pablo Guadarrama González, Olivia Miranda Francisco, Rigoberto Pupo Pupo y varios más. Algunos filósofos cubanos exiliados han alcanzado gran relieve internacional, como es el caso de Ernesto Sosa, Jorge J.E. Gracia, Jesús A. Díaz y otros en Estados Unidos; Raúl Fornet-Betancourt en Alemania; Ignacio Delgado González y Lourdes Rensoli en España, etc. Algunos de ellos, como Gracia y Fornet-Betancourt, han trabajado y aún siguen trabajando en cuestiones éticas y axiológicas. Pensadores expresamente marxistas en otros países de América Latina son, por ejemplo, el alemán Franz Hinkelammert, residente en Chile y luego en Costa Rica, que aporta a la ética una importante teoría de la "factibilidad" en su *Crítica a la razón utópica* (1984) (Dussel, 1998, pp. 258 ss.) y que ha tratado más tarde, expresamente, problemas éticos vincu-

lados a la situación actual, o Alberto Parisi en Argentina, particularmente con su obra *Formación y trabajo* (2001), o también en Argentina Alfredo Llanos, Atilio Borón, Juan Carlos Portantiero y muchos más. Frecuentemente los debates actuales giran en torno de los impactos que produjera, hace unos años, el libro *Imperio*, de Toni Negri y Michael Hardt. La presencia del irlandés John Holloway en México, con su idea de "cambiar el mundo sin tomar el poder", marca en la actualidad uno de los campos de discusión en torno a la filosofía política del marxismo y sus posibles variantes.

Ética de la liberación

Las reflexiones éticas estrictamente vinculadas a los problemas latinoamericanos están relacionadas con el desarrollo del marxismo, y de hecho muchos marxistas las comparten, pero son reflexiones que recogen también elementos de otras fuentes, como los movimientos indigenistas, las viejas inquietudes por la identidad latinoamericana, las críticas al euro y al etnocentrismo, etc. El concepto de "liberación" se opone habitualmente al de "dependencia", en un vínculo dialéctico que ha caracterizado la situación latinoamericana desde hace siglos, pero que ha ido haciéndose cada vez más consciente. La "ética de la liberación" se entiende dentro de una noción algo más amplia, que sería la "filosofía de la liberación". Ésta constituye, como apunta Enrique Dussel, uno de sus principales representantes, un "contradiscurso" moderno, con pretensión de universalidad, pero hecho desde la "periferia" mundial, lo que contradice la aserción de Habermas en el sentido de que semejante pretensión es exclusiva del pensar europeo. Se trata de un movimiento originado en Argentina, y de manera *oficial* desde el II Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Córdoba en 1971. Pensadores como el propio Enrique Dussel, además de Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi, Juan Carlos Scannone, Julio de Zan, Aníbal Fornari, constituyen el grupo originario. En 1973 se agregaron figuras como Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, y se emitió una declaración, "a manera de manifiesto", en la que se sostenía que se trata de "la única filosofía latinoamericana posible", ya que ella tomaba en cuenta los propios condicionamientos y se comprometía en la "liberación del pueblo latinoamericano". En 1975, el último gobierno de Perón y la dictadura militar que lo siguió determinaron el exilio de muchos de los filósofos adheridos a ese movimiento. Pero —y en esto también a diferencia de lo sostenido por Habermas— proviene de una tradición de varios siglos, que no sólo abarca a los latinoamericanos, sino a todos los pueblos oprimidos (lo que Franz Fanon designaba "condenados de la tierra"). Dussel piensa que hay al menos tres etapas de antecedentes históricos: 1] La que se opone, desde Antón de Montesinos, al proceso de la conquista (1511); 2] La correspondiente a los inicios de los movimientos de emancipación, y 3] La del proceso de la "segunda emancipación", iniciada por Mariátegui (1928) y reforzada decisivamente con la revolución cubana. Tras diversos acontecimientos políticos e intelectuales en las décadas siguientes, el movimiento específico iniciado en 1971 se consolidó y cobró presencia mundial a partir del XVIII Congreso Mundial de Filosofía, que tuvo lugar en Brighton en 1988. Numerosos pensadores latinoamericanos (aparte de los ya mencionados) se adhieren a la "filosofía de la liberación", representando incluso corrientes diversas: Arturo Roig, Francisco Miró Quesada, Eduardo Mendieta, Horacio Cerrutti Guldberg, Raúl Fornet-Betancourt y muchos más. Se establecen significativos diálogos, primero con la ética del discurso de Karl-Otto Apel (en México, Alemania, Rusia y Brasil), luego con la hermenéutica de Ricoeur, con Charles Taylor y con Gianni Vattimo. La "ética de la liberación" propiamente dicha ha sido desarrollada sobre todo por Enrique Dussel (cuya obra, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, de 1998, está expresamente dedicada, entre otros, a Rigoberta Menchú, Karl-Otto Apel y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Dussel se propone fundamentar una "ética de la vida", opuesta a la situación de asesinato y suicidio que predomina en el mundo contemporáneo. Esa ética pretende no ser meramente formal, sino estructurada sobre un principio material, y con carácter universal. La fundamentación ética, por eso, no ha de ser sólo procedimental, sino sobre contenidos materiales, en relación con la vida, pero, además, debe tener en cuenta un tercer aspecto: la *factibilidad*. En la ética desempeña un papel importante el "criterio de verdad práctica". Los aspectos forma-

les han recibido la influencia de la ética del discurso apeliana, con la cual, sin embargo, y como ya se dijo, se viene desarrollando desde hace años una interesante controversia. La "factibilidad" depende de las condiciones de cada circunstancia, con la que deben hacerse coincidir el principio material y el formal. La ética de la liberación comprende todo un sistema de ideas, imposible de resumir aquí, pero en el que resuenan por ejemplo las influencias de Levinas (en lo que hace al reconocimiento del otro), de Paulo Freire (en la propuesta de análisis de las causas de la opresión), de Peirce, Putnam o Hinkelammert (cuando se trata el sentido de la "factibilidad"), y de Marx, la "teoría crítica", Bloch y otros (a propósito de la "praxis de liberación"). Un material heterogéneo, por cierto, pero que Dussel armoniza alrededor del eje de la liberación.

Otras expresiones éticas contemporáneas en Latinoamérica

Algunas otras expresiones del pensamiento ético latinoamericano están cercanas a la ética de la liberación, aunque se distinguen de ésta. Aquí sólo pueden ser mencionadas la "ética de la emergencia", de Arturo Roig; la de todo un grupo de seguidores del pensamiento de Rodolfo Kusch (Rubinelli, M.L., 2001), o también la "ética intercultural" de Ricardo Salas Astraín (Salas Astraín, R., 2003), y la "ética del desarrollo", que representa un movimiento mundial, emprendido por economistas como Amartya Sen y Joseph Stiglitz, como denuncias de las injusticias implícitas en el desarrollo meramente económico y, a la vez, propuestas de un desarrollo integral. Tiene su expresión principal en Latinoamérica en el pensamiento de Bernardo Kliksberg (Kliksberg, B., 2003, 2004). La ética del discurso de Apel ha tenido repercusión, por otra parte, no sólo en Dussel, sino también, por lo pronto, en los argentinos Julio de Zan y Dorando Michelini, así como en el autor de estas líneas, quien ha sentado las bases de una "ética convergente", combinando los aportes de Apel con los que proporciona Nicolai Hartmann respecto de las características conflictivas del *ethos*. En esa línea se encuentran también pensadores más jóvenes, como Alberto Damiani, Daniel Kalpokas, Andrés Crelier o Gustavo Salerno. Finalmente, es necesario advertir que en varios países de Latinoamérica ha tenido un inmenso desarrollo (con infinidad de publicaciones, centros especializados, contribuciones —junto a las de los especialistas que aquí no han sido nombrados— de varios filósofos ya mencionados, etc.) la llamada "ética aplicada", sobre todo en su versión principal y mejor conocida, la bioética. Dado que la misma es tema de otro capítulo de la presente obra, se prescinde aquí de todo comentario al respecto.

BIBLIOGRAFÍA: Alberini, C., 1966; Alcántara Noguera, F., 1962; Apel, K.-O., 1992; Ardao, A., 1961; Arpini, A., 2000, 2003; Azcuy, E.A., 1987; Biagini, H., 2004; Carrillo Narváez, A., 1959; Casullo, N., 1991; Cruz Costa, J., 1956, 1960; Dascal, M., 1988; Dussel, 1977c, 1979, 1980, 1994b, 1998; Estiú, E., 1961; Farré, L., 1958; Fernández, G., 2002; Fernández de Agüero, J.M., 1940; Fernández Retamar, R., 1989; Fløistad, G., 2003; Fornet-Betancourt, R., 1992, 1993b, 1996; Frondizi, R., 1944, 1974, 1977, 1986; Gaos, J., 1944; Gracia, J.J.E., 1985, 1986; Habermas, J., 1976; Henríquez Ureña, P., 1952; Hinkelammert, F., 2001; Huppertz, N., 1979; Inciarte, F., 1992; Ingenieros, J., 1963; Kempff Mercado, M., 1958; Korn, A., 1938-1940; Kliksberg, B., 2002, 2004; Kottow, M.H., 1995; Lolas Stepke, F., 1998; Maliandi, R., 1960, 1978, 1979, 1987, 1992, 1993, 1993b, 1996, 2003, 2003b, 2004; Mayz Vallenilla, E., 1969; Miró Quesada, F., 1991; Orellana Benado, M.E., 1994; Ortiz, G., 2000, 2003; Pérez Zavala, C., 1998; Pfeiffer, M.L., 2004; Rabossi, E., 1979; Ribeiro, D., 1977; Rodó, J.E., 1947; Roig, A.A., 1972, 2006; Rubinelli, M.L, 2001; Salas Astraín, R., 2003; Scannone, J.C., 1990; Sobrevilla, D., 1991; Solari, H., 2000; Soler, R., 1961, 1968; Tosoni, C., 2000; Villegas, A., 1960, 1963; VV.AA., 1993, 1994, 2005; Zea, L., 1943, 1944, 1957.

2. LA ESTÉTICA

Mario Teodoro Ramírez

El auge que ha tenido la teoría estética en nuestro tiempo no tiene que ver solamente con el espléndido florecimiento de corrientes, modos y formas artísticas en la cultura del siglo xx; en cierta medida, la estética ha llegado a ser para los modernos y los contemporáneos algo así como una zona franca para el pensar: ésa en la que pueden plantearse sin prevenciones aquellos temas y modos de vida que se resisten a quedar en el olvido, o que no tienen cabida en las formas de pensamiento dominantes. Al decir de Eugenio Trías, todo el campo de la estética representa para la modernidad el espacio en el que se presenta un "retorno de lo reprimido", de lo olvidado o denegado por la racionalidad occidental moderna, es decir, aquello que la razón tuvo que eliminar para poder constituirse como tal: el predominio universal de la instancia "simbólica", el espacio cuasionírico o cuasiencantado de las similitudes y la analogía generalizada, el régimen lírico-mágico de la imagen, y, en fin, la realización de toda acción y todo sentido humano en un horizonte hierofánico irreductible (Trías, E., 1994, pp. 559 ss.).

Sin embargo, este espacio complejo y difuso, luminoso y tenebroso al mismo tiempo, constituye a la vez el fondo indestructible de la propia racionalidad, aquello que ella, de regreso de su entronización dogmática y absolutista, debe enfrentar y recuperar, repensar y reinterpretar a fin de devenir verdadera razón, verdadera comprensión de sí y de lo otro. En este sentido, más allá de ser la zona franca del pensamiento lo estético se aparece como el lugar del reto más esencial y decisivo para la razón: ese cuyo afrontamiento le llevará a reconocer en definitiva sus límites, pero le permitirá recuperar, también, en definitiva, su verdadera sustancia, es decir, su textura y contextura espiritual. El horizonte ideal de una síntesis de razón y simbolismo, de modernidad y tradición, de reflexión y revelación, constituye, de acuerdo con Trías, el principio normativo que podría guiar nuestros pasos en el complejo y diversificado mundo de nuestros días y orientar nuestro pensamiento hacia nuevas y esperanzadoras posibilidades, equidistantes del formalismo racionalista y del irracionalismo informe.

El intento filosófico-especulativo de algunos pensadores latinoamericanos, particularmente del siglo xx, está signado por el elemento estético, y de una manera especial, por esa concepción de lo estético como zona límite y crítica de la racionalidad, como espacio de retorno de lo denegado, e incluso, como lugar residual para una evocación de lo sagrado. Ahora bien, en los pensadores latinoamericanos la crítica estética del racionalismo moderno se plantea junto con las primeras preocupaciones de lo que va a llegar a ser una crítica geopolítica y cultural de la modernidad —precisamente, el sentido de la modernidad en tanto proceso histórico de colonización, de dominación y destrucción de la diversidad cultural y espiritual del planeta. Es este rasgo, obviamente inexistente en el pensamiento europeo —incluso en un autor como Eugenio Trías—, el que definirá la singularidad y el significado de la estética para el pensamiento latinoamericano. Lo estético será ubicado, por lo menos en alguno de los filósofos latinoamericanos, no sólo como el espacio del "retorno de lo reprimido", sino también como el horizonte desde el cual se podrá plantear un "retorno de lo oprimido", es decir, un retorno de las tradiciones histórico-culturales dominadas y/o excluidas por la modernidad occidental. De ahí que la reflexión estética sólo haya aparecido explícita y sistemáticamente en la filosofía latinoamericana hasta el siglo xx. Si

bien pueden localizarse aportes estéticos (ligados a la comprensión del fenómeno artístico y particularmente literario) en la historia del pensamiento latinoamericana desde la época prehispánica, es sólo hasta que la filosofía de nuestros países toma conciencia del colonialismo cultural y de las peculiaridades y los valores propios (fines del siglo XIX y principios del XX) de las culturas autóctonas, cuando una filosofía estética va a hacer posible (por ser la autorreflexión sobre el fenómeno histórico-cultural por antonomasia: el arte, la expresión estético-artística).

Éste es, creemos, el significado y el valor que puede tener el intento de reflexión estética de varios destacados filósofos latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX. Por razones de espacio nos concentraremos aquí en tres pensadores mexicanos —Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959) y Samuel Ramos (1897-1959)— y un conspicuo pensador argentino —Luis Juan Guerrero (1899-1957)—, cuyas propuestas se encuentran al nivel de cualquier pensador de talla mundial. No dejaremos de hacer hacia el final una reseña sucinta de los derroteros de la estética en la filosofía latinoamericana en décadas recientes.

La valoración de la reflexión estético-filosófica, y en general de la dimensión estética de la existencia humana, es ampliamente compartida por Caso, Vasconcelos y Ramos. Probablemente sea un punto en el que los tres pensadores coinciden sin reticencias. Sin embargo, es en el pensamiento de Vasconcelos donde el interés por la estética es asumido en todas sus implicaciones y consecuencias, de manera tal que conocemos pocos casos, aun en la propia historia universal de la filosofía. El filósofo mexicano pretendió ni más ni menos que hacer de la estética el núcleo y la orientación fundamental del pensamiento metafísico-filosófico y el fin y sentido último de la praxis humana. Sólo por esto merecería una cierta mirada amable de nuestra parte.

Las preocupaciones estéticas de Vasconcelos no se dan en forma aislada; como hemos dicho, las comparte con Caso y Ramos. En la ponderación de la estética, los tres filósofos coinciden en general en una visión crítica y negativa de los modelos culturales tanto intelectualistas como materialistas de la modernidad y propugnan un nuevo modelo cultural que al menos dé cabida a las dimensiones emotivo-sensibles y no utilitarias de la existencia y la actividad humanas. Ellos consideran que el pensamiento filosófico está obligado a hacer valer un enfoque espiritual, es decir, cultural de la realidad humana, de la praxis social y de la relación del hombre con el mundo. Concuerdan también en que un concepto de lo que debe ser la cultura ha de tener en la estética uno de sus ejes principales y esclarecedores. Sin embargo, nuestros autores se distinguen por el contexto filosófico general en que cada uno inscribe su perspectiva estética, y por la diversa concepción que tienen del trabajo filosófico.

Tanto para Caso como para Ramos la estética es de alguna manera un *medio*; sobre todo, es un medio para la vida moral —bien para una moral de la caridad (Caso) o bien para una moral de la civilidad (Ramos). Por el contrario, para Vasconcelos la vida estética es un fin en sí mismo; es una forma de existencia superior a la existencia moral, de hecho: es la forma superior de la existencia humana. Para el autor de *La raza cósmica* el fin del arte no es acceder a la vida moral sino a la vida espiritual plena, al estadio místico o divino de la existencia. La vida moral es un momento previo a la vida estética; la moral es simplemente una *disciplina* para la vida, la capacidad para orientar la vida hacia ciertos fines, y estos *fines* están siempre determinados por el *interés* humano —aun el altruismo, que es una satisfacción del interés de un *otro* humano. En cambio, en la vida estética el sujeto ya no actúa en función de fines humanos sino de fines superiores, sobrehumanos, cósmicos; la energía vital, todavía ligada en el plano de la vida moral, es aquí desligada y liberada hacia posibilidades puramente espirituales. “La estética se desentiende de los motivos parciales, para atender al motivo supremo”, dice Vasconcelos (Vasconcelos, J., 1945, p. 163). Más allá, pues, mucho más allá de los problemas que plantea la coexistencia y la supervivencia humana, nuestro filósofo ve en la cultura estética (y en toda cultura) una *misión* superior, no solamente un instrumento para la formación humana sino una realización de la espiritualidad y del ansia humana de trascendencia: una forma superior de vida, una forma excelsa del conocimiento y del pensamiento.

La estética ocupa el núcleo del sistema filosófico vasconceliano, y tiene que ver con los diversos problemas fundamentales de la filo-

sofía: con la ética, pero también con la metafísica, la gnoseología, y, significativamente, con la filosofía de la historia y de la cultura. En la introducción a su *Ética*, Vasconcelos insiste esclarecedoramente en una definición del sentido de sus propósitos filosóficos. Éstos en realidad no estaban dirigidos, señala, a la construcción de una filosofía particular, nacional o regional —una filosofía mexicana o iberoamericana—, sino a la crítica del falso y excluyente universalismo moderno y a la reconstrucción, desde otra perspectiva geográfica y cultural, de un nuevo universalismo, de un universalismo sintético, tan amplio y generoso como el planeta entero y la historia humana toda (Vasconcelos, J., 1939). Es desde esta perspectiva, creemos, que han de ser valoradas tanto sus preocupaciones filosófico-metafísicas como sus intervenciones en el campo de la política y la cultura. El emotivismo esteticista y místico de Vasconcelos no se propone solamente como una opción más dentro del orden difuso de la historia de las concepciones filosóficas; tampoco como una mera alternativa a las concepciones racionalistas e intelectualistas dominantes en el pensamiento moderno. Tiene, ante todo, una intención histórico-cultural: es la modalidad de pensamiento que en su amplitud y flexibilidad puede permitir la recuperación y revaloración de otras tradiciones culturales, geográfica e históricamente descentradas y hasta marginadas; son las culturas que, por mejor designación, Vasconcelos llama "culturas tropicales", las culturas del "sur": el espacio geográfico del origen, y quizá del fin, de la gran tradición cultural-espiritual de la humanidad. Creemos que la metafísica vasconceliana, su "metafísica estética", es ininteligible si no se la relaciona estrechamente con su singular "filosofía de la historia", que es una filosofía cultural, periférica, alternativa, estético-espiritual de la historia.

Vasconcelos pugnaba por un "pensamiento estético" en filosofía, no solamente hablando de este pensamiento, es decir, elaborando una doctrina estética, sino también *haciéndolo,* ejerciéndolo. Además de las tesis y conceptos estéticos que introduce —la teoría de la belleza como ritmo, la primacía gnoseológica de la emoción, el concepto del "*a priori* estético", y otros más expuestos en sus diversos textos de estética (Vasconcelos, J., 1921, 1939, 1952, 1961)— y que deberían ser recuperados y rediscutidos a la luz del desarrollo contemporáneo de la estética, Vasconcelos practicó *un modo estético de pensar.* No nos referimos simplemente a sus intereses y textos literarios, que merecerían una atención aparte. Nos referimos, en primer lugar, al enfoque estético que intentó ofrecer sobre las más diversas cuestiones filosófico-culturales. Su idea de la "raza cósmica", por ejemplo, ¿no debe ser vista ante todo como una idea estética, como un ideal estético, en tanto que plantea la síntesis racial-cultural en el orden de la emoción y la sensibilidad, y también en tanto que concibe el proceso sintético como una "coordinación de los heterogéneos", como una síntesis ideal de la diferencia, es decir, según un concepto *estético* de la síntesis? En segundo lugar, el pensar estético de Vasconcelos se expresa en ciertos tratamientos que a primera vista pueden parecer extraños cuando no extravagantes: la tipología ética de las plantas y los animales (una "zoología trascendental", dice) que expone en la *Ética*, la posibilidad de una sinfonía de los aromas y los sabores que fantasea en la *Estética,* las observaciones que aquí y allá desarrolla sobre realidades geográficas —climatología, morfologías orográficas, hidrográficas, descripciones de la flora y la fauna, etc.—, que, aunadas a una inspirada poética del paisaje natural y humano, producen las mejores y más creativas páginas de su prosa (por ejemplo, las "Notas de viaje" incluidas en Vasconcelos, J., 1948). En estos momentos, Vasconcelos ya no construye un pensamiento sobre el arte: realiza un pensamiento de artista, un pensar-artista. Ya no habla *de* la emoción y la intuición estéticas, habla y piensa *desde* ellas, desde una óptica estética de la naturaleza y el mundo. Es decir, desde la experiencia de una unidad íntima, viviente, *mística,* de la conciencia humana y las cosas y de las cosas entre sí en la diversidad infinita de su existencia. Planteado desde este punto de vista —desde un punto de vista emotivo-subjetivo y no desde uno empírico-objetivo (lo que simplemente es un contrasentido)— la extrañeza de los tratamientos de Vasconcelos se atenúa o al menos tales tratamientos pueden ser comprendidos y valorados mejor; exactamente, como ejercicio de un *pensamiento mítico-poético.* Como es obvio, este pensamiento nada tiene que ver con una visión empírico-científica del mundo. Pero así como esta última no tiene por qué negar al primero, éste, a su vez, no tiene por qué implicar la negación del valor de la ciencia y el

conocimiento objetivo. Para Vasconcelos, lo ideal sería precisamente lograr una síntesis, una “coordinación” entre la mentalidad científica y la mentalidad mítico-poética, entre razón científica y emoción estética.

La posibilidad de esta síntesis nos lleva al problema límite de la filosofía y la estética vasconceliana: su tesis de la “síntesis mística”, su concepción religiosa de la cultura y el arte. Como hemos adelantado, para el filósofo mexicano la vida estética y la actividad artística representan la forma suprema de la cultura. Pero sólo desempeña ese papel en la medida en que son medios para arribar a la vida mística, a la identificación con lo divino. La exposición del concepto histórico del arte que hace Vasconcelos en su *Estética* se encuentra dominada por la idea de que el gran arte, el arte verdadero, es el “arte religioso”: el arte que cumple en forma efectiva y militante su misión de elevar el ser sensible material, el ser entero de la naturaleza, al plano espiritual, a la dimensión de la divinidad. Desde este punto de vista, Vasconcelos desvalora —aunque no con una antipatía total— las formas meramente hedonistas, apolíneas, naturalistas o humanistas del arte, y desprecia sin atenuantes la estética escéptica y desesperada de los modernos. Él cree que un arte que renuncia a su vínculo con lo sagrado es un arte que renuncia a su sentido verdadero y a su justificación última.

Ahora bien, si el carácter “religioso” es una exigencia que nace del propio concepto de arte, entonces ese carácter no tendría por qué identificarse con ningún tipo particular de “religión” —ni siquiera con la religión cristiana, fe de Vasconcelos. El mérito de la liberación moderna del arte del dominio de lo religioso debería verse como la posibilidad de apertura de nueva religiosidad: verdaderamente ecuménica, no coactiva ni supersticiosa, liberada de cualquier funcionalidad ordinaria, política o ideológica. En fin, una religiosidad que, inversamente, sólo se encontraría y se viviría a partir de ese ejercicio positivo y creador de la libertad en que consisten el arte y la vida estética. *Si el arte debe ser religioso es porque a la vez, para el heterodoxo Vasconcelos, la religión debe ser estética.* El arte del futuro será un “arte religioso”, un arte “sagrado”, profetiza Vasconcelos. ¿Estaba equivocado? ¿O nuestra época y nuestra modernidad están condenadas al equívoco, a la mercadotecnia, a la banalidad, al paganismo irredento?

Más moderado y académico, Antonio Caso presenta su reflexión estética en el marco de una teoría metafísica de la existencia, en la que opone al orden de la existencia económica, el orden antieconómico de la existencia estética y de la existencia moral. Para él, el arte y la experiencia estética son la prueba irrefutable de que el ser humano puede actuar más allá del orden de la necesidad y del egoísmo (del puro interés). Recuperando y combinando ideas de Kant, Schiller y Bergson, el filósofo mexicano definió a la existencia estética como la vía regia para arribar a una existencia moral auténtica, entendida bajo el principio cristiano del desinterés puro, o sea, de la caridad, del amor al otro. De esta manera, Caso propuso como ideal para México una cultura en la que los elementos intelectuales, estéticos, morales y religiosos se equilibraran armónicamente y en la que la dimensión social e individual de la existencia se complementaran críticamente.

La presencia del elemento estético es lo que salva al pensamiento de Antonio Caso de un mero moralismo cristiano o del espiritualismo ineficaz. Aunque no fue el principal punto de interés de quien quiso ser sobre todo un filósofo, la estética ocupa un lugar destacado ya desde la primera y más significativa de sus obras: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (Caso, A., 1972). De alguna manera, este pequeño texto expresa el espíritu fundamental de la posición de su autor, misma que en distintos modos y por diversos caminos irá desarrollando a lo largo de su vida teórica.

Como es sabido, el rasgo intelectual primordial de Caso, y probablemente su mayor aporte filosófico, estriba en haber encabezado la crítica del positivismo mexicano y de sus implicaciones político-sociales y culturales. Este rasgo crítico es lo que primeramente resalta en la obra citada. Caso no niega la dimensión pragmático-material de la existencia humana —que el positivismo considera casi la única—: la ubica como el primer y necesario momento de esa existencia, si bien como el momento “natural” o “biológico”, no propiamente humano. Éste, el momento propiamente humano, aparece con las dimensiones “estética” y “moral” de la existencia.

Con el concepto de “desinterés” Caso define lo esencial de la existencia estética. El carácter negativo del término —el “no interés”—

ya está apuntando al rasgo primordial de la vida estética: la capacidad humana de colocarse más allá del principio del interés, del principio económico que rige universalmente la existencia práctico-material. Ahora bien, antes de estabilizarse en la forma de la existencia estética, el "desinterés" se manifiesta en la forma general del "impulso lúdico", es decir, de una energía vital excedente, no teleológica. Esta observación es importante porque implica que para Caso el espíritu, la libertad humana, emerge al mundo como "juego", como cierto tipo de energía o fuerza vital actuante antes que como "intelección", "autoconciencia" o "representación". A la vez que ruptura hay pues cierta continuidad entre los niveles de la existencia: la existencia estética, la vida espiritual en general no consiste en principio más que en una transfiguración de la existencia biológica, en una liberación y reorientación de impulsos y potencias previas.

Así pues, la existencia estética, la vida del arte es la prueba contundente de la *realidad* del espíritu y la libertad humana; de la posibilidad que siempre tiene el ser humano de superar la vida natural inmediata, de trascender el plano de las determinaciones empírico-positivas y, en general, el principio del "egoísmo" que es la ley de este plano. Pero la puesta en suspenso que hace el arte del impulso egoísta no es todavía su negación. En todo caso, el arte nos abre el camino hacia esa negación, incluso hacia la reversión del egoísmo —lo que Caso denomina "la caridad", el principio de la existencia moral. Más allá del desinterés, la caridad transforma el interés egoísta en un interés altruista, en un interés por el otro: el acto moral por excelencia, la máxima prueba de la espiritualidad y la libertad humanas.

La existencia estética es una etapa en el camino hacia la existencia moral, y como tal debe ser "superada"; pero es también un medio, una vía hacia el ser moral, y como tal debe ser transitada. De esto último puede seguirse que la vida estético-artística es condición de la vida moral; todavía más, que es una condición imprescindible: sin cultura estética no hay verdadera y auténtica vida moral. ¿Qué significa esta condición, este orden de precedencia? Pues que sin la previa autorrevelación de la libertad del espíritu —eso que se realiza en la vida estética—, nada nos permitiría distinguir la vida moral auténtica del simple moralismo, esto es, de una acción moral que se cumple por mera coacción, obediencia o conveniencia y no como ejercicio espontáneo y voluntario de la libertad. Sólo un sujeto que previamente se ha liberado de las determinaciones del "interés", y que ha experimentado la posibilidad de actuar "libremente" (en el sentido negativo del concepto, como libre "de"), puede ser capaz de entrega al otro y de actuar libremente (ahora, en el sentido positivo del concepto, como libre "para"). Por esto Caso gustaba de insistir en que una moral altruista —es decir, el cristianismo— es una moral de "fuertes" y no de "débiles", de hombres libres y no de esclavos (en obvia referencia al pensamiento de Nietzsche, con quien Caso, como el resto de los filósofos mexicanos de su época, mantiene una relación ambivalente: de admiración y de crítica).

En general, para Caso la vida moral se alcanza y realiza verdaderamente en y desde el reino de la cultura y no a espaldas a él. La cultura, y en particular la cultura estética, tiene una significación o un sentido moral. Esto no implica sin embargo que cultura y moralidad se identifiquen o que la vida cultural deba estar sometida a los criterios morales. La cultura abre la posibilidad de la vida moral; y entre más libre y creadora es la acción de cultura más cercana es la posibilidad de dar el paso a la vida moral. Pero este paso no es un acto mecánico, irreversible; puede no darse. La acción de cultura —la libertad creadora del ser humano— implica siempre el riesgo de la amoralidad. A la vez, la acción de moralidad supone la vida cultural pero no elimina el momento del compromiso y la elección moral del sujeto, la exigencia de ir más allá: de su capacidad de producir, de crear, a su capacidad superior y última de "dar", de ser para otro, y para un otro concreto, individual y único.

Samuel Ramos, quien pertenece a una generación posterior a la de Caso y Vasconcelos, comparte con ellos la posición crítica frente al racionalismo intelectualista y el universalismo filosófico abstracto, pero no la orientación hacia la metafísica (y menos hacia la religión o el misticismo). Desde el punto de vista de las tradiciones filosóficas existentes, Ramos tuvo preferencia por aquellas que señalaban una tercera vía, no positivista ni metafísica. Es el caso de ciertos pensadores por los que tiene un especial aprecio —como Bergson y Max Scheler—, pero sobre todo del pragmatismo norteamericano y de aquellas corrientes que

en su época apenas comienzan a adquirir fama: la fenomenología y el existencialismo. La amplitud, complejidad y profundidad filosófica de estas corrientes nos muestra que el interés de Ramos de abrirse a una tercera vía más allá del positivismo y la metafísica (del materialismo y del idealismo si se quiere decirlo así) no es la expresión, como a veces se ha juzgado apresuradamente, de una pura voluntad ecléctica.

Por otra parte, frente a Caso y Vasconcelos, Ramos considera necesario realizar una interpretación y un análisis crítico de la cultura nacional y de las formas de comportamiento y de interrelación social características de los mexicanos antes de plantearse cualquier ideal o proyecto cultural (Ramos, S., 1951). El mayor defecto que encuentra Ramos en nuestra cultura (y a lo largo de nuestra historia cultural) es el de un desfase, e incluso una contradicción, entre el nivel intelectual —consciente— y el nivel vital —inconsciente— de nuestra existencia personal e interpersonal. De aquí la importancia que otorga al arte y a la cultura estética en general: es el medio más adecuado para una formación de la personalidad que logre integrar armónicamente la dimensión emotivo-subjetiva y la dimensión racional-objetiva del ser humano. De esta manera, las reflexiones estéticas de Ramos se caracterizan por el intento de encontrar un punto intermedio entre las concepciones subjetivistas y objetivistas de la belleza, de la actividad artística y de la experiencia estética. Esta manera de reflexionar le parece la más adecuada desde el punto de vista de la relación de la estética con el problema de la formación de una cultura auténtica, en particular para el caso de la realidad cultural mexicana.

El propósito intelectual de Ramos respecto a la estética consiste así en ligar lo mejor de la reflexión universal, clásica y actual, con la actividad artística concreta y con el desarrollo del arte en nuestro país —o al revés. En la polémica filosófica entre universalismo o particularismo, Ramos busca una mediación crítica, una perspectiva de enriquecimiento. No cree que haya que elegir entre una u otra. Según él, debemos pensar el arte y la cultura mexicana en el horizonte del pensamiento filosófico y estético universal y debemos discutir este pensamiento en el contexto de nuestra realidad nacional. Se trata, pues, de realizar un diálogo vivo entre ambas dimensiones de la cultura —la universal y la particular— que no desmerezca, subordine o anule a ninguna. Ni lo universal desdeñado por lo particular, ni lo particular desfigurado en lo universal.

Esta misma concepción "mediadora" caracteriza la teoría del arte de Ramos. Su texto fundamental sobre estética, *Filosofía de la vida artística* (Ramos, S., 1993), consta de dos grandes secciones: en la primera expone lo que podríamos considerar un punto de vista "subjetivo" y psicológico sobre el arte, y en la segunda se trata de un punto de vista "objetivo", axiológico y formal. Los dos últimos apartados de esta sección, "La esencia del arte y su función en la vida humana" y "El arte y la sociedad", contienen planteamientos que podrían pertenecer a una tercera sección en la que los puntos de vista divergentes de las dos anteriores serían llevados a su resolución. En fin, si esta tercera sección no existe es porque de alguna manera Ramos no sabía con exactitud en qué podría consistir. Él prefería mantener las dos perspectivas divergentes —la subjetiva y la objetiva— no por puro eclecticismo, sino con la conciencia de que tal divergencia es propia del fenómeno artístico mismo, y mal haríamos en querer acallarla en un plano puramente conceptual.

Para Ramos la estética tenía que guardar estas dos verdades: que el arte es una experiencia individual, vital, personal incluso, pero que esta experiencia tiene referencias y consecuencias que van más allá de lo puramente personal, remitiéndonos a una esfera de valores y formas que poseen una relativa objetividad ("El fenómeno estético posee dos caras o vertientes, una que ve al sujeto y otra al objeto artístico"; Ramos, S., 1993, p. 345). Esto implica que el filósofo mexicano rechaza tanto las perspectivas puramente *psicolgistas* como las puramente *metafísicas,* y busca, en principio, una especie de mediación entre ambas. Del psicologismo cuestiona su carácter reduccionista y su desconocimiento de las capacidades propiamente humanas —capacidades espirituales, capacidad de crear valores—; de la metafísica rechaza su discurso abstracto y vacío, que desconsidera la realidad concreta de la experiencia humana, su complejidad y problematicidad intrínsecas.

Podemos decir que el propósito de Ramos era pensar el proceso mediante el cual el ser humano, desde la concreción de su vida y experiencia, es capaz de elevarse, a través de su

creatividad y reflexión, hacia la esfera de lo universal y lo esencial, de lo espiritual. Esta perspectiva no era para él sólo una cuestión teórica. Tenía que ver también con el otro gran tema que le ocupó profundamente: la reflexión sobre la personalidad del mexicano y el problema de la cultura nacional. Desafortunadamente sus planteamientos en esta área han sido colocados simplemente como antecedentes de un supuesto nacionalismo filosófico mexicano del que en realidad se encontraba muy lejos. En la intención de Ramos no hay una preocupación por la identidad del mexicano y mucho menos por dar bases a una ideología nacionalista. Es cierto que le importaba analizar nuestros rasgos psicosociológicos, pero lo hizo con una actitud ante todo crítica, y con un propósito de corrección y transformación, no con la idea de ensalzar esos rasgos o proporcionar una definición unívoca y definitiva de ellos.

Lo dicho baste para hacer notar la íntima y esencial conexión de la reflexión estética de Ramos con el resto de su pensamiento filosófico. De alguna manera, la esfera estética de la praxis es la alternativa a la problemática existencial y sociocultural del ser humano y, en particular, del mexicano. Ramos piensa que nuestra tarea filosófica y cultural debe ser afinar nuestra vida, enaltecer nuestra existencia, perfeccionar nuestra sensibilidad y vivificar nuestro espíritu, nuestros pensamientos. Nada mejor para el cumplimiento de esa tarea que aumentar nuestra experiencia de las artes y ampliar nuestra conciencia estética. "El arte no es —dice— un lujo y una superfluidad, ni tampoco una actividad divergente de la vida. El arte sólo se aparta de la vida para elevarla y enriquecerla; hace volver a ella porque aclara su sentido […] El arte es fruto de una creación humana, y a su vez promueve la creación del hombre" (Ramos, S., 1993, p. 347).

Después de Ramos la reflexión estética se desarrolló en México en diversas y más concretas líneas, vinculadas la mayoría de las veces a problemas del desarrollo del arte mexicano en sus distintas disciplinas. Cabe destacar la amplia reflexión histórico-crítica de Justino Fernández (1901-1972) sobre el sentido y el valor propios del arte mexicano, y los estudios iconográficos sobre el arte mexicano de Paul Westheim, así como los ensayos estéticos de poetas y escritores como Octavio Paz (1914-1998) y Ramón Xirau (1924). Algunos de los trabajos de Paz sobre el arte contemporáneo —su ensayo de poética *El arco y la lira*, su estudio sobre Marcel Duchamp— se convirtieron en punto de referencia de la reflexión estética universal.

Contemporáneo de Samuel Ramos, Luis Juan Guerrero desarrolla en Argentina una trayectoria análoga a la que realiza el pensamiento mexicano, combinando con originalidad y pundonor elementos de las corrientes filosóficas más radicales y vivas del momento —la fenomenología, el existencialismo y la ontología heideggeriana— con los "requerimientos" que plantea la historia sociopolítica y la dinámica cultural de su país. Precisamente, Guerrero hace del concepto de "requerimiento" una categoría filosófica fundamental para la comprensión radical de la existencia humana concreta. Además de ocuparse de la autorreflexión sobre la condición nacional argentina (la identidad gaucha) en el marco de una teoría ética fundamental, Guerrero elabora una filosofía estética de altos vuelos, sistemática, original y profunda (*Estética operatoria en sus tres direcciones*), que tiene el carácter de una verdadera *philosophia prima*. En la estética se sintetizan y armonizan las preocupaciones filosóficas y las socioculturales del filósofo argentino.

Sólo en apariencia resulta conceptualmente intrincada la estética que elabora Guerrero (en tres tomos, con el tercero inconcluso). El pensador argentino da muestras de un gran conocimiento de la bibliografía filosófico-estética hasta su momento (el primer tomo aparece en 1956) y de una fina sensibilidad que otorga gran fuerza expresiva a su exposición teórica (vasta en ejemplos, lo que muestra la intención del autor de ponderar al arte latinoamericano como parte esencial del arte universal). Además de la profundidad y precisión teóricas, el rasgo más relevante y original de la estética de Guerrero es la comprensión dialéctico-integral que propone del fenómeno artístico-estético. Frente a los enfoques secularmente parciales de este fenómeno ofrecidos por las distintas corrientes del pensamiento estético (Ramírez Cobián, M.T., 2002), que se recargan hacia uno y otro de los elementos que lo componen —bien la actividad y personalidad del artista, bien las estructuras internas de la obra de arte, o bien el estudio de los condicionamientos sociohistóricos de la actividad artística—, Guerrero construye una ex-

plicación dinámica y analógica del proceso artístico en su totalidad, sin privilegiar ninguno de aquellos elementos, desentrañando y mostrando más bien sus conexiones y resonancias internas y ofreciendo una rica y expresiva definición de cada uno. De esto ya dan testimonio los títulos mismos de los tres tomos de su *Estética*: *I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*, *II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*, y *III. Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*.

Postulamos, de hecho —afirma Guerrero—, "una estética de las estéticas", y explica su teórica y humanamente ambiciosa concepción en las siguientes palabras: "Sólo una estética abierta a todas las posibilidades de la sensibilidad humana, en todos los ámbitos del tiempo y el espacio, y que, por añadidura, sea capaz de incluir y absorber las doctrinas 'estéticas' de las más heterogéneas culturas históricas, el implícito saber 'estético' que opera en todos los focos de productividad creadora y la promoción 'estética' de las más diversas ciencias del hombre, puede convertirse en la primera disciplina filosófica verdaderamente 'universal'" (Guerrero, J.L., 1956, p. 19).

A la vez que da cuenta del movimiento que va de uno a otro de los tres componentes del fenómeno estético —la obra, la creación artística, la función del arte—, Guerrero se ocupa de establecer una analogía estructural (un isomorfismo) entre ellos, a fin de mostrar, a la vez, tanto la compleja diversidad como la íntima unitariedad de ese fenómeno.

La estructura común de los componentes del fenómeno estético —de la "obra de arte", en cuanto punto de referencia de todo el proceso— la conforman cuatro momentos o estratos, que Guerrero llama "escenas". Los describimos a continuación.

1. La escena de *entonación* de la obra de arte se refiere al momento fenomenológico de aparición de la obra, ya al contemplador en tanto "presencia y llamado" del objeto artístico, ya al propio artista en tanto advenimiento de la "potencia de inspiración" creadora, o ya a la comunidad sociocultural en tanto "tarea de celebración" de la comunidad a través de la obra. Guerrero expone estas variantes de la "entonación" en cada uno de los tres tomos de su obra, según el caso. La primera variante consiste en la dialéctica clásica entre el ser-ahí real de la obra, su capacidad de revelarse u ofrecerse, esto es, su ser enteramente a la "percepción", a la "expectación" o "contemplación", y la capacidad del espectador de corresponder a su vez a la obra, a su "llamado", su disposición para "acoger" la revelación que se le otorga, confiando en que aquella presencia novedosa y enigmática, trascendente, se encuentra un sentido, una posibilidad, algo valioso —se trata, pues, de la dialéctica básica de la experiencia de "lo bello" como forma de comprensión del ser o de la obra de arte como forma primordial de "develación" (*aletheia,* verdad) del ser ente, según la reflexión de Heidegger, clave fundamental en la elaboración de Guerrero. La "potencia de inspiración" —escena de entonación correspondiente a la estética de las potencias artísticas— se refiere al proceso psicocultural de advenimiento primigenio del sentido de la obra, esto es, a la emergencia cuasialeatoria de ese sentido en las tramas de la experiencia vitales, interhumanas y culturales del artista (a pesar de su origen romántico y de su manoseado uso ninguna palabra expresa mejor este proceso como "inspiración"). Finalmente, la escena de entonación de las tareas artísticas corresponde a la tarea de celebración, es decir, a la función del arte en el horizonte de las actividades en las que el ser humano muestra su libertad esencial: el juego y la fiesta.

2. La escena de *constitución* de la obra de arte tiene que ver con la conformación de la obra, bien en relación con su estructura interna —"composición y exposición"—, bien en relación con la labor del artista —"potencia de plasmación"— o bien en relación con la colectividad —la "tarea de elaboración", esto es, los recursos y elementos socioculturales que hacen posible la actividad artística. La primera dualidad da cuenta de la clásica dualidad estética entre "forma y contenido", de la que Guerrero ofrece una concepción original y rigurosa. La potencia de plasmación se refiere a la dimensión más operante, técnica incluso, del quehacer artístico: es la capacidad del artista para construir un objeto artístico. La tarea de elaboración corresponde a la reflexión sobre los vínculos del quehacer artístico con el trabajo y las actividades constructivas del ser humano, sobre la manera como el arte lleva a su máximo esplendor esas actividades. Pues, acota Guerrero, "el arte surge de nuestros menes-

teres más perentorios y limitados, pero mostrando también la entera gama de posibilidades de nuestra vida. Se complace, por eso, en manifestar y, más aún, en celebrar y consagrar la totalidad de la existencia humana en el mundo" (Guerrero, J.L., 1967, p. 146).

3. La escena de *instauración* de la obra de arte, esto es, de su realización concreta y de su incorporación al mundo, se efectúa en la dialéctica entre "postura imaginaria e instalación real" —la obra de arte instaura un mundo imaginario allende el mundo real, otorgándole, a la vez, consistencia al primero y apertura al segundo—, en la "potencia de invención" de la labor creadora —el carácter de innovación que es lo propio del quehacer artístico—, y en la "tarea de consagración" en tanto proceso a través del cual una comunidad se reconoce en sus obras de arte y las eleva a un rango superior en tanto productos del espíritu humano.

4. La escena de *orientación* tiene que ver con el sentido final de la obra de arte, ya en la dialéctica de "estilo y origen" de la obra, ya como la "potencia de iniciación" de la actividad del artista, ya como la "tarea de conducción" histórico-social de un pueblo. Con la dialéctica entre estilo y origen, Guerrero se ocupa del tema de la historicidad fundamental de la obra de arte, esto es, de su doble y simultánea capacidad para recoger un pasado —el estilo como figura de una época— y abrir un fututo —la obra como "origen" de su propio sentido, de aquello que "la definirá". La potencia de iniciación es la capacidad del artista para fundar una tradición, para orientar maneras de sentir, imaginar y comprender de una comunidad abierta de receptores posibles. Y, finalmente, la tarea de "conducción" se refiere a la capacidad del arte para orientar el devenir histórico-espiritual de un pueblo, para hacer de la comunidad una realidad que se identifica, se integra y comprende a sí misma a través de sus obras de arte, proceso que, no obstante, no se cierra ni suelda sobre sí mismo, sino que, gracias a la productividad hermenéutica del espectador, se encuentra permanentemente abierto.

Tales son, sintéticamente expuestos, "los hilos del comportamiento estético" que hilvana ampliamente Guerrero. Su propuesta nos muestra, esencialmente, la necesidad de comprender el fenómeno artístico-estético de forma inmanente —en la mutua elucidación y "explicación" entre la obra, el artista y la comunidad—, y en forma dinámica, "operatoria" —captando de este modo la íntima función del arte respecto a los procesos psicosociales, socioculturales e histórico-sociales de la realidad humana. En fin, nos muestra la función fundamental que cumple el arte en la vida social humana; como la expresa Guerrero: "necesitamos del arte para abrir las puertas de la historia, como ha ocurrido en todos los momentos decisivos de la humanidad. Porque tan sólo la obra de arte se adelanta a la inauguración de un mundo, proponiendo a los hombres una desconcertante perspectiva para ubicar los nuevos significados de las cosas, y un inédito criterio para juzgar las propias acciones" (Guerrero, J.L., 1956, p. 13).

Desafortunadamente, la "estética operatoria" del filósofo argentino no ha sido reconocida y valorada en todo su alcance. Diversos desarrollos de la reflexión estética de las últimas décadas fueron adelantados por Guerrero, y su manera de enfocar y comprender diversos temas y problemas estéticos guarda todavía planteamientos sugerentes y claros aportes. Por otra parte, el diálogo que logra entablar entre la reflexión estética universal y el quehacer artístico latinoamericano adquiere una modalidad verdaderamente paradigmática de lo que debe ser el ejercicio del pensamiento filosófico en el panorama de una cultura y un mundo poscolonial y poseurocéntrico. No estaría de más volver a visitar a este creativo y original pensador.

Aunque temas estéticos han estado presentes en otras latitudes latinoamericanas, las dificultades de la difusión de la producción intelectual que caracteriza a nuestros países no nos permite ser justos con todos los pensadores y estudiosos de nuestro tema. Daremos cuenta sucintamente de algunos autores destacados de los últimos años.

En México, cabe mencionar el pensamiento y los textos de Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo marxista que, sin renunciar jamás a los principios de esta corriente filosófico-ideológica, ha sabido dirigir una mirada comprensiva a los fenómenos del arte contemporáneo y a las problemáticas más conspicuas de la reflexión estética universal. Es de reconocer también su labor en la difusión y el conocimiento de diversos autores y corrientes de la estética del siglo xx —estética clásica, marxismo, formalistas, Della Volpe, Lotman—, así

como su encomiada y productiva labor magisterial. Varios filósofos e intelectuales mexicanos que han trabajado en el campo de la estética han recibido su influencia, como José Luis Balcárcel, Joaquín Sánchez Macgregor, Bolívar Echevarría, Alberto Híjar y María Rosa Palazón Mayoral. Esta última, filósofa e investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, publicó recientemente dos importantes y recomendables obras que permiten completar la información aquí proporcionada sobre los autores mexicanos: *La estética en México. Siglo XX. Diálogo entre filósofos* y *Antología de la estética en México. Siglo XX*.

Conjugando, entrecruzando y desarrollando ideas de los filósofos mexicanos que se han ocupado de la estética a lo largo del siglo XX, Palazón Mayoral logra ir más allá de una descripción historiográfica, hacia una propuesta propia de teoría estética, que responde tanto a los problemas y las categorías básicas de esta disciplina como a la necesidad de integrar y comprender críticamente la propia tradición reflexiva de la filosofía mexicana. De esta manera, la autora abarca los siguientes temas y conceptos: la definición de la estética, el análisis de la experiencia estética, la crítica y la teoría del arte, el concepto de juego, la relación entre arte y conocimiento, la polivalencia hermenéutica de la obra de arte, etc. Su obra es un buen ejemplo del ejercicio de la "autognosis" o "autocomprensión", como principio ineludible para la construcción de un "pensamiento filosófico latinoamericano" *propio*, no sólo en el sentido de ser conforme con nuestras condiciones socioculturales sino también en el sentido de ser un pensamiento "adecuado", "correcto", es decir, conforme con lo que demanda la cosa misma a ser pensada.

En Argentina debe mencionarse la reflexión sobre el arte que en el marco de una comprensión de la filosofía hegeliana ha elaborado Edgardo L. Albizu (n. en Rosario, 1935), así como los estudios de historia del arte latinoamericano y de crítica de arte realizado por Estela Ocampo (n. en Buenos Aires, 1950; profesora en Barcelona) y Elena Oliveras (n. en Chaco, 1942). En Chile, reflexiones originales y creativas sobre el arte latinoamericano en el contexto de los enfoques posmodernos sobre el poder y la subjetividad se encuentran en las obras de Pablo Oyarzún Robles (n. en Santiago de Chile, 1950) y Sergio Rojas Contreras (n. en Antofagasta, 1960). En Perú, David Sobrevilla (n. en Huanuco, 1938) ha hecho aportes a la estética en el marco de la filosofía de la cultura y de una análisis comprometido de la cultura latinoamericana, particularmente la de su país; igualmente, debemos mencionar a Teresa Arrieta de Guzmán (n. en Arequipa, 1948), quien vincula la filosofía del arte a la reflexión antropológica. Finalmente, en Paraguay tenemos el caso singular de Ticio Escobar (n. en Asunción, 1947), crítico, promotor, defensor y estudioso comprometido del arte indígena, particularmente del paraguayo. Sobre las tareas y posibilidades del arte indígena latinoamericano, Ticio Escobar ofrece, con carácter verdaderamente programático, la siguiente propuesta agudamente reflexiva y crítica de la cuestión de la "identidad cultural": "[…] la autoafirmación identitaria y el potencial de disenso del arte latinoamericano no dependen tanto de la conquista de los terrenos metropolitanos por parte de sus producciones o de la graciosa aceptación que haga el centro de ellas: dependen de complicados procesos de construcción de subjetividades, de diversas estrategias de lenguaje, de apuestas de sentido apoyadas en la memoria (particular, global) y abiertas a la experiencia (universal, local). Dependen de transacciones, negociaciones, desplazamientos y forcejeos jugados sobre el horizonte de lo hegemónico y formulados a partir de demandas propias" (Escobar, T., 2000).

Que existen también íntimas relaciones entre los conceptos de estética y cultura resulta evidente si pensamos en la naturaleza propia del fenómeno artístico. En el sentido más amplio de la palabra, el arte es algo que está presente en todas las culturas. A la vez, un elemento imprescindible en nuestra idea de cultura es el conjunto de los productos de la actividad artística. En algunos momentos llegamos incluso a identificar ambos conceptos: cultura = arte. Y hacemos esta equivalencia tanto desde el punto de vista interno a una cultura como desde el punto de vista externo, es decir, dentro de una cultura (aquella a la que pertenecemos) consideramos las diversas manifestaciones artísticas como las formas fundamentales que definen a esa cultura; a la vez, toda otra cultura distinta de la nuestra (en el espacio, o bien en el tiempo, por ejemplo las culturas antiguas) la identificamos y valoramos ante todo mediante sus creaciones artísticas y sus estilos de expresión. El arte acompaña al ser hu-

mano desde que amanece hasta que anochece, en la visión diurna y en la nocturna, desde que nace hasta que muere. Resulta claro lo que significa la fórmula cultura = arte.

Es desde una óptica estética como podemos acercarnos a un concepto de cultura que permita superar el conflicto entre lo universal y lo particular, entre la diversidad y la unidad culturales. Desde el punto de vista de sus formas expresivas, de sus realizaciones estéticas, toda cultura es singular e incomparable y a la vez está abierta necesariamente a otras culturas, a otras interpretaciones posibles. Puesto que jamás una expresión se agota en una significación determinada y limitada, y en tanto que remite a una potencia abierta de significar, ella llama desde lo más concreto de sí misma a un proceso inacabable e interminable de recepciones y recreaciones. El ser de cada cultura particular es *estético*, y la posibilidad de una comprensión e integración intercultural será también *estética*. No hay exterioridad, determinación unilineal sino interdeterminación e inmanencia entre estética y filosofía de la cultura. Pues tanto vale una óptica estética de la cultura como una óptica cultural de la estética. De hecho, históricamente los primeros cuestionamientos a las concepciones universalistas y abstractas (intelectualistas) de la cultura provinieron del campo estético. Fue ahí donde, respecto a la belleza, respecto al gusto, comenzaron a hacerse valer las primeras posturas pluralistas en el campo cultural, y donde, de alguna manera, dio inicio la larga marcha hacia un filosofar culturalista, anticolonialista y poscolonial, verdaderamente universal, "mundial".

Podemos concluir este breve y naturalmente limitado examen de la filosofía estética latinoamericana con los siguientes puntos:

1] La poca o mucha filosofía estética que se ha realizado en Latinoamérica en el siglo XX ha tenido, no obstante, una importancia trascendental debido a la manera como en la reflexión estética se pone en juego necesariamente una autocomprensión crítica de la diversidad y la diferencia cultural de Latinoamérica, y sobre los límites de todo enfoque estético-cultural de carácter eurocéntrico y colonialista; 2] La pertinencia y profundidad de la filosofía estética latinoamericana ha sido consonante con el dinámico desarrollo que han conocido las artes en nuestros países. La reflexión estético-filosófica ha acompañado muchos momentos procesos críticos y liberadores en el campo de la praxis artística y las formas de sensibilidad, imaginación y expresividad de los pueblos americanos. En este sentido, cabe destacar el replanteamiento radical del pensamiento estético tradicional que ha implicado el intento de ver y comprender el arte prehispánico latinoamericano, las formas del arte popular y los vínculos de las prácticas artísticas con las luchas culturales y sociopolíticas anticolonialistas y antiimperialistas del Continente; 3] Varios pensadores latinoamericanos han encontrado en la estética el espacio para un desarrollo teórico-conceptual de gran nivel, que implica aportes sustanciales a la reflexión estética universal. Más que de la necesaria atención a la singularidad del fenómeno sociocultural latinoamericano, los estetas latinoamericanos se han ocupado, con rigor e imaginación crítica, de los problemas y categorías básicas de la estética filosófica en tanto tal.

BIBLIOGRAFÍA: Bueno, M., 1970; Caso, A., 1971, 1972; Escobar, T., 2000; Fernández, J., 1972; Guerrero, L.J., 1956, 1956b, 1967; Ocampo, E., 1985; Oliveras, E., 1993; Palazón Mayoral, M.R., 2006, 2006b; Paz, O., 1956, 1973; Ramírez Cobián, M.T., 1997, 2002; Ramos, S., 1951, 1993; Rojas, S., 2003; Sánchez Vázquez, A., 1965, 1992, 1996; Trías, E., 1994; Vasconcelos, J., 1921, 1939, 1945, 1948, 1952b, 1961; Westheim, 1970; Xirau, R., 1978, 2003.

3. LA ONTOLOGÍA Y LA METAFÍSICA

José Antonio Pardo Oláguez

Es fácil suponer que los temas de metafísica y ontología han sido muy frecuentados en Latinoamérica. Durante siglos, la práctica de la filosofía fue en toda América Latina prohijada prácticamente en su totalidad por universidades y centros de formación religiosa. Bien se sabe que el aliento que inspiró a dichas instituciones eclesiásticas, lo mismo en Europa que en América, fue la filosofía escolástica, para la cual fueron y siguen siendo muy estimados los temas de metafísica. Empero, el panorama de la filosofía escolástica fue en América un tanto diferente del de Europa y, además, *al parecer*, un tanto sombrío para la metafísica.

Durante siglos, el hombre latinoamericano fue acostumbrándose a absorber los vapores de una cultura de aroma notable y penetrantemente práctico. Esto no ha dejado de manifestarse prácticamente en ningún momento en el curso de la historia de la filosofía latinoamericana. Si se aceptase la idea expuesta por el historiador y filósofo mexicano Edmundo O'Gorman (1906-1995) en su libro *La invención de América* (1957), según la cual la índole ontológica del continente americano es más moral que de realidad de bulto, quedaría entendido por qué uno de los rasgos distintivos de la filosofía en este continente ha sido esta señalada inclinación hacia lo práctico. Sobre esta inclinación, en particular de la filosofía escolástica desarrollada en América, llama la atención el historiador de la filosofía latinoamericana José María Gallegos Rocafull (1895-1965), quien explícitamente afirma que la filosofía escolástica en estas tierras estuvo siempre definida desde la preocupación por lo práctico (Gallegos Rocafull, J.M., 1951, pp. 272 ss.). Prueba e indicio de esto es que los estudios filosóficos en general fueran tenidos más como un ejercicio propedéutico que como cualquier otra cosa. Esto era así hasta el punto de que quienes cursaban sus estudios en la Facultad de Artes (que así era llamada la Facultad de Filosofía) raramente aspiraban a un grado académico superior al de bachillerato. "La obtención de grados como los de licenciado o doctor en filosofía no era imposible, pero no era usual y suponía otros ejercicios académicos más que un currículo a seguir" (Palencia, J.I., 1993, p. 40). La filosofía fue "ante todo un modo de formar las mentes, disciplinándolas lógicamente, y de prepararlas para otros estudios, como los teológicos y los jurídicos" (Gallegos Rocafull, J.M., 1951, p. 272).

Este sello "práctico", por lo demás, trascenderá los límites de la filosofía escolástica hasta alcanzar casi toda forma de pensamiento latinoamericano. José Gaos se pronuncia a favor de esta tesis cuando escribe que las notas definitorias de la filosofía latinoamericana consisten en "una pedagogía política [...] una empresa educativa, o más profunda y anchamente formativa —creadora o reformadora, de independencia, constituyente o constitucional, de reconstrucción, regeneración, renovación— de los pueblos hispanoamericanos" (Gaos, J., 1945, p. 90). Esta cualidad práctica *pareciera* desmedrar la posibilidad siquiera de una metafísica, tan alejada como suele concebirse a ésta de los problemas prácticos. Incluso Gaos llegará a decir que en la filosofía latinoamericana o hispanoamericana predomina el "ametafisicismo". A esta última tesis volveremos cuando toque detenerse en el pensamiento de Gaos. Quede dicho ahora, por lo pronto, que pereciera tarea imposible exhumar una o varias metafísicas sobre un campo que aparenta ser puro desierto. Salvo que se aceptase también que la metafísica latinoamericana goza de tales características, que en realidad la ligan íntimamente, *como metafísica,* a la prácti-

ca. Acerca de esta idea vale la pena comenzar a llamar la atención.

Cúmplenos hacer énfasis en la peculiaridad latinoamericana, pues lo más habitual ha sido pensar que la filosofía en esta tierra en que estas líneas se escriben ha sido tan sólo un espejo de la europea. Es verdad que en el caso de la metafísica el influjo categorial ha venido muchas veces —por no decir todas— de Europa, pero la propia índole de la realidad americana ha ido modificado hasta tal punto tal influjo que al final resulta imposible eludir la existencia de estilo estrictamente americano incluso en la metafísica. A propósito de esto debe subrayarse que la filosofía escolástica desarrollada en América tuvo desde su comienzo peculiaridades extrañas a la desarrollada en Europa. Como ya dijimos, la preocupación por lo práctico distinguirá a una de la otra. De este modo, mientras que la vieja Europa se verá inundada por mamotretos escolásticos infumables —esos que a fuerza de haber sido rellenados con las más torpes y estériles sutilezas llevaron a la otrora grandiosa filosofía escolástica hacia el ínfimo grado de decadencia— en América los profesores "comprendían claramente que en vez de aventurarse por la intrincada selva de argucias, sofismas y silogismos en que lastimosamente se perdían tantos ingenios, había que acabar con las disputas ociosas, refrenar la hinchada soberbia científica, llegar a una inteligencia más exacta de los textos aristotélicos, no prestar tan incondicional adhesión a la autoridad de los maestros y renovar la doctrina con el estudio directo de las fuentes, como pide [fray Alonso de la] Vera Cruz en el prólogo de su *Dialectica resolutio*" (Gallegos Rocafull, J.M., 1951, p. 273). Es verdad que, en Europa, Juan Luis Vives y Erasmo dirigieron semejantes reparos contra la filosofía escolástica; sin embargo, dichos reparos fueron en aquel continente gritos en el desierto hasta mucho tiempo después. En América, en cambio, los reclamos de Vives, Erasmo y otros llegaron a cuajar en forma, incluso, de filosofía escolástica.

Resulta, por lo tanto, que en América no simplemente no se hicieron remedos de la filosofía europea, sino que, incluso, se logró llevar a cabo ejercicios intelectuales que anticiparon el desarrollo que iba a tener la filosofía moderna en Europa misma. El filósofo mexicano Samuel Ramos (1897-1959) se muestra insensible a esta peculiaridad y confunde lo mejor del pensamiento escolástico americano con lo peor del pensamiento escolástico europeo (Ramos, S., 1985, p. 139). Si bien pudiera pasar por antigualla medieval (*ancilla theologiae*) el carácter propedéutico que la filosofía tuvo durante siglos en la América colonial, lo cierto es que dicho carácter más bien fue acentuado que no atenuado por el desarrollo de la filosofía moderna. En la línea de la filosofía como propedéutica se mueve Descartes, con su *Discurso del método*, o incluso Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, aunque al final éste termine por negarle a su tal obra el carácter propedéutico. Por otra parte, la subordinación a lo teórico, y más particularmente, de la metafísica a la razón práctica, existente, como ya lo mencionamos, desde el siglo XVI en América, será la marca de lo más conspicuo de la filosofía moderna, a saber, Kant y el idealismo alemán. De este modo no será de extrañar que a partir del siglo XX, después de la crisis positivista, el pensador latinoamericano en general se sienta tan holgado en compañía de Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, entre otros.

A propósito de la metafísica escolástica elaborada durante los siglos coloniales, distingo el nombre del famoso fray Alonso de la Vera Cruz (1504-1584). Dedicado sobre todo a cuestiones jurídicas y cuestiones de metodología científica (lógica y dialéctica), apenas y se ocupó específicamente de la metafísica. Empero, toda su obra se encuentra salpicada de cuestiones metafísicas. Así, por ejemplo, al discutir el libro de las *Categorías* de Aristóteles dentro de la obra *Dialectica resolutio*, sostendrá que el significado de "ente" no corresponde a un género, del cual las diez categorías aristotélicas serían sus especies. Rechazando a Escoto y siguiendo a Tomás, defenderá en este caso la *analogia entis*; asimismo, en relación con el tema del principio de individuación, seguirá a Tomás contra Escoto, rechazando el concepto de *haecceitas* y afirmando, en cambio, que el individuo es incomunicable por ser la materia *signata quantitate* el tal principio de individuación (Gallegos Rocafull, J.M., 1951, pp. 286-287). Pudiera parecer que Vera Cruz no hace más que inclinarse a favor del tomismo frente al escotismo dentro de una disputa meramente escolar o escolástica. Es verdad que adopta una postura en una disputa multisecular entre tomistas y escotistas; sin embargo hay algo más que esto. En realidad el

alcance y significación que tendrá la doctrina tomista de la analogía como rasgo definitivo de la metafísica elaborada en Latinoamérica no podrá ser suficientemente aquilatado hasta el siglo xx, cuando lo desarrolle por su cuenta la filosofía de la liberación. Baste por lo pronto con señalar a fray Alonso como remoto antecedente del cultivo de la metafísica analógica en Latinoamérica.

Se ha mencionado la disputa entre tomistas y escotistas que dividió en Europa a la escolástica. La misma división hubo en América. Los dominicos defendiendo a Tomás y los franciscanos defendiendo a Duns Escoto. Cátedras dedicadas a la obra de ese par de filósofos, en que se enseñaban sus respectivas metafísicas, existieron muchas en la universidad americana. Las cátedras en que se leía la *Summa theologiae* existieron desde los inicios de la colonia, aunque, como tal, la cátedra santo Tomás fue fundada en 1617 en la Universidad de México. La cátedra Escoto tuvo que esperar hasta 1658 cuando se fundó también en la Universidad de México. A ellas habría que sumar la cátedra dedicada a la lectura de Suárez, que fue fundada en 1723, en México, y que llegará a ser la más importante de la Universidad de Córdoba, en Argentina. Entre los escotistas deben tenerse en cuenta el mexicano fray Pedro de Leyva, autor de un comentario (1620) a las *Sentencias de Pedro Lombardo*; el peruano fray Buenaventura de Salinas (m. 1653), autor de un *Cursus philosophiae*, y el chileno fray Alonso Briseño (1587-1669), autor de unas disertaciones metafísicas publicadas como comentario a las *Sentencias* de Duns Escoto. Entre los tomistas son destacables el ya citado fray Alonso de la Vera Cruz y el mexicano fray Juan de Rueda (m. 1697), autor de unas *Disputationes metaphysicae,* en las que sostiene la distinción real entre esencia y existencia y, utilizando el recurso de la analogía, que la esencia se comporta en relación con la existencia, así como el ser posible se comporta en relación con el ser real. Aborda también el tema de los "trascendentales del ente", los cuales reduce a unidad, bondad y verdad. También tomista es el argentino fray Anastasio Mariano Suárez, quien escribe en 1793 un curso de filosofía en el cual se incluye un extenso tratamiento de la metafísica en que su autor opone al univocismo de la metafísica cartesiana la doctrina de la *analogía entis* de santo Tomás. Juan de Albiz enseña a Suárez desde 1614 en la Universidad de Córdoba. En esa misma universidad (suareciana, como se ha indicado) enseñarán —siguiendo al Doctor Eximio—, Francisco Burgés y Manuel Querini. Por otra parte, en México, dentro del bando de los suarecianos destaca entre todos, sobre todo por su ímpetu innovador, Diego Marín de Alcázar (1640-1708). Escribió éste un enorme curso de filosofía dividido en tres volúmenes dedicados a la lógica, la física y la metafísica. El último, fechado en 1669, lleva el siguiente título: *Disputationes in universam philosophiam scholasticam, quam Metaphysicam scientiam universalisimam vocant*. En dicho volumen, con un estilo explícita y consentidamente polémico —"su autor cuenta de antemano con que su doctrina no ha de agradar ni a tomistas ni a escotistas" (Gallegos Rocafull, J.M., 1951, p. 376)—, niega la distinción real entre esencia y existencia y defiende la univocidad del concepto de ser, lo cual lo avecina a Wolff.

La filosofía escolástica (suareciana, escotista o tomista), pues, domina sin rivalidad el panorama de la reflexión metafísica hasta inicios del siglo xix. Se seguirá cultivando este tipo de filosofía, pero cada vez de manera más marginal y cada vez de manera más dispuesta a asimilar posturas e ideas de otro tipo de filosofía gracias a esto último, empero, han llegado a despuntar recientemente algunos cultivadores de la metafísica escolástica. Durante la segunda mitad del siglo xx la filosofía escolástica mostrará muchísimos signos de vitalidad en América Latina, una vitalidad, empero, que no sólo será fruto de la tercera escolástica promovida desde Roma y Lovaina, sino de preocupaciones espirituales, existenciales, culturales, prácticas y políticas que ya eran muy propias del continente.

Se dijo ya que la ocupación en cuestiones de metafísica en Latinoamérica desde un principio se desarrolló a remolque de preocupaciones de índole práctica, de modo que éstas llegaron hasta el punto en que devinieron criterio de aquéllas. No obstante, fue éste un tema que no se planteó frontalmente como tema hasta el siglo xx. Es decir, signo distintivo de la filosofía latinoamericana, incluyendo la metafísica, es su inclinación hacia lo práctico. Sin embargo, esta inclinación no llegó a convertirse en objeto de pensamiento para sí misma o incluso en tema digno de justificación filosófica hasta el siglo xx, como reacción an-

tipositivista. Es decir, hasta el siglo xx la metafísica latinoamericana no se presentará a sí misma explícita y formalmente como fundamento de racionalidad práctica o incluso como racionalidad práctica sin más.

Ahora, digamos que debido a las revoluciones de independencia a principios del siglo decimonono y el esmero concentrado en la fundación de los nuevos estados, junto con el clima cultural definitivamente alérgico a lo metafísico que al cabo condujo a la supresión de las facultades de filosofía en todo el continente, poca energía quedó disponible para el cultivo de la metafísica. El siglo xix latinoamericano es un siglo prácticamente carente de reflexiones metafísicas, situación rematada por la imposición del programa positivista.

Augusto Comte funda el positivismo en Francia, pero fue en América Latina donde esa doctrina encontró más feroces seguidores y donde mejor arraigó. Y es que en Latinoamérica, "sobre haber sido una filosofía teorética y una religión organizada, el positivismo fue además una fuerza política de tamaña consistencia" (Gómez Robledo, A., 1946, p. 44). El positivismo fue la ideología que subyació tras el "porfirismo" en México, el "unicato" en Argentina, la "república parlamentaria" en Chile, la "república aristocrática" en Perú, el "gomecismo" en Venezuela, la "república conservadora" en Colombia y la "velha republica" en Brasil. La metafísica, pues, habría que decir que en Latinoamérica padeció, como en ningún otro lugar, la persecución por parte del estado y del poder político. De donde no puede resultar raro que el sentido de la metafísica sea completamente distinto del que tuvo en Europa. En Europa la metafísica ha sido habitualmente asociada a lo peor del pensamiento reaccionario. En América Latina, en cambio, su reivindicación ha estado debajo de movimientos como la revolución mexicana, en tanto que dicha reivindicación ha sido tomada muy en serio por la filosofía de la liberación. En estas tierras, después de todo, desde hace más de un siglo hasta la fecha, la metafísica se ha ido desarrollando casi siempre a contrapelo, amenazada no sólo por los favores que al positivismo (en su versión neo o analítica) le han brindado los regímenes de "seguridad nacional", sino también por cierta izquierda "desarrollista" que ha confundido Latinoamérica con Francia o con Estados Unidos, y que sigue pensando que el cientificismo positivista decimonónico es una cosa bien revolucionaria.

Cultivadores intelectuales del positivismo son los siguientes, todos ellos profunda y radicalmente antimetafísicos: Luis Pereira Barreto (1840-1923), quien promueve como nadie la obra de Comte en Brasil. Escribe con ese propósito *As tres filosofías,* planificada en tres volúmenes aunque sólo se elaboraran los dos primeros. En el segundo de ellos, *A filosofía metafísica,* de 1880, sostiene que Brasil se encontraba entonces en el "estado metafísico" y que avanzaba hacia el "estado positivo". No hay en dicha obra ninguna crítica directa y fuerte contra ninguna tesis metafísica en particular, tan sólo la presunción de que sólo la ciencia positiva —"las ciencias físicas"— y ninguna otra, "constituyen elementos de emancipación del espíritu" (*ibid.*, p. 54). En este mismo sentido, Pedro Scalabrini (1848-1916) en Argentina y Gabino Barreda (1818-1881) en México resolverán por lo más fácil al decidir excluir la metafísica de los planes de estudio y de las aulas con la especie de que el estudio de la metafísica "en vez de orientar a la juventud hacia hechos comprobados, la desvía hacia la disputa intelectual", cosa ésta inaceptable en un contexto en que toda disputa, de la índole que fuese, era estimada como lo más deplorable, tanto como que el propósito confesado del programa positivista de Comte era "apreciar el valor de la sumisión voluntaria, en la cual consiste la principal condición de nuestro perfeccionamiento".

El descontento contra los regímenes políticos y sociales que dominaron los últimos decenios del decimonono siglo y los primeros del vigésimo cundió por todas partes. En la clase intelectual ese descontento adquirió la forma de sospecha contra el positivismo y contra la idea defendida por éste de que la metafísica había quedado aplastada por el simple curso de los siglos. La nueva generación de filósofos que vio la luz en los albores del siglo xx o en el crepúsculo del xix advirtió que la metafísica permanecía viva, en contra de las previsiones comtianas; pero no sólo se advirtió esto, también se reconoció que sin una metafísica los pueblos estaban destinados a la inanición espiritual. Si con tanto ahínco se promovió la vuelta a la metafísica en Latinoamérica fue porque previamente se creyó que el cultivo de aquélla era *conditio sine qua non* para el fortalecimiento del espíritu y las instituciones na-

cionales. Asoma de nuevo ese rasgo ya señalado con antelación: la metafísica definida en razón de preocupaciones prácticas, en este caso como pieza fundamental, piedra angular incluso del proyecto de definición de "identidad nacional" en que se verá comprometida la inteligencia latinoamericana durante casi todo el siglo XX, así como, más adelante, del proyecto de "liberación nacional" ideado por la filosofía de la liberación en la segunda mitad del siglo, proyecto práctico más radical aún que el proyecto de identidad nacional.

El mexicano Justo Sierra (1848-1912) comenzó su carrera intelectual siendo un férreo defensor del positivismo y, como tal, enemigo encarnizado de la metafísica. Empero, al caer en la cuenta de las consecuencias prácticas de la aplicación de las doctrinas positivistas, fue modificando su postura hasta acariciar la idea de restituir al sistema educativo de todo aquello de lo que éste había sido privado por influjo del positivismo, aunque en cierto modo Sierra siguió siendo positivista hasta su muerte. Sierra promueve y define el proyecto de refundación de la universidad, con todo y su Facultad de Filosofía y sus cátedras de metafísica. Dicho proyecto no llegó a cuajar hasta 1910, pocos meses antes de que estallara la revolución mexicana encabezada por Francisco I. Madero, la cual contó con el firme respaldo de algunos filósofos que con el tiempo serán cultivadores importantes de la metafísica. El propio Sierra, en el discurso de inauguración de la Universidad, menciona con simpatía el desarrollo de las ciencias empíricas; empero, insiste en que el esfuerzo empeñado en dicho desarrollo debe quedar coronado con un esfuerzo complementario, a saber, el esfuerzo por indagar acerca del "alma del universo", es decir, el esfuerzo a favor de la totalización de los conocimientos: un esfuerzo evidentemente metafísico. Y es que sin la totalización de los conocimientos el ser humano, en sí mismo ya una totalidad, vagaría sin remedio en medio de la diversidad infinita de saberes; sólo ese saber totalizado, a juicio de Sierra, será auténtica "ciencia que defiende a la patria" (Sierra, J., 1977, p. 459).

Antonio Caso (1883-1946), más lejos del positivismo que Sierra (muchísimo más lejos), pero de algún modo impulsado por éste en algún sentido, pugnará por la inclusión del estudio de la metafísica en la universidad, pues considera que sin ella "el conocimiento científico queda trunco [...] ¿Por qué habría de detenerse el proceso de unificación al final de cada esfuerzo científico independiente y concreto? ¿Por qué la inteligencia no ha de pugnar por ofrecer una verdad cosmológica suprema, o cuando menos una hipótesis plausible para la sistematización cabal de los conocimientos?" (Caso, A., 1973, p. 18). Aparte de eso hay que añadir que para Caso, sin metafísica, la libertad humana misma podría quedar opacada y con ello la moral imposibilitada: "Las ciencias [positivas] sólo ofrecen resultados relativos, nunca normas necesarias de acción" (*ibid.*, p. 171). "La metafísica no es cuestión ociosa ni de abstracciones personificadas, también es imprescindible para resolver el problema del conocimiento y, sobre todo, para proporcionar fundamentos a la conducta; es decir, a su finalidad teórica, *Caso le añadió una finalidad práctica*" (Krauze de Kolteniuk, R., 1985, p. 56). Incluso podría decirse que Caso, lo mismo que Kant, resuelve la metafísica en moral. Caso reivindica la metafísica, pero sabe muy bien que la metafísica que conviene, la metafísica más idónea para el fortalecimiento del espíritu nacional perseguido por los seguidores de la revolución mexicana, no es la metafísica racionalista y realista (equívocamente tomista) enseñada dentro de los seminarios diocesanos. Caso estuvo convencido de que era imposible recorrer de reversa el camino que condujo hasta Kant, de modo que en vez de desarrollar la metafísica por los cauces de la escolástica, propondrá una metafísica que, como "la de las costumbres" de Kant, estuviera fundada *sobre la realidad personal*.

Heidegger defendía en *Sein und Zeit*, revolucionariamente a juicio de muchos, que las grandes cuestiones ontológicas debían resolverse dentro del marco de la analítica existencial o, como sostuviera José Gaos ciñéndose premeditadamente al propio Heidegger: "[...] la ontología del hombre es la ontología fundamental para —o de— la ontología general. La constitución de hombre en cuanto ente, la constitución óntica del hombre, el ser del hombre, es la condición de posibilidad —y de necesidad— de toda ontología, la de su ser o fundamental y la general o del ser en general" (Gaos, J., 1999, p. 86). Decíamos, pues, que Heidegger enseñaba esto en Europa; mientras tanto, en México, publicaba Antonio Caso la primera edición, en 1916, de *La existencia co-*

mo economía, como desinterés y como caridad —primera edición a la que seguirán una segunda de 1919 y una tercera de 1943—, sin que su autor tuviera aún noticia y conocimiento del filósofo alemán, pues tal noticia y conocimiento no los tuvo hasta 1938. En dicha obra, dice José Gaos que Caso se muestra como un "existencialista en el sentido más riguroso del término, si este sentido es el de un filosofar que toma como punto de partida la existencia humana en lo más peculiar de ella (su esencia, su ser, ontología fundamental) para llegar una *Weltanschauung,* una metafísica, ontología general y teología o ateología, racionalista o irracionalista" (Gaos, J., 1980, p. 56). Más cerca que de Heidegger, Caso lo estuvo de Gabriel Marcel, aunque en realidad la obra de aquél es anterior a la de éste. Dice también Gaos: "si hay un existencialismo cristiano representado por Marcel para el público internacional interesado en la filosofía, representante no menos original y auténtico de él es Caso, aunque no lo sea ni siquiera para el público interesado por la filosofía en su propia nación" (*ibid.*, p. 54).

Adviértase, repito, que Caso, como lo mejor de la metafísica que se ha practicado en el continente latinoamericano, pensó en estos temas de cara a los problemas prácticos que iba enfrentando su país. Así, frente al corporativismo antidemocrático del estado mexicano, que Caso considera ligado al fascismo y nazismo europeos y al socialismo ruso, aunque dentro de la órbita del populismo latinoamericano; frente a éste, pues, irá Caso hilando sus tesis metafísicas en relación con la existencia hasta llegar a mostrar por qué las ideas de Heidegger solidarizan con el nacionalsocialismo, incluso, con el populismo latinoamericano. Opone Caso, bajo este contexto, a Heidegger y a San Agustín. En un artículo de periódico, Caso sostendrá que san Agustín había anticipado la analítica de la existencia humana, pero que, contrariamente a Heidegger, quien ofrecía, según Caso, un concepto mutilado de existencia, subordinado a una idea totalizada de la realidad cuyo límite es la nada o la muerte, el de Hipona ofrecía una ontología abierta a la persona sin otro límite que la vida que se desborda a sí misma, o sea, una *ontología abierta sin más* (Caso, Antonio, 1972, p. 170). Es decir, de acuerdo con Caso, no es tanto la muerte como la vida misma la que abre para el pensamiento el ámbito trascendental desde donde habría que plantear las cuestiones ontológicas fundamentales. Utilizando nomenclatura marceliana, Caso dirá que es el nacimiento y no la muerte lo que "entraña la verdadera incógnita del hombre, el secreto de la existencia, el fundamento del existencialismo filosófico orientado hacia el principio y no hacia el fin" (*ibid.*, p. 161). "El nacimiento es incomparablemente más *misterioso* que la muerte. La muerte se explica como disolución de un organismo material en sus partes constitutivas. Es una mera devolución de lo que tomamos prestado del mundo, una transformación más, a sumas con las otras. Esto es todo, esto es la muerte. En cambio, el nacimiento implica un prodigio estupendo. Un yo singular y concreto que surge de un arcano imperceptible, una vez desprendido de su origen, se incorpora a un conjunto infinitamente complejo de minúsculos seres y está dotado del poder de gobernarse y conservarse durante un tiempo hasta que al fin se derrumba su imperio transitorio" (*ibid.*, p. 159).

Para este filósofo mexicano la muerte es todavía una cuestión óntica, la verdadera cuestión ontológica es el nacimiento de un nuevo ser. De acuerdo con Caso, pues, si al final del día fracasa el proyecto heideggeriano de edificar una ontología fundamental es porque el filósofo alemán quiere resolver los problemas de la ontología en un análisis existencial fundado a su vez en el concepto de angustia, concepto que, por su parte, no ofrece ningún contenido más que la nada. De donde el plan de una ontología fundamental conforme con lo definido por Heidegger debía degenerar en una destrucción de la metafísica cuya consecuencia práctica sería la absorción de la existencia humana misma en el torrente despersonalizador de una historia sin más sujeto que el estado. Cosa distinta sería, piensa Caso, resolver los problemas de la ontología, también desde el análisis existencial, pero de modo que fuese el horizonte abierto por la caridad y no por la angustia el claro desde donde se pudiera divisar la cuestión del ser que se distingue de los entes, pues es en la caridad que la existencia cobra personalidad (Caso, A., 1975, p. 168). "Caso ya había afirmado que la persona adquiere su más plena significación por medio de los actos de caridad" (Krauze de Kolteniuk, R., 1985, p. 228).

Caso, pues, rechaza una "ontología" fundada sobre la idea de la nada, pues la considera

una ontología carente de personalidad, dado que sólo en la persona y no en el ser indiferenciado fruto del último grado de abstracción es capaz el espíritu de distinguir algo de la nada. Pero que la persona sea categoría ontológica y no meramente óntica es algo sobre lo cual insistirá con esmero. Sólo en la persona, incluso, es posible reconocer el único fundamento de la universalidad ontológica. Por no consistir ésta en la abstracción de la materia, pues de ser así sería la universalidad de la nada, no le queda más que reconocer su fundamento en el acto caritativo, es decir, en el acto que consiste en "salir de uno mismo, darse a los demás, brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento" (Caso, A., 1972, p. 97), y que en este brindarse y en esta entrega va generando desde sí mismo la comunidad con todo. Es decir, de acuerdo con Caso, ser significa comunidad, cosa muy distinta de generalidad. La comunidad está fundada sobre personas que desde sí mismas se abren a lo universal, que por tener tal fundamento es un universal lleno de contenido vivo; la generalidad, en cambio, está fundada sobre individuos que son sólo casos de un universal sin otro contenido que la negación de esos individuos. Simbólicamente expresa esto Caso mediante la siguiente divisa: "No Cristo Rey sino Cristo Pueblo" (Caso, A., 1976, p. 84).

Aunque no sistemáticamente, Caso estará aludiendo a un tema que más adelante desarrollarán con mayor pulcritud y con más claro propósito Carlos Astrada, a saber, algo que pudiera llamarse "ontología popular", es decir, una propuesta de pensamiento en la que los problemas ontológicos queden resueltos en tanto problemas del modo de ser popular y de cotidianidad vital. Antes de decir algo de Astrada y de Uranga digamos algo de un filósofo brasileño.

Figura análoga a la de Caso fue la que representó en Brasil algunos años antes Farias Brito (1862-1917). Su obra significó también la reivindicación de la metafísica frente al positivismo, al que estima inadecuado e impotente para resolver cuestiones vitales, existenciales y políticas. Animado por el solo interés de combatir el conformismo social que supuso para él y para la sociedad brasileña el positivismo, se dedica durante sus primeros años de ejercicio profesional y literario al estudio y difusión de la obra de Spinoza. Más adelante se encuentra con la obra de Bergson, la cual lo deja fascinado y lo impulsa a escribir el libro *Filosofia do espírito,* el cual se divide en dos volúmenes: *A base fisica do espírito* (1912) y *O mundo interior* (1914). En tal obra defiende la idea de que la psicología introspectiva debía ser el hilo conductor hacia la metafísica, llegando hasta el punto de identificar metafísica y psicología, aunque a ésta no la entiende como disciplina empírica, puesto que la llama psicología trascendente (quizá queriendo decir psicología trascendental) y de la cual dice: "Es una psicología que considera el fenómeno de la conciencia en relación con el conjunto de las cosas; una psicología que interpreta la conciencia no aisladamente, sino en relación con la totalidad de la existencia" (Brito, F., 1912, p. 86). La tesis metafísica más relevante de todas las que defiende Brito es la siguiente: "Sólo el espíritu existe realmente; y el mundo exterior, la fuerza y sus manifestaciones objetivas, los cuerpos, el movimiento, todos estos hechos en que se resuelve lo que se llama la existencia universal, los soles y sus sistemas de mundos, las vías lácteas, las constelaciones, todo esto que se llama materia, no es sino la apariencia externa, la manifestación y el desenvolvimiento o la eterna fenomenalidad del espíritu, una como sombra que el espíritu proyecta en el vacío" (Brito, F., 1914, p. 412). Tesis tan extravagante será defendida con todo rigor por Porfirio Miranda más de medio siglo después. Por lo demás, sin parecerle aceptable en lo absoluto, sino más bien fruto de una "espantable confusión entre metafísica y ciencia experimental", Gómez Robledo señala que la idea defendida por Brito es la misma o semejante a la que sostuvo el gran astrofísico Arthur Eddington, según la cual "el mundo puramente objetivo es el espiritual, y el mundo material el subjetivo" (Gómez Robledo, 1946, p. 147).

Hemos visto que Antonio Caso se enfrenta con Heidegger en buena medida porque aquél opina que, en sentido práctico, la ontología existencial de éste no daría para más que para una ontología que pudiese denominarse "popular". La elaboración de esta "ontología popular" será llevada a cabo en algún sentido por el argentino Carlos Astrada (1894-1970). Estudia éste en Europa y se va formando a través de las lecturas que hace de la obra de Husserl, Heidegger y Nietzsche. A pesar de que he ligado la exposición del pensamiento de Caso con la de Astrada, la verdad es que el argentino

recorrerá el sentido opuesto del camino. Caso apela al personalismo cristiano de san Agustín, Astrada al paganismo telúrico y nacionalista de Nietzsche. De acuerdo con Astrada, quien en esto sigue muy de cerca de Heidegger, lo ontológico se manifiesta o se hace patente de cara a la nihilidad de la existencia. Añade, sin embargo, que encarar esta nihilidad es asumir la propia e irrebasable soledad del hombre, asunción que, a juicio de Astrada, define la peculiaridad del hombre argentino, peculiaridad, sin embargo, cuya aceptación ofrece resistencias, sobre todo por parte de las clases dominantes, que redundan en la enajenación y la insinceridad. En esta conciencia de la soledad y del abandono es desde donde se abre existencialmente la posibilidad del "mito gaucho", el cual es símbolo de aquella conciencia y punto de partida de una ontología humanista para el porvenir. He aquí, pues, la ontología popular de Astrada: "[…] el mito gaucho" fundado en la soledad de la existencia. Se trata de una ontología fundada en el mito, pero en el mito liberado de enajenaciones, es decir, en el mito en el que se permanece firme y decidido frente a la conciencia de la nada y en el que no se amilana ante la soledad existencial. Por el contrario, desde esa soledad se asume la vocación de libertad por medio de la cual es posible lograr, más allá del ser-con, la colectividad esencial. El mito gaucho, pues, como la ontología de la protesta contra las enajenaciones que padece lo argentino —protesta encarnada en Martín Fierro—, enajenaciones simbolizadas por el viejo Vizcacha, las cuales no son sino el ocultamiento de lo telúrico que sólo en el trabajo y la praxis transformadora de la realidad se manifiesta como tal (Astrada, C., 1948).

Conclúyese, entonces, con la idea de que el ser no es más que la finitud del hombre, que desde su propia conciencia solitaria se despliega —dialécticamente— como posibilidad de humanización social (Astrada, C., 1967, pp. 27 ss.). Saltan inmediatamente a la vista las divergencias en relación con Caso. Mientras que éste habla de caridad y consecuentemente de comunidad, el argentino habla de asunción de la soledad y consecuentemente de colectividad. Subrayemos, empero, que en Astrada, igual que en Caso y Brito, las cuestiones ontológicas se resuelven en la existencia, ya se entienda ésta como caridad, como actividad psíquica o como conciencia de la finitud dispuesta al trabajo y a la transformación de la realidad. Así como en Caso la caridad traza los puentes de la universalidad ontológica, en Astrada, en cambio, dichos puentes serán el fruto de que el hombre individual asuma la tarea de humanizar su propia existencia eliminando consoladores trascendentes y extramundanos para dedicarse a la producción de un mundo material a la medida de lo humano según su intrínseca infinitud. A partir de esta última idea, lo mismo que de la de enajenación, Astrada se irá acercando cada vez más a Hegel y a Marx, a quienes dedicará varios libros, por ejemplo: *Hegel y la dialéctica* (1956), *Marx y Hegel* (1958) y *La génesis de la dialéctica* (1968). Este viraje hacia el marxismo, sobre todo en versión maoísta, es posible ejemplificarlo con el discurso que en 1952 leyó en la cátedra de Heidegger en Alemania, en el cual proclamaba, dentro del contexto de la ontología misma, el fin de la analítica existencial para dejar paso franco a la praxis revolucionaria.

Considero que la postura de Astrada se asemeja en cierto sentido a la idea de que las cuestiones ontológicas se resuelven entendiendo éstas como si fueran frutos u objetivaciones abstractas de la práctica subjetiva transformadora de la realidad, y que, por lo tanto, la ontología, como disciplina, ha de consistir en la indagación reflexiva de la praxis subjetiva productora *y creadora* de totalidades ontológicas que se manifiestan como productos objetivos. Esta última, que es una idea, ha sido enseñada en México, en ocasión de la lectura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, por José Ignacio Palencia (1935-) en su cátedra de ontología de la Universidad Nacional Autónoma de México, durante años. Escribe Palencia: "Consideramos que pensar la actividad práctica transformadora de la realidad en relación con la totalidad de la experiencia posible es la característica efectiva, el destino concreto y sentido histórico y social de toda ontología. Por esto ella tiene que ser crítica de toda absolutización y de toda totalización" (Palencia, J.I., 1985, p. 137).

Lo que hace Palencia es encauzar las enseñanzas de su maestro José Gaos hacia los dominios explícitos de la ontología, dominios que en Gaos permanecen soterrados. El influjo del español *trasterrado* en México José Gaos (1900-1969), será importantísimo en ese país. Gaos dedicó sendos cursos, entre otros, a la

exposición de la *Metafísica* de Aristóteles, la *Ciencia de la lógica* de Hegel y *Ser y tiempo* de Heidegger. Por el influjo de este último libro y por pensamientos habidos por cuenta propia se irá agudizando cada vez más el escepticismo de Gaos en relación con la filosofía en general y con la metafísica en particular, a la que considera flor de la filosofía si no es que la filosofía sin más. Cada vez más fue considerando las obras de filosofía y metafísica como "ruinas intelectuales", ruinas fascinantes, por cierto, pero ruinas al cabo: indicios materiales y restos de una errada aventura llamada metafísica. "Como filósofo creador, su vida entera estuvo dedicada al estudio y a la contemplación de esas ruinas intelectuales, fascinado, como el arqueólogo, ante los restos de una ciudad muerta" (Rossi, A., 2005, p. 146). No obstante, Gaos se impondrá la tarea de reflexionar sistemática y filosóficamente acerca de la caducidad de la filosofía o de cómo esos grandiosos sistemas metafísicos devienen ruinas. Resultado de esta tarea será su libro *De la filosofía,* cuya fuente es un curso impartido en 1960, el cual consistió en una fenomenología de la expresión verbal de pensamientos metafísicos. Pero eso mismo, digo yo, *es ya una metafísica*, si es que aceptamos que la *Lógica* de Hegel lo es, cosa que suele ser aceptada con facilidad. En efecto, a la *Lógica* de Hegel se le suele considerar —Hegel mismo así la consideró— obra de elevada metafísica; pero resulta que la *Lógica* consiste en una analítica de conceptos en tanto que conceptos: *Sein, Dasein, Unendlichkeit, Identität, Grund, Existenz, Wirklichkeit,* etc. *Sobre la filosofía* consiste, por su parte pero en el mismo sentido que en Hegel, en una "fenomenología de las categorías o de los conceptos principales de la razón" en tanto que categorías y en tanto que conceptos: existencia, entidad, finitud, infinitud, etc. La conclusión de Gaos es que dichas categorías son expresión —y señal de ello sería su variabilidad y equivocidad semánticas, un significado determinado para cada sistema filosófico— de "razones personales" (Gaos, J., 1962, p. 14). Defiende Gaos que los conceptos de la razón se resuelven todos en el de existencia, y "el concepto de *el existente* del que se enseña tradicionalmente que es el más abstracto de todos en el sentido de mínimo de comprensión, no es el más abstracto de todos los sujetos sino, todo lo contrario, el más concreto con ellos, por serlo máximamente con todo, en lo que consiste la trascendentalidad. Por ello, el objeto concreto por excelencia, *lo existente,* es absolutamente *subjetivo*" (*ibid.*, p. 225). Por otra parte, Gaos sostiene que la actitud existencial y personal que está debajo particularmente de la metafísica occidental es el deseo de dominación del mundo, de modo que la metafísica sería la expresión cultural de la *soberbia.* A propósito de que la palabra "principio" tiene su origen etimológico en la palabra "príncipe", Gaos discurre diciendo: "Por medio de éstos [de los principios] los filósofos dominarían todo lo demás, pero particularmente a los demás hombres, sus congéneres, más interesantes de dominar que la naturaliza misma [...] Cuando el principio es el sujeto trascendental, el filósofo es o el sujeto trascendental mismo o, más que el mero conocedor de él, el creador de él y consiguientemente dueño de él, o incluso de la aniquilación de él, de todo lo demás" (*ibid.*, p. 440).

Insistamos en algo: Gaos no considera que su fenomenología de las expresiones del pensamiento metafísico sea ella misma metafísica. De hecho, opina que sus conclusiones acerca del carácter *absolutamente* subjetivo de esas expresiones repugnan a la metafísica desde la raíz de ésta. A propósito de esto digamos que en España, Ortega muestra su disconformidad con una opinión de Gaos, según la cual a Ortega debiera incluírsele dentro de los filósofos culturalistas y antimetafísicos. Ortega reacciona diciendo que en realidad su obra no es antimetafísica sino "ontología sistemática de la vida humana". Lo mismo habría que decir de Gaos: su obra es una "ontología sistemática de la vida humana", metafísica que se resuelve en la subjetividad personal, aunque, a diferencia de Caso, esta subjetividad personal, como sucede con Astrada, es radicalmente solitaria y definida desde sus "motivos" más individuales.

Que lo expuesto y defendido por Caso pueda ser entendido como real y auténtica metafísica se puede justificar en tanto que se haya caído en la cuenta de que quizá la obra sistemática de metafísica más rotunda, original y mejor lograda, y que lleva por cierto el nombre de metafísica, que es la escrita por Juan David García Bacca en Venezuela, coincide totalmente con Gaos en los principios expuestos por éste en su curso *De la filosofía.* Lo de García Bacca consiste en la transformación en metafísica de lo que Gaos, por su parte y

por su cuenta, dejó como "destrucción de la metafísica". Como ha quedado dicho, para Gaos la metafísica, junto con todos sus conceptos, no es sino la expresión de ciertas y determinadas figuras existenciales y personales, que en el mismo caso de Gaos consisten en el escepticismo.

Por su parte, García Bacca (1901-1992), quien al igual que Gaos fue español de origen aunque en América haya elaborado lo mejor y la mayor parte de su producción, también sostiene que la metafísica es el fruto de una previa actitud vital ante la realidad, de modo tal que el plan vital ha de determinar el plan categorial. Así, por ejemplo, interpreta García Bacca la metafísica aristotélica como efecto o resultado de la actitud vital de los griegos antiguos. El carácter de los griegos antiguos, en efecto, es un carácter eminentemente visual, de donde habrán de entender el conocimiento conforme a metáforas visuales de iluminación. *Phainomenon* sería notable metáfora visual: es lo iluminado, lo iluminado por el *logos,* de modo que éste, al iluminar, produciría una *epifanía* o aparición luminosa: *apophansis* o proposición. Esta misma luminosidad es reconocible también en el concepto de verdad: *aletheia* (García Bacca, J.D., 1963, p. 120). Así, la tesis de que la *ousia* sería la verdadera entidad, estaría definida de antemano por el hecho de que la tal *ousia* sería el aspecto de lo real con luminosidad propia, contrariamente a los accidentes, que en sí mismos serían opacos y sólo reconocibles en tanto que iluminados por otro. Esta actitud vital, por lo demás, piensa García Bacca que no es exclusiva de los griegos, sino que de algún modo es compartida por el hombre medieval, y sólo modificada sustancialmente no antes de la revolución científica moderna. Esta actitud pude llamarse actitud natural, pues para ella la realidad es ante todo naturaleza, entendiendo por ésta *lo visible o patente.* Por ejemplo, el agua, en tanto que naturaleza es un objeto tal cuyas características o cualidades son la traslucidez, insipidez, liquidez, etc. Sólo cualidades visibles y patentes, desde las cuales cobrará sentido el hilemorfismo aristotélico, expresión perfecta y adecuada de la actitud natural.

Empero, piensa García Bacca que el tiempo actual no es ya el de la actitud natural. El nuestro es un tiempo definido por la revolución técnica y tecnológica, la cual ha llegado a tocar hasta a la misma ciencia teórica, en tanto que ésta, en sus versiones relativista y cuántica, ha dejado a un lado su carácter teórico y por lo tanto contemplativo hasta devenir "ciencia de *trans*formación y de *trans*ustanciación". Para el hombre actual el agua no es más ese líquido insípido, incoloro —pura y llana apariencia—, sino H_2O, es decir, fórmula de transformación y transustanciación del hidrógeno y del oxígeno en algo más. La actitud natural consiste, pues, en asunción de lo dado; la actitud moderna, en cambio, en transformación de lo dado. "En el fondo del fondo, la humanidad está haciendo un supremo *experimento*: no el de ser *semejante a los dioses,* que no da para gran cosa, sino *ser* en el fondo dioses en persona. *Experimento,* no simple teoría como hasta ahora" (García Bacca, J.D., 1982, p. 24). Así, pues, resulta que la humanidad habría tenido ya una metafísica que fue expresión adecuada de su actitud natural, a saber, en sentido eminente, la aristotélica. Haría falta la elaboración de una nueva metafísica, ya no una metafísica de la naturaleza, sino de *la transformación de la naturaleza.* No ya una metafísica "natural estabilizada", sino una metafísica "problemática espontánea", una metafísica del "mundo artificial". Se trata de instaurar una metafísica a la altura de los tiempos, unos tiempos, de acuerdo con García-Bacca, definidos ya por Marx en su "Tesis XI sobre Feuerbach": *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern*: frente a y en sustitución de una metafísica *interpretativa* como la aristotélica, una nueva de carácter transformador. Se trata, pues, no tanto de *reconocer* lo metafísico de la realidad sino de la *instauración* de lo metafísico en la realidad. Esto es lo que García-Bacca se propone en su *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* de 1963. Léase lo que sigue de García-Bacca sin olvidar lo dicho acerca de Gaos: "Todo lo que aquí estamos diciendo presupone la pérdida de tal inocencia ontológica y metafísica, perdida ya por parte del entendimiento, voluntad, mas no perdida por toda nuestra realidad. El que nuestra realidad misma la pierda, y comience a tener sentido de perderla, *es un proyecto metafísico y ontológico* [...] Y hará falta una *técnica* ontológica y metafísica especial, servida de *inventos* ontológicos y metafísicos, especie de aparatos e instrumentos ontológicos y metafísicos [...] metafísica y ontología, por tanto, *no caen al olvido,* cual si

hubieran comenzado por ser conocidas, vividas y sidas por nuestra misma realidad; ni han sido *puestas en olvido* por algún acto especial de atentado contra un estado primario o primordial, *ni pasan a encubiertas* y soterradas después de haber estado […] metafísica y ontología no son conjuntos, más o menos sistemáticos, de conceptos; son a] acontecimientos, b] que hacen cambiar el estado de la realidad: de estado de realidad en bruto a estado *metafísico y ontológico:* el de ser y estar siendo el porqué de todo […] Y pudiera suceder, y sucede, que en un momento dado haya bien pocas cosas en estado metafísico y otológico, y que, por ejemplo, fuera el entendimiento esa parte de nuestra realidad bruta que se prestara más fácilmente a cambiar de estado: de entendimiento en bruto a entendimiento en estado metafísico y ontológico" (García Bacca, J.D., 1963b, pp. 60-61).

Esta técnica ontológica y metafísica de que habla García-Bacca la encuentra éste en la obra de Hegel. Llega incluso nuestro filósofo hispano-venezolano a acuñar el afortunado concepto de "experimento hegeliano". Dicho experimento consiste en "ponerse a hablar. Hablar en esta lengua, aquí en castellano; hablar en esta otra, por ejemplo, alemán" (García Bacca, J.D., 1989, vol. 2, p. 11). Experimento fecundo porque, según lo que dice Hegel, "este hablar [que es el hablar de cada día en la calle] tiene la naturaleza divina de trocar inmediatamente aquello a lo que se quiere referir en algo otro, de manera que no deja siquiera que llegue a palabra". Es decir, García Bacca reconoce, a través de su lectura de Hegel, el carácter performativo de los actos de habla, y reconoce, por lo tanto, el carácter de transformadora de la realidad que la filosofía, en tanto que actividad lingüística, debe asumir y adoptar premeditada y explícitamente.

Con base en esto, García Bacca defenderá la idea de que el concepto de ser es algo imposible de ser nombrado "en estado natural". Hegel propone en la *Fenomenología* llevar a cabo un "simple experimento o un simple intento (*einfacher Versuch*)" de captación de significado mediante el habla. El experimento o intento es recreado por García Bacca para concluir con que cuando se intenta decir *el ser* se termina *no diciendo nada,* lo cual no equivale a que no haya ser ni que éste sea inefable, sino más bien a que *el ser* es justo este transito, en tanto que tránsito, del querer decir al no decir nada. Ser, dice García Bacca, nombra una función, la función de *trans*, es decir, la evasión inicial de lo dado que concluye en transformación de éste. El ser, pues, no es lo dado, sino aquello mediante lo cual lo dado se transforma en otra cosa. Ser es lo in-objetivo, lo *trans*, que sin embargo se expresa *equívocamente* en cualidad, en ente o realidad estabilizada, y que sólo en virtud de esa equivocidad se conoce como pura elusividad: "Ser, por su intrínseco e ineliminable componente de elusión absoluta" (García Bacca, J.D., 1963b, p. 154).

Esta elusividad transformadora se expresa y se resuelve, como va siendo lugar común en la metafísica latinoamericana, en el sujeto, aunque entendiendo éste, nuevamente en la línea de las once tesis de Marx sobre Feuerbach, como "praxis humana y concepción *o entendimiento* (*Begreifen*) de dicha praxis"; praxis, a su vez, entendida como operación de *trocar* y de *trocarse*, operación cuya manifestación mejor acuñada es la economía. He aquí una peculiaridad de la metafísica de García Bacca, a saber, que las cuestiones ontológicas se resuelven en la subjetividad humana, pero entendiendo ésta no tanto como actividad o agencia política, religiosa o moral, sino económica. "Viendo Dios que los filósofos no habían hecho de la filosofía sino campo de disquisiciones sobre el ser y no ser, principio y causa, sustancia y accidente, esencia y existencia […] se decidió Dios a darla, hace cosa de un siglo, a la izquierda hegeliana, al materialismo dialéctico, quien hizo lo que se debía hacer en filosofía: entregarla al pueblo, a la humanidad, es decir, a los pobres, a sus problemas de vida o muerte, trabajo y tierra, clase y lucha, victoria sobre enajenamiento y despojo, objetivación y cosificación, economía y sociología" (Abellán, J.L., 1998, p. 393). Hay que decir, para concluir la exposición de este gran metafísico, que esta económica en que se resuelve la metafísica, en tanto que por aquélla ésta existe de modo determinado, y que es el mejor ejemplo de operación subjetiva de trocar y ser trocado, no puede ser, empero, la del mundo capitalista, porque se trata siempre, en el caso de ésta, de mera "intención y ganas" e imposibilidad desde la perspectiva del hombre como "en cuanto causa eficaz y rectora de la realidad de las cosas" (García Bacca, J.D., 1963b, p. 331).

A propósito de esta referencia a la existencia subjetiva y a la persona (lugar común, como

hemos notado), encontramos en el hispano-argentino Ismael Quiles (1906-1993) la reformulación del tema desde una novedosa perspectiva. Quiles hereda la fuerte tradición suareciana que existió en Argentina desde tiempos coloniales y la desarrolla por los derroteros trazados por las filosofías existenciales. En efecto, en sus primeros escritos expone los temas típicos de la metafísica de Francisco Suárez, a saber, el rechazo de la distinción real entre esencia y existencia y, por lo tanto, la concepción del ente como abstracción suprema y de carácter unívoco. Más adelante, sin embargo, y a partir de la concepción de persona del propio Suárez, va modificando su concepción de la metafísica, hasta el punto de sostener que la persona es el foco de la metafísica. Esto lo asemeja de algún modo y lejanamente a Heidegger, pero más todavía a Marcel y, por lo tanto, a Caso. Quiles estudia a la persona, pues, como punto de partida y llegada de la metafísica, pero a diferencia de Farias Brito, por ejemplo, distingue un yo psicológico de un yo metafísico, este último, "el yo de la persona". Cualidades fundamentales del yo de la persona son la autonomía, la libertad y la unidad determinada. A propósito del concepto de unidad determinada, Quiles sostiene que la persona, en tanto que unidad determinada, es finita. Empero, piensa que los límites de la persona no son límites físicos sino fruto del repliegue del yo sobre sí mismo, repliegue en el que consisten precisamente la libertad y la autonomía. De este modo, Quiles entiende la determinación de la persona de manera opuesta a como Spinoza entiende toda determinación. Spinoza sostenía que toda determinación es negación; Quiles, en cambio, enseña que en el caso de la persona, su determinación no es negación sino unidad positiva y suprema, unidad ontológica suprema. "La persona es un grado supremo de la individualidad porque es el grado supremo de la unidad ontológica del ser" (Quiles, I., 1980, p. 27). No se expresa Quiles hegelianamente, pero podría interpretarse que la unidad y la determinación de la persona, en tanto que repliegue sobre sí misma, no consiste en determinación negativa sino en negatividad que se relaciona consigo misma, y por lo tanto, no negación sin más, sino doble negación, lo que es igual a determinación concebida positivamente o negación que se relaciona consigo misma, como dice Marx en algún lugar de los *Grundrisse* refiriéndose al trabajo vivo como existencia subjetiva, no objetivada.

Así, en contraste con el existencialismo, que concibe la existencia, en tanto que nota definitoria de la persona, como un salir de sí, Quiles propone como acto propio de la persona la interiorización (Quiles, I., 1958, pp. 13 ss.). De este modo, Quiles denomina su propuesta como "insistencialismo". Ahora bien, lo que el sujeto halla en este repliegue sobre sí es, sin embargo, algo que en términos agustinianos podría expresarse como una intimidad más íntima que la propia intimidad (Quiles, I., 1989, pp. 25-27). Es decir, en ese repliegue insistencial no se desvanece el sujeto en una simple soledad ontológica, sino que en ella se topa con el tú y con el otro, sólo a partir de los cuales cobra el yo figura concreta. Insistencia es libertad, y por lo mismo comunicación fundada en la existencia de una zona de interinsistencia, que es la del prójimo con quien el yo se comunica. Esta vivencia originaria que consiste en reconocer en uno mismo al otro es el fundamento de toda metafísica posible (Quiles, I., 1958, p. 29). Es en el acto y experiencia insistenciales en donde el nombre ser cobra contenido concreto. Es dable, empero, conceptuar esta experiencia hasta dar, por medio de abstracción, con el concepto abstracto de ser, ese concepto abstracto que defendió en sus primeros escritos. Es importante subrayar que para Quiles el concepto de ser es una elaboración subsidiaria a la experiencia inmediata del ser, que no es sino la apertura del sí mismo y, en virtud de su propia mismidad e *ipseidad*, al todo.

Porfirio Miranda (1924-2001) no elaboró ninguna metafísica sistemática; sin embargo se vio obligado a justificar teóricamente la metafísica frente a su fuerte polémica con el positivismo y la filosofía analítica. La tesis principal de Miranda, que expone siguiendo muy de cerca a Hegel, en contra de la filosofía positivista, es que dicha filosofía, aunque se diga anti y posmetafísica, en realidad se muestra solidaria con la metafísica, pero con la peor metafísica. Miranda sostiene que cualquier enunciado empírico es ininteligible, salvo que se le suplementase con categorías absolutamente no empíricas. Categorías fundamentales de la llamada ciencia empírica, tales como espacio, movimiento, tiempo, extensión, causa, realidad, materia, etc.; todas ellas, dice Miranda, no pueden tener contenido empírico. De este

modo, si las disciplinas llamadas empíricas pretenden que sus propios enunciados tengan significado, inevitable, aunque inopinadamente en general, tendrán que apelar a instancias metafísicas: "ese conocimiento de la realidad en cuanto tal, que es eminentemente metafísico, las disciplinas llamadas empíricas lo ejercitan insustituiblemente" (Miranda, P., 1988, p. 167). La ley de la conservación de la energía, dice Miranda, no sólo no es empírica, sino que su único contenido es tan metafísico como que es el que expuso Parménides en su poema. Es metafísica, pues, *pero de la peor*. "De esa apocalíptica confusión entre el ser y la nada, de la cual hace chunga Hegel al inicio de la *Ciencia de la lógica* mencionando expresamente a Parménides en la primera anotación, surge la ley de los físicos sobre conservación de la materia, según la cual la cantidad de materia existente en el universo ni aumenta ni disminuye. Es obvio que los físicos se muestran incapaces de definir materia; no están *entendiendo* cosa alguna cuando usan esa palabra; pero cuando no hay ningún contenido en la mente, cuando lo que hay es ausencia de toda determinación, el contenido es la nada. Precisamente lo que les sucedió a Parménides y a todos los que se figuran que pueden definir el ser en función de la nada" (Miranda, P., 1989, p. 89).

No dice Miranda, pues, que el conocimiento de las ciencias empíricas *debiera* ser complementado con el conocimiento de la metafísica o que las ciencias empíricas *debieran* ser más metafísicas; lo que dice es que las disciplinas llamadas empíricas *de hecho* hacen metafísica. Lo malo es que hacen *mala* metafísica, es decir, metafísica ingenua e irreflexiva. "Sobre si hacer metafísica es reprochable o no, puede uno discrepar o concordar con Kant; pero que las explicaciones ofrecidas por la física sean metafísicas, resulta un hecho indudable" (Miranda, P., 1988, p. 168). Demuestra Miranda, apelando al caso de la ley de Snell, lo siguiente: "Si la realidad de los desdeñados metafísicos no les importara nada, como dice Carnal, a las disciplinas empíricas, no habría la menor dificultad en admitir que un bastón se *ve* doblado y se *toca* rígido al mismo tiempo: no hay contradicción ni oposición entre esas dos proposiciones observacionales. La contradicción, que exige ser disuelta mediante una teoría óptica, solamente existe en la medida en que se admita que, más allá de lo que se ve y de lo que se toca, *en la realidad,* no puede una vara estar acodada y recta al mismo tiempo [...] Sin metafísica la ley de Snell ni se habría inventado ni tendría por qué sostenerse hoy todavía. Se debe a pura superficialidad y propaganda la creencia vulgar de que las disciplinas empíricas no hacen metafísica" (*idem*).

Esto para no hablar de la física subatómica, en la que los conceptos de identidad material resultan imposibles. Y es que los conceptos relevantes para la razón, dice Miranda, son inevitablemente metafísicos. Ahora bien, hemos dicho que, para Miranda, las ciencias obstinadas en ser empíricas hacen metafísica, pero mala metafísica. Habrá que ver, entonces, qué es lo que Miranda entiende por *buena* metafísica. Empecemos diciendo que la mala es mala porque no cae en la cuenta de que los conceptos que usa no son empíricos, pero por creer que sí, no atina a reconocerlos, por lo cual termina desconociendo de qué cosa habla. La *buena* metafísica, en cambio, enterada de que usa conceptos y de que los conceptos no son empíricos, tendrá que empeñarse en buscar el significado de dichos conceptos en el único ámbito en que es posible hallar tales significados, a saber, en el sujeto. Así, pues, la ciencia que al reconocer que todos los significados relevantes para la razón son obra de la subjetividad atinará a saber de qué está hablando. Ahora bien, que los significados en los que consisten los conceptos se hallen en el ámbito de la subjetividad no implica ni quiere decir que una sustancia llamada "yo" se los invente. Y es que la subjetividad no es una sustancia. Ser sujeto significa ser actividad. Aristóteles enseñaba que la realidad, en tanto que realidad determinada era realidad en acto; Miranda, por su parte, sostiene que el único contenido posible del concepto de acto es la actividad del sujeto, cosa con la que el propio Aristóteles estaría conforme, en tanto que el Estagirita defiende que el acto puro no puede ser otra cosa que el pensamiento que se piensa a sí mismo. Lo real es determinadamente real, pues, sólo en la medida en que actúa y solamente en tanto que actúa, de modo que el significado eminente y principal de real, el más conocido de todos, no puede ser otro que el de sujeto en tanto que actividad pura. No dice Miranda que la realidad no exista o que ésta sólo exista como representación del sujeto, lo que dice es que la realidad es *prima facie* el

sujeto y no, por cierto, el sujeto como cúmulo de representaciones, sino el sujeto en tanto que actividad que se determina a sí misma y por sí misma. Esta actividad, por lo demás, no es otra que la actividad moral, aquella que se desarrolla como respuesta a la interpelación de justicia demandada por el otro (Miranda, P., 1989, pp. 81 ss.). La ontología, el dominio de la ontología, entonces, como en el caso de García-Bacca, no es tanto algo que se reconoce dado, sino algo que se hace. *Que se hace* es justo aquello en que se resuelve el sujeto y, por lo tanto, el ser, la realidad y cualquier otra categoría, no sólo metafísica, sino simplemente racional.

Desarrollos paralelos encontramos también en la obra del argentino Nimio de Anquín (1896-1979). Formado en la escolástica, paulatinamente se irá acercando a Hegel, hasta llegar a proponer, a partir de éste, las condiciones ontológicas para un pensamiento latinoamericano. Sostiene Anquín que sólo es posible que comience un auténtico pensamiento latinoamericano si previamente se ha ubicado el pensador desde un horizonte "óntico-cognitivo". Este horizonte, a juicio de Anquín, sería la superación dialéctica de dos horizontes ontológicos previos, a saber, el griego y el cristiano. El horizonte griego sería el de una ontología fundada sobre la idea de mismidad o de ser unívoco. El horizonte cristiano, por su parte, sería el horizonte de una ontología fundada sobre la idea de separación o interposición de la nada entre el absoluto y lo relativo, cuyo signo sería la analogía. Piensa Anquín que la doctrina de la analogía no logra ganar para el pensamiento la síntesis que el pensamiento exige, pues permanece encadenada "al pesado lastre de la tradición semítica nadificante" (Caturelli, A., 1971, p. 156). La superación de la analogía, entendiendo dicha superación como efectiva realización de la síntesis perseguida por la analogía misma, debería consistir en la "resurrección del ser greco-parmenideo sacándolo de la nada" (*ibid.*, p. 157), es decir, en la concepción del ser como mera facticidad, en el paso de la metafísica a lo que él llama "protofísica". Esta misma idea será desarrollada en Latinoamérica por algunos discípulos de Zubiri, inspirados justamente en Zubiri y no en Anquín.

Zubiri sostiene también la idea de los tres horizontes, a saber, el griego, el cristiano y el "poscristiano", este último caracterizado por ser un horizonte "a rape", atento sólo a la facticidad de lo real y liberado de la idea de la nada, idea persistente en el horizonte cristiano desde sus orígenes hasta Heidegger y Sartre (horizonte de la nihilidad); así como de la idea de la naturaleza cíclica presente en el pensamiento griego, según el cual la realidad consiste en la movilidad en relación consigo misma y con el todo (Zubiri, X., 1933, pp. 116-117). Desde la asunción de dicho horizonte, Zubiri propondrá una concepción de lo real que hallará favorable recepción en algunos círculos filosóficos en Latinoamérica. De acuerdo con Zubiri, el concepto de "realidad" no se refiere a una zona de objetos allende la conciencia o el pensamiento ni a un tipo de cualidad ontológica. Zubiri sostiene que "realidad" es la formalidad según la cual quedan presentes las impresiones sensibles a la inteligencia humana. En virtud de este carácter formal en que consiste lo real y que por lo mismo es concomitante a la materialidad de la sensibilidad, Zubiri concluye que la captación de lo real es anterior y diferente a la captación del ser. El ser es una actualización de lo real, bien sea en respectividad con la nada o en respectividad con la totalidad de lo real, pero en definitiva algo subsidiario y distinto a la nuda realidad, la cual, en y por sí misma, se ofrece sólo como notas cuyas cualidades pertenecen "de suyo" a sí mismas (Zubiri, X., 1981).

Enrique Dussel (1934) recupera esta idea de Zubiri para incorporarla al cuerpo sistemático de la filosofía de la liberación. Sostiene Dussel, al igual que Zubiri, que la realidad se distingue esencialmente del ser. Partiendo del supuesto heideggeriano de que el ser consiste en la comprensión existencial de la cotidianidad, a Dussel le interesa plantear la existencia de una zona metafísica allende lo ontológico (es decir, allende la comprensión existencial de la cotidianidad) a partir de la cual se pueda poner en cuestión la tal comprensión existencial de la cotidianidad. Le interesa porque juzga que dicha comprensión, en tanto que se totaliza, opaca la presencia de los efectos negativos provocados por ella y padecidos por el otro, la víctima o el pobre. La apertura del ser totalizado sólo es posible apelando a un más allá del mismo ser que lo ponga en cuestión en tanto pretendida totalidad. Este más allá lo reconoce justamente en lo real, cuya manifestación más próxima al humano sería el rostro y la corporeidad *real* del otro. Con base en esto,

Dussel traza la distinción entre mundo y cosmos. Mundo es el ser en tanto que totalidad de sentido, es decir, en tanto que horizonte abierto desde la cotidianidad de la existencia humana y hasta los límites de ésta. Cosmos, en cambio, es la *omnitudo realitatis*, es decir, la nuda existencia de la realidad, al margen de la apropiación y totalización que de ella pudiera hacer (aunque nunca definitivamente) el sujeto (Dussel, 1977b). Dussel afirma, pues, que la realidad es un dato que aparece previamente, con anterioridad —como mera actualización en grupos neuronales— a la ulterior categorización en que lo real se irá determinando *ontológicamente*, y ya desde un acto subjetivo, determinado también ontológicamente, como un objeto para un sujeto, quedando, sin embargo, en virtud de esta anterioridad, un inevitable remanente de realidad distinta de la objetualidad (Dussel, 1998, p. 241).

Para resolver el problema de cómo hablar de una allendidad del ser, dado que dicho hablar de algún modo equivale a ontologizarlo, Dussel apela al concepto de analéctica. De acuerdo con la analéctica es posible reconocer y asumir racionalmente el tránsito desde la allendidad de lo real hacia la mismidad dialéctica de lo comprendido, conservando, empero, la distinción. El concepto de analéctica se reconoce heredero de la *analogia entis* de los escolásticos tomistas, aunque lo desarrolla en otro sentido, que no es el de la unidad del ser, sino el de la semejanza en la diversidad, que permite transitar —desde la libertad y desde la interpelación moral, y no desde una ciega necesidad "dialéctica"— a la comprensión del contenido proposicional del acto-de-habla del otro, en que se manifiesta concomitantemente, en tanto que contenido del tal acto-de-habla, la viva corporeidad y, por lo mismo, la realidad alterativa de ese otro —la vida como *modo de realidad* (Dussel, E., 1994, pp. 55 ss.). Dicho en otras palabras, el contenido proposicional del acto de interpelación, comprensible, a pesar de su heterogeneidad —en tanto que guarda en su distinción semejanza y proporcionalidad con el receptor— ofrece ya, pragmáticamente, la referencia a una realidad transontológica.

Esta línea trazada por Dussel actualmente es continuada de algún modo en Colombia, y subrayando aún más el influjo de Zubiri, por Germán Marquínez Argote. Con clara y explícita conciencia de estar proponiendo una "metafísica latinoamericana", sostiene que dicha metafísica debe cumplir con ciertas características, a saber: antiontológica (dado que fue el pensamiento ontológico el que estuvo detrás y debajo, en tanto que pensamiento ontológico, de la conquista y la colonización de América. Debe ser realista, por las razones y en el sentido en que Dussel recupera el "realismo" zubiriano. Deber ser también ética, política y, por lo tanto, práctica, pues sólo en la práctica, en el concreto compromiso ético y existencial por el que se está en disposición de apertura al otro, adquieren sentido y plenitud los conceptos metafísicos. "La metafísica de la realidad y de la alteridad en cuanto se trata de realizar el pasaje de lo mismo al otro es su raíz misma ética. No es que termine siéndolo en una de sus dimensiones. Lo ha sido desde el comienzo mismo porque supone un compromiso previo y radical con la realidad que se epifaniza en el rostro del pobre, el desposeído, el oprimido" (Marquínez Argote, G., 1981, p. 264). Al igual que Dussel, Marquínez afirma que gracias a la analogía es posible reconocer en el rostro del pobre lo que él llama "epifanía" de la realidad, concebida ésta al modo de Zubiri.

A propósito de la analogía, de la cual hemos hablado desde un principio, ningún otro filósofo en Latinoamérica se ha encargado de difundirla tanto como el mexicano Mauricio Beuchot (1950-). Heredero de una larga tradición de pensamiento escolástico latinoamericano, al cual ya hemos hecho alguna referencia, se encuentra unido su nombre al de destacados ontólogos escolásticos mexicanos del siglo XX, tales como José Rubén Sanabria (1924-2002), Fernando Sodi Pallares (1917-1980), Antonio Gómez Robledo (1908-1904) y Oswaldo Robles (1904-1969), todos ellos defensores decididos de la *analogia entis* y del pensamiento analógico. Digno cultivador de la metafísica escolástica lo fue también en Argentina Octavio Derisi, quien se animó a confrontar el pensamiento de Heidegger con el de Tomás de Aquino. Sin embargo, entre todos ellos destaca Beuchot por su atinado propósito de confrontar y hacer convivir el pensamiento escolástico, sobre todo en su versión tomista, con la filosofía actual, tanto en su versión analítica como en su versión hermenéutico-heideggeriana (ambas muy desconfiadas de la metafísica).

Lo que hace Beuchot de cara a la filosofía analítica es mostrar las semejanzas de varias posturas adoptadas dentro de la filosofía analítica con las adoptadas por algunos filósofos medievales. Así, por ejemplo, relacionar la díada fregeana sentido-referencia con la escolástica significado-suposición. Después de esto, mostrar que los instrumentos analíticos y semánticos de la filosofía analítica dan cabida a una especie de "metafísica escolástico-analítica". Niega en principio la idea de una metafísica formalizada por parecerle superflua la formalización y porque acarrearía muchas dificultades innecesarias. Apela, eso sí, a una metafísica bien sistematizada y bien estructurada. Aparte, por tratarse esta metafísica propuesta por Beuchot de una metafísica analógica, resultaría de hecho imposible la formalización, por inclinarse ésta más hacia lo unívoco. Como consecuencia, Beuchot opta más bien por un modelo analítico-pragmatista (Beuchot, M., 1987, pp. 179 ss.). De acuerdo con este modelo, serían sólo las metafísicas de cuño racionalista y apriorista, como las de Descartes y Wolff, las únicas dignas de recibir las críticas de la filosofía analítica contra la metafísica, no así las aristotélicas. Y es que Beuchot apela no a una metafísica *apriorista*, sino a una especie de metafísica descriptiva, que partiera de lo empírico pero sin quedarse en lo empírico, sino que, ya fuera por abstracción o por analogía, según los casos, se elevara a lo metafísico. Ahora bien, lo metafísico no lo entiende tanto como una especie de realidad ultramundana, sino como una serie de principios universales reguladores de lo real empírico.

Cuando apela a lo universal se enfrenta, empero, con otro adversario, que es la filosofía posmoderna. Esta desconfía de la universalidad. Beuchot, reconociendo que algo hay de razón en esa desconfianza, sugiere una universalidad en que tengan garantizada su cabida las diferencias. Esta universalidad es la analógica. El concepto de analogía —insiste Beuchot— está más cerca de la equivocidad, y por lo mismo de la diferencia; empero, no se trata de una equivocidad desbocada, sino sistematizada, capaz de reclamar cierta unicidad. Unidad metafísica, por lo demás, que resulta indispensable para no caer en las contradicciones del relativismo posmoderno (Beuchot, M., 1997). Por otra parte, frente a las críticas que acusan a la metafísica de ser insensible a la diferencia y por lo tanto violenta, Beuchot aduce que los autores de tales críticas adolecen de lo mismo que censuran, pues se delatan insensibles a las *diferentes* metafísicas. Es decir, piensa Beuchot que los posmodernos tratan a las metafísicas como si fuesen todas univocistas, lo cual es, de hecho, violencia contra las distintas metafísicas. Por último, acentúa con vigor ese rasgo práctico que hemos venido subrayando. Si bien es verdad que metodológicamente sostiene que la metafísica es previa a la moral y a la filosofía práctica, llega a sostener una idea que en realidad es la tónica de lo más original de la reflexión filosófica en Latinoamérica, a saber; que cada metafísica es respectiva a una determinada idea del ser humano y que aquélla será aceptable sólo en la medida en que sea aceptable la idea de ser humano que implique.

BIBLIOGRAFÍA: Abellán, J.L., 1998; Astrada, C., 1948, 1967; Beuchot, M., 1996d, 1997; Caso, A., 1972b, 1973, 1976; Caturelli, A., 1971; Dussel, E., 1977b, 1994b; Gallegos Rocafull, J.M., 1951; Gaos, J., 1945, 1962, 1980; García Bacca, J.D., 1963, 1963b, 1989; Gómez Robledo, A., 1946; Krause de Kolteniuk, R., 1985; Marquínez Argote, G., 1981b; Miranda, P., 1988, 1989; Palencia, J.I., 1985, 1993; Quiles, I., 1958, 1989; Rossi, A., 2005; Sierra, J., 1977; Zea, L., 1986; Zubiri, X., 1933, 1981.

4. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Yamandú Acosta

Teniendo la *filosofía de la historia* una historia tan larga como la de la filosofía occidental misma, hace parte del proceso de expansión del *logos*, cuyo nacimiento la tradición remite a Tales de Mileto y los primeros filósofos jónicos, con particular función de legitimación de la misma, de modo que la imposición universalizante de las particularidades, que tiene lugar desde sucesivos centros, es discursivamente transformada en construcción de la humanidad universal.

América Latina no ha sido ni es actualmente centro de expansión sobre otros territorios y poblaciones, sino que sus poblaciones y territorios han sido construidos *como* periferia de aquellos centros. Por lo tanto, la *filosofía de la historia en América Latina* registra expresiones alineadas con aquella función de legitimación y en consecuencia alienadas, pero presenta también perspectivas no alineadas en la orientación alienante, que analítica y críticamente proceden a la desconstrucción de sentidos y a la deslegitimación de relatos impuestos desde los centros dominantes, y normativamente a la construcción de otros sentidos y sus correspondientes relatos legitimadores. En buena medida, estas diversas expresiones implican una relación con el lugar de *América Latina en la filosofía de la historia "universal"*, esto es, *filosofía de la historia europea*, con pretensión de ser universal, que determina la singularidad del "colonialismo" europeo como "eurocentrismo".

En el llamado "encuentro" de dos mundos, que tuvo lugar a partir del 12 de octubre de 1492, concibiéndose el hombre en la visión del "descubridor", un ser hecho a imagen y semejanza de Dios (concebido éste a imagen y semejanza del hombre —blanco, varón y adulto— europeo), aquellos diferentes del "hombre por excelencia" no eran sino "homúnculos" o seres monstruosos y diabólicos, por lo que esclavizarlos bajo la cristiana forma de la encomienda, realizaba la justicia y realzaba la cristiana piedad, pues el martirio del cuerpo implicaba la posibilidad de redención del alma. Fue en esa línea que Juan Ginés de Sepúlveda legitimó el "proyecto colonizador ibero" (Zea, L., 1978, pp. 103-132) como "proyecto compulsor" (*ibid.*, pp. 115-126), argumentando sobre el derecho y deber de los "descubridores" de cristianizar a los "descubiertos", en una "guerra justa" cuya finalidad era la salvación del alma de los conquistados y dominados.

A los discursos de legitimación del "proyecto colonizador ibero" les suceden en la modernidad europea otros discursos de legitimación de la expansión de Europa sobre el resto del orbe que, oscilan entre el registro de una "filosofía de la historia *abierta*" (Roig, A.A., 1981, p. 172) y "una filosofía de la historia organizada como *saber imperial*" (*ibid.*, p. 173).

No obstante las tensiones entre románticos e ilustrados, puede ubicarse en el primer registro a Herder en sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de 1784; a Kant, en explícita polémica con Herder en *Ideas de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* del mismo año, y a Condorcet en su *Bosquejo de un cuadro histórico del espíritu humano* de 1793. En el mismo hay un lugar para los no europeos que, en alguna de sus expresiones más que en otras, tiende al reconocimiento de su igual dignidad.

En cuanto a la filosofía de la historia organizada como saber imperial, es paradigmática la construcción que sobre los antecedentes de Buffon, De Pauw y Herder, en su orientación etnocéntrica y eurocéntrica, realiza Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*, cuyo manuscrito original es de 1830. Para

Hegel, el “Nuevo Mundo”, “es nuevo no sólo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos”. El Nuevo Mundo es naturaleza y geografía, no es por lo tanto historia. “Nuevo”, en lo que se refiere a la naturaleza y al Nuevo Mundo como parte de ella, implica inferioridad, inmadurez, debilidad. Estos caracteres se extienden a los hombres “naturales” que son parte de este mundo natural. La dialéctica como “saber imperial” se organiza entonces sobre una “selección predialéctica” (*ibid.*, p. 175) que *nihiliza* en términos de *historicidad* a los pueblos del Nuevo Mundo, que, como “pueblos sin historia” (Chavolla, A., 2004, pp. 74-81), solamente son poseedores “de una cultura natural que había de perecer tan pronto el espíritu se acercara a ella”.

La ley de los tres estados del *Curso de filosofía positiva* que Comte desarrolló entre 1830 y 1842 se proyectará como filosofía y como religión desde una Europa que presuntamente se instala en el estado positivo, científico o definitivo operando como referencia de sentido, hacia una América Latina en la que coexisten el estado teológico en sus fases fetichista, politeísta y monoteísta en las grandes mayorías de la población, con el estado crítico o metafísico al que asoman sectores ilustrados absolutamente minoritarios.

Se encuentra en Marx, desde el *Manifiesto comunista* de 1848 hasta su artículo sobre Bolívar de 1858, el desarrollo de una filosofía de la historia tan eurocéntrica como sus antecedentes idealistas, celebratoria del papel colonialista e imperial de la burguesía por el desarrollo de las fuerzas productivas materiales y la creación del mercado mundial y por lo tanto del mundo a su imagen y semejanza, en tanto que ha significado el triunfo de la civilización frente a la barbarie. Puede entenderse que este eurocentrismo de todas maneras se distingue de los anteriores: porque no implica etnocentrismo desde que se trata de la superioridad de las fuerzas productivas materiales y porque la dominación nacional, colonial e imperial de la burguesía europea es la antesala de la revolución proletaria mundial que incluye a América Latina en un mundo históricamente posible sin explotadores ni explotados.

Estas orientaciones de la *filosofía de la historia* de Europa en especial referencia al lugar que le adjudican a *América Latina* en sus discursos de legitimación de sus prácticas coloniales e imperiales y sus efectos civilizatorios, deben tenerse a la vista en la consideración de las expresiones de *la filosofía de la historia en América Latina*.

No obstante su condición de clérigo dominico español, Bartolomé de Las Casas (1484-1566), comenzó a residir en el Nuevo Mundo a partir de 1502, fundamentalmente en Haití (La Española) y en Cuba, desempeñándose como encomendero hasta 1514, año en que, arrepentido de tal actividad, dejó en libertad a los indios que tenía bajo ese régimen, comenzando su prédica contra el mismo, que era clave en la dominación española sobre los indígenas. Despliega una intensa actividad de intención reformista en procura del mejoramiento de la situación de los indios, cuyo fracaso lo lleva a retirarse al convento dominico de Santo Domingo entre 1521 y 1530, dando luego lugar, hasta 1547 a la etapa de mayor actividad en términos de viajes por América, de impulso de proyectos de evangelización pacífica y de leyes para poner fin a la perpetuidad de las encomiendas, y, especialmente en el desarrollo de una encendida polémica con Juan Ginés de Sepúlveda. Al ser nombrado obispo de Chiapas en 1543, continúa su intensa actividad a favor de los indios. Han quedado como aportes intelectuales fundamentales de este largo periodo de pensar desde las circunstancias americanas comprometido desde su condición de clérigo español con la situación de los indios: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, *Tratados* y *Brevísima relación de la destrucción de la Indias* (Concha, J., 1996, pp. 2615-2622).

En el registro de una *filosofía de la historia* implícita, frente al discurso legitimador de la dominación y del ejercicio de la violencia de Sepúlveda construido sobre el concepto de “guerra justa”, Las Casas despliega un discurso deslegitimador de la dominación violenta que hegemonizó el proyecto colonizador. Implicando “la libertad como proyecto” (Zea, L., 1978, pp. 126-132), opone a la imposición violenta la persuasión para “atraer al seno de la fe y la religión cristiana a los hombres que se encuentran fuera de él”, postulando que “la raíz de la libertad toda se encuentra cimentada en la razón humana”, entendiendo, en un registro ya moderno, que ésta es igual en todos los seres humanos en tanto que individuos, no obstante las diferencias de “naturaleza” y de cultura y experiencia histórica que

exhiben los distintos pueblos. El modo de salvar estas diferencias, de acuerdo con el "orden natural de las cosas", es la imitación de los "superiores" por los "inferiores", "según la posibilidad de su naturaleza" (Las Casas, B. de, 1942, p. 209), lo cual cristianamente supone persuasión y no imposición. "La libertad como proyecto" o el "humanismo" lascasiano en el registro de la "universalidad del humanismo cristiano", resulta entonces en última instancia una reformulación del discurso dominador en la que "se pasa del discurso dominador violento al no violento, al paternalista" (Roig, A.A., 1981, p. 212), que, no obstante el reconocimiento de que para que el infiel pueda "oír" la palabra revelada deberá ser respetado en la "libertad y el goce de sus bienes", implica que más allá de los límites históricos de su discurso, "Las Casas, bordeando lo utópico, reconocía la autoafirmación del sujeto americano" (*ibid.*, p. 214).

El discurso de Bartolomé de Las Casas es representativo del "proyecto colonizador ibero" (Zea, L., 1978, pp. 103-132), pero no en su modo hegemónico de dominación violenta articulado filosófica y prácticamente desde España, sino como contracorriente alternativa de dominación, articulada también filosófica y prácticamente, pero desde el Nuevo Mundo, en términos de un "humanismo paternalista" como horizonte de emancipación históricamente posible de los sujetos negados por el ejercicio de aquella violencia y orientado hacia el horizonte utópico de su afirmación como sujetos.

Un proyecto alternativo al "proyecto colonizador ibero" —sea en su forma violenta hegemónica o en su forma paternalista lascasiana— y por lo tanto una nueva *filosofía de la historia* igualmente implícita, supondrán sujetos que comiencen a afirmarse en oposición al sujeto colonizador y su proyecto. No serán los indios a quienes Las Casas había brindado lo mejor de su pensamiento y acción, sino algunos sectores criollos que se afirmarán como sujetos y, desde la "conciencia de la dependencia" (*ibid.*, pp. 165-187), comenzarán a concebir y a poner en práctica el proyecto de la independencia o "proyecto libertario" (*ibid.*, pp. 188-210).

Al margen de esos proyectos, el abate Juan Ignacio Molina (1740-1829) debe ser especialmente mencionado. Al decir de un estudioso de su obra, "hace ya filosofía de la historia, *Weltgeschichte*, y pertenece a la familia espiritual de Vico, Voltaire, Herder, Humboldt [...]" (Rojas Mix, M., 2000, p. 263). Aplicando el método analógico a la comprensión de los procesos históricos, se dedicó al estudio de Chile, su país, implícitamente representativo de toda América, construyendo a partir de allí un esquema histórico con pretensión de validez universal, en el cual las sociedades del nuevo mundo, en lugar de tener un carácter degenerativo, como había sostenido el pensamiento colonialista en la línea de De Pauw, tenía simplemente un desarrollo más lento. En su singular perspectiva de filosofía de la historia que desarrolló en su *Historia natural* de 1821, proclamó "la singularidad de América" al haber señalado que ella no podía ser aprehendida con formas y valores europeos (*ibid.*, pp. 292-294).

Simón Bolívar (1783-1830), venezolano por su origen pero continental por la proyección instituyente de su proyecto, que llega hasta el presente, representa paradigmáticamente la "conciencia de la dependencia" y el "proyecto libertario", construyendo en su *praxis* política y discursiva una *filosofía de la historia* implícita que, en lugar de ocuparse, como la de Hegel, "de lo que ha sido y de lo que es", fundamenta el hacerlo "de lo que es y de lo que será" (Roig, A.A., 1981, p. 184; 1984, pp. 61-75). Su "Carta de Jamaica" del 6 de setiembre de 1815 (Bolívar, S., 1947, vol. 1, pp. 159-175), condensa de modo preclaro la autoconciencia del sujeto criollo, así como la "conciencia de la dependencia": "[...] no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado [...] La posición de los moradores del hemisferio americano ha sido, por siglos, puramente pasiva: su existencia política era nula. Nosotros estábamos en un grado todavía más debajo de la servidumbre, y por lo mismo con más dificultad para elevarnos al goce de la libertad". En la misma carta, párrafos después, el "proyecto libertario" asoma en su dimensión continental, al tiempo que se hace explícito el "paternalismo idílico bolivariano" (Roig, A.A., 1981, p. 209), que en el Bolívar del ocaso se tornará prelas-

casiano: "Yo deseo más que otro alguno ver formar en *América la más grande nación del mundo*, menos por su extensión y riquezas que *por su libertad* y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme de que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república; como es imposible, no me atrevo a desearlo, y menos deseo una monarquía universal en América, porque este proyecto, sin ser útil, es también imposible. Los abusos que actualmente existen no se reformarían y nuestra regeneración sería infructuosa. Los estados americanos han menester de los *cuidados de gobiernos paternales* que curen las llagas y las heridas del despotismo y la guerra".

El "proyecto libertario" es al mismo tiempo de integración y unión de la "nación" (latino) americana, implicando integración por la libertad y libertad por la integración, un primer horizonte histórico-utópico, como mediación para otro de alcance universal: "La libertad del Nuevo Mundo es la esperanza del universo" (Bolívar, S., 1947, vol. 2, p. 1195), dice Bolívar en su "Proclama" del 29 de julio de 1824 en Pasco, y en 1826 escribirá en referencia al Congreso de Panamá: "En la marcha de los siglos, podría encontrarse, quizá, una sola nación cubriendo el universo" (Bolívar, S., 1947, vol. 2, pp. 1214-1215).

Del "paternalismo idílico" de la "Carta de Jamaica", Bolívar pasará a una tesitura de "despotismo ilustrado" en el "Discurso ante el Congreso de Angostura" el día de su instalación el 15 de febrero de 1819, como forma alternativa de paternalismo frente a las dificultades de realización del "proyecto libertario". Señal trágica del fracaso de este proyecto será el asesinato de Sucre, que implicará para Bolívar la imposibilidad de todo "paternalismo" y "de todo discurso" (Roig, A.A., 1981, p. 217). Poco antes de su muerte, acaecida el 17 de diciembre de 1830, escribe Bolívar en "Carta al general Juan José Flores", fechada en Barranquilla el 9 de noviembre de 1830: "Primero, la América es ingobernable para nosotros; segundo, el que sirve a una revolución ara en el mar; tercera, la única cosa que puede hacerse en América es emigrar; cuarta, este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles de todos colores y razas; quinto, devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos; sexto, si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, éste sería el último periodo de la América" (Bolívar, S., 1947, vol. 2, pp. 959-960).

Fracasado el "proyecto libertario" al tener lugar la independencia política del Nuevo Mundo respecto de España, pero sin integración en la libertad ni libertad en la integración, en esos escenarios en que campeaban la anarquía y el despotismo con una orientación radicalmente opuesta a la de aquél, adquiere presencia, en la perspectiva de la superación de la anarquía por la recuperación del orden colonial pero sin la tutela española, el "proyecto conservador" (Zea, L., 1978, pp. 211-243). También en el registro de una *filosofía de la historia* implícita, como complementación del "proyecto libertario" a través de la promoción de nuevos fundamentos para la consolidación de la independencia alcanzada, tiene lugar el desarrollo del proyecto de una "segunda independencia" o de la "emancipación mental" (*ibid.*, pp. 203-210). Ésta es de suyo alternativa al "proyecto conservador", especialmente en el grado en que da lugar en primera instancia al "proyecto civilizador" (*ibid.*, pp. 244-268).

Destacan entre los "emancipadores mentales" Andrés Bello (1781-1865), Juan Bautista Alberdi (1810-1884), Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), José Victorino Lastarria (1817-1888), Francisco Bilbao (1823-1865) y Juan Montalvo (1832-1889).

Bello, nacido en Caracas, apenas dos años mayor que Bolívar, fue en algún momento su maestro, y desplegó intensa actividad intelectual en Venezuela hasta 1810, año en que acompañó a Bolívar a Londres, en donde permaneció hasta 1829, intensificando aquella actividad además de promover junto con Juan García del Río las letras americanas en Inglaterra, a través de las revistas *Biblioteca Americana* y *El Repertorio Americano*. Luego fue a vivir a Chile, país en el que sus aportes intelectuales no dejarán de incrementarse, articulados con responsabilidades y reconocimientos institucionales que darán fuerte proyección a su pensamiento y magisterio desplegados hasta su fallecimiento en Santiago. Maestro de Bolívar, quien condensó paradigmáticamente el "proyecto libertario", Bello parece articular definitivamente en Londres el proyecto de la "emancipación mental" en una im-

plícita *filosofía de la historia* que complementa al anterior superando sus falencias, al radicar en la educación de los pueblos —de los de América en particular—, a través del cultivo de las ciencias y las letras, las condiciones de posibilidad de vigencia de la libertad. Valen las siguientes palabras para sintetizar la trayectoria de este prócer intelectual: "Bello encarna con su vida y su obra el tipo del humanista, pero humanista representativo de una nueva concepción de la cultura que puede calificarse de *humanismo liberal*. Juzgo que está justificada tal designación para los forjadores intelectuales de las repúblicas independizadas de este continente, que es su más trascendente aporte a la civilización occidental. Bello es el primer humanista de América" (Grases, P., 1995, p. 571).

Perteneciente, al igual que Sarmiento, a la generación romántica argentina del '37, que había asumido la misión de consolidar la nación, Alberdi, en su *Fragmento preliminar del estudio del derecho* de 1837, identificó "la plebe" con "la nación", y en su "emancipación inteligente" de aquella respecto de la herencia colonial, el futuro de ésta. En su *Programa del curso de filosofía contemporánea*, publicado en Montevideo en 1840, sostiene que "es necesario que exista una filosofía americana", entendiendo por tal "la que resuelva el problema de los destinos americanos". En sus *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* de 1852, se registra un cambio radical respecto de 1837 en lo que hace a su visión de "los destinos americanos": abdica de la perspectiva de una "civilización propia", y desde la tesis "en América gobernar es poblar", apuesta a lo que de Europa pudiera existir en América como perspectiva civilizatoria: la dicotomía "civilización-barbarie" no enfrentará como en el *Facundo* de Sarmiento a la ciudad y el campo, sino a Europa y América. Civilización es europeización, y el modelo político para propiciarla es el del segundo imperio francés, perspectiva monárquica que, además de propiciar en América del Sur la "concentración", permitía hacia afuera desmarcarse de la cada vez más visible vocación de dominio de Estados Unidos sobre la región, al hacerlo del modelo republicano que éstos protagonizaban, y hacia adentro prevenir o atemperar los riesgos de una marea democrática que podría sobrevenir a partir de la apuesta a la modernidad y el progreso.

El sanjuanino Sarmiento llegó a desempeñar la presidencia de la nación argentina (1868-1874). Había militado previamente en la resistencia a la dictadura de Juan Manuel de Rosas, que finalizó con la derrota de Caseros en 1852. Pieza fundamental de esa resistencia, en el frente intelectual de la misma, fue *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga* de 1845, conocido más brevemente como *Facundo*, paradigmático texto fundacional del "proyecto civilizador" que resignificadamente llega hasta nuestros días. Frente al desierto, la campaña, los indígenas, los gauchos y finalmente también España, luego de la independencia, identificados como la "barbarie" que debe ser negada y superada, la ciudad, los europeos, Europa y en particular Francia (y después de *Facundo* Estados Unidos), representan la "civilización", que debe ser afirmada. Civilización y barbarie son dos sentidos histórico-culturales excluyentes, el primero de los cuales, por su superioridad tanto de hecho como de derecho, está llamado a desplazar definitiva y legítimamente al segundo; los medios idóneos para hacer posible ese triunfo de la civilización y con el mismo la regeneración y consolidación de la nación son la educación y la inmigración europea.

Lastarria, junto a Bilbao, fue uno de los más destacados miembros de la llamada Generación de 1842 en Chile. Discípulo de Bello, desplegó una profusa actividad periodística, literaria, educativa, diplomática y parlamentaria desde una perspectiva liberal que estuvo abierta al registro del romanticismo social. En 1838 concibe un plan que orientará su acción futura, en el cual destacan, respecto de la sociedad chilena, su gran objeto de preocupación, los conceptos de "regeneración" y "emancipación". Más allá de los antecedentes en filósofos románticos alemanes como Lessing y Herder, "regenerarse" equivale en él a "desespañolizarse" "y recuperar la naturaleza humana trastornada por la conquista". En particular, en sus primeros ensayos históricos, "[…] la historia es […] un fenómeno dual […] por una parte, la evolución histórica como naturaleza, como desarrollo regulado por una racionalidad inmanente, separada del hombre". La "ley del progreso —explica en sus *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista* de 1844— es ley de la naturaleza; desde esta perspectiva, la colonización española fue una empresa *contra natura* y la Independencia, el mo-

mento en que la naturaleza ultrajada empieza a recobrar su dignidad envilecida. Pero el desarrollo natural de la sociedad, que debía culminar en la democracia republicana, no basta, la historia tiene también otra dimensión, se necesita el apoyo de la ilustración, del espíritu, para que así la tarea de la 'regeneración', en que está todo aún por hacer, pueda llevarse a cabo" (Subercaseaux, B., 1995, pp. 2627-2628).

Filosóficamente racionalista y políticamente liberal en clave del romanticismo social como Bello y Lastarria, frente al espíritu en cierto modo conservador del primero y moderado del segundo en el contexto chileno, el de Bilbao se distingue por su radicalidad que se manifiesta desde su primera obra, *La sociabilidad chilena* de 1844, que lo llevó a ser juzgado y condenado por los tribunales "por inmoral y blasfemo en tercer grado". Participó en las jornadas revolucionarias del '48 francés y de regreso a Chile fue cofundador en 1850 de la Sociedad de la Igualdad que postuló "la soberanía de la razón", la "soberanía del pueblo" y "el amor y la fraternidad universal" como ejes de la profesión de fe de los asociados. La sociedad fue reprimida, clausurada y prohibida por el gobierno, contexto en el cual Bilbao, luego de infructuosa resistencia desde la clandestinidad, pasó a Perú para viajar más tarde a Francia. Publicará *La América en peligro* en 1862, en Buenos Aires, donde escribirá y publicará en 1864 *El evangelio americano*. Fallece allí un año después (Benavides, L., 1995, pp. 616-621).

En 1858 había redactado *La ley de la historia*, texto en el que además de recorrer el concepto de historia en Cousin, Hegel, Bossuet, Vico, Michelet y Quinet, formuló la que definió como ley de la historia: "la historia es la razón juzgando a la memoria y proyectando el deber del porvenir" (*ibid.*, p. 618). La transformación racionalista del espíritu religioso era condición y medio para el establecimiento y consolidación de la República en la América del Sur.

Fue Bilbao uno de los adelantados en el uso de la expresión "América Latina" con un sentido anticolonialista y antiimperialista, que suponía —a diferencia de pensadores como Alberdi y Sarmiento— una visión positiva de esta América en la cual veía las condiciones para la generación de una organización política nueva (*ibid.*, p. 617). También, en contraste con el Alberdi de las *Bases*, el sujeto de la historia, la política y la vida democrática desde sus primeros y hasta sus últimos escritos es "el pueblo", sin que esa misión histórica esté condicionada, como para otros ilustrados y algunos románticos, a "estadios futuros de educación" (Jalif de Bertranou, C.A., 2003, pp. 155-156).

Montalvo, el más importante escritor ecuatoriano del siglo XIX, en el registro del liberalismo moderado que caracterizó su pensamiento y acción como alternativa al catolicismo ultramontano, antiliberal, oscurantista y al absolutismo político encarnados en el régimen autocrático y teocrático de Gabriel García Moreno, encontró en "el pueblo" el lugar de "la nación", al identificarlo en sus *Lecciones al pueblo* de 1867 como "el globo de la nación". Esta definición va en la línea de un justo medio entre la descalificación del pueblo como "la hez de la sociedad" y su calificación, en la teoría democrática radical, como el "soberano absoluto". La perspectiva edificante de las *Lecciones* apunta a la consolidación de la sociedad de clases en el marco del cumplimiento de deberes y respeto de derechos propios del orden republicano. Las virtudes del pueblo son las propias de la modernidad capitalista: las del trabajo en lo económico y las del respeto a las leyes de la libertad en lo político. La visión montalvina del pueblo como "globo de la nación", trasunta el carácter moderado de su liberalismo y del sentido histórico y político que en él se funda, que rechaza la opresión pero sin alentar frente a ella una legítima rebelión, manifestando al mismo tiempo temor a eventuales excesos de la libertad. Así surge de las palabras finales de la primera de sus *Lecciones*: "Pueblo, si te privan de la libertad, deja solos a tus opresores, retírate a un monte hasta que la hayas reconquistado: una vez reconquistada, vuelve, pero no vuelvas demasiado libre" (Roig, A.A., 1984b).

Si desde el liberalismo decimonónico latinoamericano en sus distintos espíritus, pasamos al positivismo de matriz comtiana, que de modo propio, al poner el "orden" en el lugar de la "libertad", aporta al "proyecto civilizador", registramos expresiones representativas en México y Brasil. Así, en México, Gabino Barreda (1818-1881), derivó del liberalismo al positivismo, resignificando este último especialmente en lo relativo a la ley comtiana de los tres estados, para explicar y legitimar en el

caso mexicano la superación tanto del liberalismo como del conservadurismo por el positivismo. El estado teológico había correspondido a la etapa colonial, el estado crítico o metafísico a la etapa liberal y, en el contexto en el cual Benito Juárez consagraba al liberalismo en el poder y por lo tanto la derrota de los conservadores, se abría la etapa positiva, científica o definitiva que, de mano de la filosofía positiva instauraba el progreso ordenado, como sustitución y consolidación del progreso que por la mediación de la revolución y la anarquía había impulsado el liberalismo, venciendo las resistencias del conservadurismo. Convocado por el presidente Juárez para reorganizar la enseñanza superior en su país, puso en juego los criterios comtianos, pero articulando el credo de la libertad de raíz liberal al del orden positivista, simbólicamente expresado en la transformación del lema comtiano “Amor, orden y progreso”, en “Libertad, orden y progreso” (Zea, L., 1964, pp. 449-450).

En Brasil el positivismo comtiano se arraigó no solamente como filosofía sino como religión laica contrapuesta a la religión católica, que frente a la estructura feudal e imperial articulada en buena medida sobre la segunda, promueve la alternativa de la estructura moderna y republicana, quedando consagrada como fundamento de la misma en el lema “Ordem e progresso” recogido en los símbolos patrios. En Brasil, la orientación positivista del orden, afín en el terreno de la política a la dictadura y en el de la economía al “patriciado bancario”, confronta con la orientación liberal que postula la libertad como condición y criterio para el progreso. No obstante el talante conservador del positivismo comtiano en Brasil —como en los otros países de América en los que influyó— dos de sus más connotados representantes, Miguel Lemos (1854-1916) y Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), que en estricta aplicación de los preceptos de la religión positivista no poseían —en una sociedad esclavista— ni criados ni esclavos, aportan en el sentido de la superación de la esclavitud, al discernir el derecho de propiedad como derecho sobre las cosas y no sobre los seres humanos (Miguel Lemos), por lo cual la abolición de la esclavitud no choca con el derecho de propiedad y, además de la afirmación universal de la dignidad humana que ello supone, se proyecta sobre el futuro de la sociedad brasileña en el sentido de la superación del feudalismo agrario, con la transformación no solamente de los esclavos en trabajadores libres sino también de los esclavistas, aboliendo definitivamente el señorío y sus formas de opresión (*ibid.*, pp. 491-492).

José Ingenieros (1877-1925) representa desde Argentina la transición al siglo XX en la articulación dinámica de su itinerario intelectual con continuidades, rupturas y alianzas entre socialismo, anarquismo, positivismo, cientificismo, eticismo, idealismo y latinoamericanismo (Terán, O., 1995, pp. 2461-2468; Muñoz, M., 2001, pp. 65-85). Fue el primer secretario del Partido Socialista Argentino fundado en 1895 y, al igual que su presidente, Juan B. Justo, representa al socialismo latinoamericano en su etapa inicial en la que el marxismo se conjuga con el positivismo. En el folleto *¿Qué es el socialismo?*, publicado ese mismo año, expresa en clave positivista que se trata de “una organización social”, “que por la fuerza de los hechos debe implantarse”, si bien en clave idealista, eticista y utópica; confía al mismo tiempo su realización al “Ideal del porvenir”. Entre una clase opresora de “parásitos” y una clase trabajadora oprimida que carece del conocimiento para discernir la perspectiva revolucionaria, el cambio social encuentra su condición de posibilidad en las “minorías activas”, al poner éstas “las armas de la ciencia y de la razón contra los defensores de la opresión, de la fe y de la injusticia”. A partir del artículo de 1898 *De la barbarie al capitalismo*, se registra un desplazamiento temático acompañado de una ruptura teórica, en la que el balance entre socialismo y positivismo traslada su centro de gravitación del primero al segundo, por lo que “el sistema capitalista ha dejado de ser considerado como la maquinaria improductiva y expoliadora denunciada hasta entonces, para ser pensado como una estructura que alberga al menos tres posibilidades: desarrolla las fuerzas productivas, universaliza las relaciones humanas y genera una clase social destinada a superarlo (Terán, O., 1995, p. 2463). La ruptura es también política, pues Ingenieros se desafilia del Partido Socialista en 1902. En ese proceso de rupturas, el voluntarismo de matriz anarquista se verá desplazado por claves del evolucionismo spenceriano, que en conjunción con otras del marxismo economicista, cuajará en la perspectiva del “bioeconomismo”: “El socialismo, por ende, no debe considerarse como un proyecto,

un deseo, un ideal, un programa o un objetivo: es una orientación de la evolución social. En este sentido, adquiere caracteres de realidad sociológica, superiores a los menudos intereses de cualquier facción política militante", señalará en *Sociología argentina*. En este último texto concebirá la evolución del socialismo a través de etapas en la clave de la ley de los tres estados de Comte: "[…] la primera, utópica, corresponde al periodo teológico; la segunda, empírica (pretendidamente "científica") corresponde al periodo dialéctico; la tercera, crítica y práctica, es propia del periodo propiamente científico". En este último estadio, el del "socialismo positivo", al cual debería ser integrada la teoría social marxista, que de esta manera quedaría librada de sus residuos metafísicos, la perspectiva ya no es la "la lucha de clases", sino "la cooperación entre clases" en razón de intereses en común en el marco de la nación (Muñoz, M., 2001, pp. 75-77). Acompañan esta positivización del socialismo una perspectiva racista, así como una utopía imperialista argentina, que, en clave de darwinismo social pacífico, estaría volcada a hegemonizar la región, como forma de afirmación nacionalista, regionalista y latinoamericana, disuasiva de pretensiones norteamericanas o europeas en la misma (Terán, O., 1995, p. 2463). Producido el alejamiento de Ingenieros de Argentina entre 1911 y 1914, como reacción frente a la resolución negativa del poder ejecutivo respecto a su designación como catedrático en la Facultad de Medicina, se advierte en su pensamiento una inflexión en la que apela al idealismo del ideal entendido como "perfección posible de lo real", al tiempo que toma explícitamente distancia del positivismo, al que no quiere ver reducido su pensamiento, sin por ello abandonarlo. El cambio en la orientación del pensamiento es ambientado por la inmediatamente anterior conmemoración del centenario y se mantiene hasta su muerte en 1825, articulando con el "idealismo", el "juvenilismo" y el "latinoamericanismo" (Muñoz, M., 2001, pp. 79-85). El itinerario intelectual de Ingenieros podría plausiblemente oficiar de puente entre el "proyecto civilizador" y el "proyecto asuntivo".

La transición al siglo XX desde el punto de vista del pensamiento encuentra su línea más característica en la emergencia del mencionado "proyecto asuntivo" (Zea, L., 1978, pp. 269-294), en cuya profundización juega importante papel el expansionismo de Estados Unidos sobre el Caribe y el Pacífico, cuyo epicentro fue la agresión de 1898. En lugar de querer ser como Europa o como Estados Unidos, se apuntó a asumir la realidad e historia propias como condición de autenticidad del proyecto histórico: frente al discurso civilizador, un discurso que podría catalogarse como identitario. El peruano Manuel Gonzales Prada (1848-1918), el cubano José Martí (1853-1895), el venezolano César Zumeta (1863-1955), el uruguayo José Enrique Rodó (1872-1917), el argentino Manuel Ugarte (1875-1951) y los mexicanos José Vasconcelos (1882-1959) y Alfonso Reyes (1889-1959), encarnan, entre otros, con acentos propios, este proyecto. De ellos se destacan, por su proyección continental, dos autores y dos textos: *Nuestra América* de Martí, publicado en 1891, y *Ariel* de Rodó, publicado en 1900.

Desde su mismo título *Nuestra América* introduce un discernimiento que le sale al paso a la ya visible política expansionista norteamericana, al tiempo que interpela a un "nosotros" empírico carente de integración por falta de reconocimiento de los elementos humanos y culturales —indios, negros, criollos— que componen esta parte de América, y lo convoca al ejercicio del reconocimiento y la práctica de la integración en relación con un "nosotros" utópico, también implícito en el mismo. En la transformación de las relaciones entre una y otra dimensión del "nosotros" —la empírica y la utópica— o, lo que es lo mismo, entre una y otra dimensión de nuestra América, se define la orientación de la dimensión histórica. Discierne la que podría llamarse "falacia civilizatoria" del "proyecto civilizador", al señalar: "no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza", en una fuerte inversión del discurso civilizatorio: la "naturaleza" del "hombre natural" estigmatizada como "barbarie", se hace visible en su dignidad, quebrando el adjetivo descalificador, al tiempo que hace visible la identidad profunda de la pretendida "civilización" que ha construido esa estigmatización invisibilizante: no es más que "falsa erudición". Desde esta afirmación de la propia dignidad a través del concepto-valor positivo "naturaleza", que se impone al concepto-valor negativo "barbarie", se articula una orientación de sentido en términos de autonomía y autenticidad, de identidad y moderni-

dad como condición para la apertura al mundo, que busca ser un aporte para encontrar una forma de construir lo universal respetando la igual dignidad de los diferentes: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".

"A la juventud de América" dedica Rodó su *Ariel*, aportando y apostando a su constitución como sujeto del proyecto histórico que será identificado como "arielismo" por su referencia orientadora en Ariel, de quien dice: "[…] es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia: el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y torpeza, con el cincel perseverante de la vida". Ariel, entonces, como la superación de lo que de Calibán hay en la cultura de las sociedades de América Latina como efecto de "nuestra nordomanía". *Ariel*, leído en el contexto de la agresión imperialista de Estados Unidos sobre nuestra América, como manifiesto antiimperialista, sin dejar de encarnar este sentido histórico-político en relación con la coyuntura, es portador de un proyecto histórico-cultural más profundo, por el que el criterio de la utilidad que se identifica como propio de la cultura norteamericana desde sus raíces sajonas, deja de ser orientación y meta, para transformarse en articulador de la base material, desde la cual se ha de proyectar la recuperación de los sentidos superiores del "imperio de la razón", el "sentimiento", "el móvil alto y desinteresado", la "espiritualidad de la cultura" y la "gracia de la inteligencia", entendidos como propios de las raíces latinas —que dan mérito a la legítima expectativa de la proyección de la cultura latinoamericana— hacia "el término ideal a que asciende la selección humana".

Una singular síntesis de los proyectos "libertario", "igualitario", "emancipador mental", "civilizador" y "asuntivo" se verifica en el socialismo indoamericano del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), que articula con creatividad marxismo, vanguardismo, mito, razón y utopía (Beigel, F., 2001, pp. 89-106; Rawicz, D.A., 2001, pp. 107-124), fundamentando el proyecto del "indigenismo revolucionario" desde condiciones histórico-culturales concretas en América Latina. Fundador y animador de la revista *Amauta* (1926-1930) y fundador del Partido Socialista Peruano (1928), la singularidad de su aporte, en términos de la filosofía de la historia, radica en "una operación de rescate de la tradición indígena sobre la base de una nueva noción de tiempo. Por un lado, la fusión entre presente y futuro, a partir del programa marxista de la revolución: el futuro es hoy. Por el otro, la carga redencionista y mítica que venía de la historia indígena se instalaba en una visión del cambio social, actualizando el pasado y acercando el porvenir" (Beigel, F., 2001, p. 94). Más allá de las limitaciones del "determinismo" y el "voluntarismo", concibió y practicó el "socialismo indoamericano" como "creación heroica", que suponía la articulación de "trabajadores", "indígenas", "estudiantes", "obreros", "empleados" y "campesinos" como clase revolucionaria. En esa articulación con sentido histórico, sin que ello implique oposición con la razón, sino su necesario complemento y condición pasional, Mariátegui en *El hombre y el mito* introduce el mito a contrapelo de la ilustración y del socialismo "científico": "El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana; los demás hombres son el coro anónimo del drama" (Rawicz, D.A., 2001, p. 113). El mito de la revolución social "da respuesta a la pregunta por el 'sentido del socialismo', es decir, por aquello que hace que valga la pena jugarse por él" y "constituye, aunque sea en un nivel embrionario, la representación en el nivel simbólico de la posibilidad de integración de la totalidad social, que actúa como guía en la praxis transfomadora por su concreción material" (*ibid.*, 2001, pp. 115-116). Los diversos sectores sociales articulados y movilizados en torno al mito de la revolución social, hacen así a la "construcción de un 'nosotros' que no alcanza a identificarse plenamente ni con el europeo ni con el hombre precolombino y que es el portador de la promesa de una nueva civilización" (*ibid.*, A., 2001, p. 123).

Los proyectos "colonizador", "libertario", "igualitario", "conservador", "emancipador mental", "civilizador" y "asuntivo", además de sucederse acompañando, motivando, explicando y legitimando procesos que se suceden

desde 1492, coexisten de manera conflictiva y resignificada a lo largo del siglo XX y lo que lleva de transcurrido el siglo XXI. La historia de las ideas en América, que adquirió articulación continental a partir del personal protagonismo del mexicano Leoplodo Zea (1912-2004), produjo colectivamente los insumos que le permitieron a éste identificar la filosofía de la historia implícita en aquellos proyectos a través de su identificación de los proyectos mismos, proveyendo de esta manera una sistematización de la filosofía de la historia en América Latina, y formular con el carácter de tesis su *Filosofía de la historia americana* (1978), en la que las "yuxtaposiciones" han ocupado el lugar de la *aufhebung* hegeliana, una filosofía de la historia explícita al punto de autoidentificarse con la expresión "filosofía de la historia" que, siendo filosofía de la historia en América Latina, es además, al practicar la *aufhebung* implícita en el "proyecto asuntivo" en que su auto se encuadra, filosofía de la historia (latino)americana.

Autoconsciente y comprometido exponente del "proyecto asuntivo", entendido éste como aquel en el que el "proyecto libertario" encuentra su criterio de discernimiento y condición de posibilidad en el "proyecto igualitario" en lo que hace a la afirmación de la humanidad, tanto de individuos concretos como de comunidades, pueblos, naciones o sociedades concretas, la *Filosofía de la historia americana* de Leopoldo Zea se trasciende en una filosofía de la historia universal como *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), que se proyecta "Más allá de la marginación y la barbarie" (Zea, L., 1988, pp. 266-284), en dirección a la síntesis superadora de la dicotomía civilización/barbarie; realización posible de un universalismo concreto. Repasando el proceso histórico de construcción de relaciones centro-periferia o civilización-barbarie, su metaforización en la relación entre Próspero y Calibán en *La Tempestad* de William Shakespeare y en renovado diálogo con *El espejo de Próspero* (1982) de Richard Morse, Zea argumenta sobre el valor y sentido del discurso marginal bárbaro, nómade, subversivo y calibanesco en la perspectiva de la superación de la falsa imagen que el espejo, montado sobre la dicotomía civilización/barbarie, devuelve a uno y otro miembros de la dicotomía, socavando la autenticidad de su identidad: "Si Rodó habló en su momento de la 'nordomanía' al querer nuestra América ser como Estados Unidos, ahora podríamos hablar de 'barbaromanía' respecto al europeo-occidental empeñado en confundirse o asemejarse a los hombres del mundo no occidental" (*ibid.*, p. 271). Superar la "nordomanía" desde la supuesta "barbarie" y superar la "barbaromanía" en la supuesta "civilización", superar, en definitiva, la falsa dicotomía civilización/barbarie, por el reconocimiento de la igual dignidad en su singularidad y diferencia de individuos, comunidades, culturas, pueblos y naciones, es entonces el sentido de esta filosofía de la historia universal que en los términos del universalismo concreto se formula "desde la marginación y la barbarie" aunque "más allá" de ellas: "Surge la síntesis de la humanidad en la que la barbarie y la civilización dejan de serlo para ser, pura y simplemente, expresiones del único hombre posible, con sus posibilidades e impedimentos, con sus sueños de universalidad y la conciencia de sus limitaciones. Impedimentos que él ha impuesto a los otros hombres, como estos hombres se lo imponen a él. La síntesis será la única posibilidad de que el hombre deje de ser el lobo del hombre, y sea, pura y simplemente hombre" (*ibid.*, p. 284).

El argentino Arturo Andrés Roig (1922-), en "La filosofía de la historia mexicana" (Roig, A.A., 1981, pp. 186-197), ha valorado la filosofía de la historia americana de Zea, considerándola una "respuesta a la filosofía de la historia de la modernidad europea, y a su vez una tesis sobre el modo como se ha elaborado en América Latina la filosofía de la historia" (*ibid.*, p. 186). También se ha ocupado críticamente de "La construcción de la filosofía de la historia en la modernidad europea" (*ibid.*, pp. 170-185), y ha concordado con Zea en la afirmación de la historicidad de todo hombre, así como también en la importancia de la conciencia de dicha historicidad. Si bien no ha pretendido elaborar desde la historia de las ideas en América —a la que ha aportado conjuntamente con Zea y otros— una filosofía de la historia, en cambio, además de valorar como afirmación y conciencia explícita de historicidad la filosofía de la historia del maestro mexicano, ha explicitado la relación entre "Bolívar y la filosofía de la historia" (Roig, A.A., 1984, pp. 63-75). Elaborar la filosofía de la historia implícita en la *praxis* de Simón Bolívar es elaborar una filosofía de la historia al explicitar lo implícito, por lo que, aun cuando

en la intención visible de Roig los fundamentos sean de Bolívar, puede sostenerse que el mérito es compartido entre el "comienzo" —que en términos de afirmación del "*apriori* antropológico", es decir "querernos a nosotros mismos como valiosos" y "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos" (Roig, A.A., 1981, pp. 9-17) tiene lugar con Bolívar— y el legítimo "recomienzo" que como filosofía ya explicitada tiene lugar con Roig. Esa explicitación de la filosofía bolivariana de la historia se da en contrapunto con la filosofía de la historia hegeliana: en lugar de un saber de "reconciliación", la apertura a un "futuro que será"; frente al saber clausurado construido sobre una "dialéctica afirmativa", un saber abierto desde una "dialéctica negativa"; contra la "universalidad vigente", su "decodificación"; frente a la tesis del "descubrimiento", la del "encubrimiento"; frente al "amo" / "Próspero", el "esclavo" / "Calibán"; ante la "totalización", la "contradicción"; frente a la "necesidad", la "posibilidad"; la reivindicación de la utopía como "utopía positiva" y "utopía para sí" y "desde nuestra América para la humanidad"; una filosofía "auroral" en lugar de la filosofía "vespertina"; una filosofía de la historia "desencubridora"; la reivindicación del "espíritu proyectivo" hacia el horizonte de integración entre "unidad moral" y "unidad política" y la superación del "nacionalismo abstracto" por un ejercicio del "*a priori* antropológico", que desde las formas de la "conciencia social" sin abstraer "la lucha de clases", aporte en términos de discernimiento a la problemática "conciencia nacional" (Roig, A.A., 1984, pp. 63-75).

El uruguayo Javier Sasso (1943-1997) desde una perspectiva en cierto modo analítica, y el colombiano Santiago Castro Gómez (1958-), desde una aparente episteme posmoderna, se pronuncian críticamente sobre los relatos de la historia de las ideas desarrollados por Zea y Roig y la filosofía de la historia, a cuya construcción aportan, explícita o implícitamente. El primero los identifica como relatos totalizantes que montan un escenario sobre el cual ubican personajes con sus respectivos discursos que adscriben a corrientes del pensamiento filosófico, incurriendo, a su juicio, ya sea en la "sobrepolitización" de discursos filosóficos que carecieron de efectiva intención o proyección política, ya sea en la "sobrefilosofización" de discursos políticos en los que tanto la intención como la proyección filosófica estuvieron ausentes. De esta manera, el pretendido sentido histórico es una construcción del historiador de las ideas presuntamente muy alejada de la realidad de los procesos referidos (Sasso, J., 1998). El segundo sostiene que Zea y Roig, bajo la pretensión de desarrollar una crítica a la modernidad, no hacen sino elaborar una contranarrativa moderna desde la episteme moderna a la que adscriben, por lo cual sólo reproducen la lógica de los grandes relatos, ahora desde América Latina, con efectos de homogeneización, invisibilización y totalización análogos a los de la filosofía de la historia de la modernidad europea que son criticados, proponiendo una "genealogía" como alternativa a la historia de las ideas/filosofía de la historia (Castro-Gómez, S., 1996, pp. 99-120).

Roig responde a estas críticas involucrando en la lógica de su aplicación a sus propios autores. A título de ejemplo, en lo que a Sasso se refiere, al considerar las valoraciones negativas que éste hace del programa de Alberdi de 1840, indica que podríamos encontrarnos ante un caso de "subfilosofización". En cuanto a Castro Gómez, entre otros señalamientos, expresa que su propuesta "genealógica" implica un ejercicio "vergonzante" de la filosofía de la historia, en que las "pequeñas historias" han ocupado el lugar de los "grandes relatos", preguntándose además si muchas de las así llamadas "pequeñas historias" lo son realmente y si esta caracterización no impone una distorsión en la comprensión de su sentido (Roig, A.A., 2001, pp. 133-154).

El alemán-costarricense Franz Hinkelammert (1931-) argumenta críticamente sobre la ingenuidad utópica del proyecto capitalista con su utopía del mercado total y del proyecto socialista con su utopía de la planificación perfecta (Hinkelammert, F., 1984), haciendo suya, como perspectiva de superación de la sacrificialidad constitutiva de la occidentalidad, la modernidad y la posmodernidad, la tesis zapatista "por un mundo en el que quepan todos", que no diseña *a priori* relaciones de producción, sino que proporciona un criterio de universalismo concreto, como condición de lo históricamente posible (Hinkelammert, F., 1995). El argentino-mexicano Enrique Dussel (1934-) apunta a subsumir el concepto emancipador de la modernidad y a superar el "mito" irracional que la misma contiene en la articulación del proyecto futuro, que identifica como "transmodernidad" (Dussel, 1992).

Luego de este inevitablemente selectivo mapeo de la filosofía de la historia en América Latina, tanto en sus mayoritarias expresiones implícitas como en las minoritarias explícitas, con la conciencia de las injusticias cometidas, propias de toda selección, de las que no podemos sino declararnos tan responsables como de la selección misma, queremos concluir haciendo nuestras, por entenderlas vigentes y válidas, las reflexiones que el filósofo cairota Hassan Hanafi realizaba sobre la filosofía de la historia en el marco de un seminario realizado en Venezuela en octubre de 1990. Denunciaba allí el "eurocentrismo en la ciencia social" como "la filosofía estructural de la historia" que redujo más de siete mil años de historia (China, India, Mesopotamia, Egipto) a una mera primera "fase premoderna", constituyendo a los "menos de setecientos años" de historia europea en "segunda fase" en una lógica en la que la primera, correspondiente a una humanidad "mítica, mágica, primitiva y subdesarrollada" resultaba fáctica, pretendida y legítimamente superada, por otra humanidad "experimental, racional, civilizada y desarrollada". Agregaba: "Esta dicotomía, basada esencialmente en el color o la raza, una blanca y otra no blanca, se encontraba tras la dualidad más dramática, entre el colonizador y el colonizado, el opresor y el oprimido, el centro y la periferia". Luego de hacer la crítica al "orientalismo" —que desde Europa como sujeto transformó a las culturas orientales en objeto— y señalar la necesidad de "reconcebir una ley del progreso más representativa, que tome en consideración todo el proceso de descolonización", concluía: " [...] la filosofía de la historia es el campo principal a través del cual pasa el proceso de liberación, ya que la historia es el relato de la libertad" (Hanafi, H., 1991, pp. 57-58).

Por último, no puede dejar de indicarse la reciente obra de Enrique Dussel (Dussel, 2007) donde expone en extenso sus tesis sobre una *Historia mundial y crítica* elaborada en cuatro estratos de claro sentido antieurocéntrico, que sigue las hipótesis ya adelantadas desde su primer artículo sobre el tema: "Iberoamérica en la historia universal" (Dussel, 1965b), y confirmadas en muchas publicaciones posteriores, debiéndose recordar a propósito de la "invasión" de América su obra *1492: El encubrimiento del Otro* (Dussel, 1992d). En el presente la *transmodernidad* es un proyecto hacia un pluriverso cultural más allá de la modernidad y posmodernidad (Dussel, 2006b, pp. 19-69).

BIBLIOGRAFÍA: Beigel, F., 2001; Benavides, L., 1995; Bolívar, S., 1947; Castro-Gómez, S., 1996; Chavolla, A., 2004; Concha, J., 1996; Dussel, E., 1965, 1966, 1992d, 2000, 2006b; Grases, P., 1995; Hanafi, H., 1991; Hinkelammert, F., 1984, 1995; Jalif de Bertranou, C.A., 2003; Las Casas, B. de, 1942; Martí, J., 1992; Morse, R., 1982; Muñoz, M., 2001; Rawicz, D.A., 2001; Rodó, J.E., 2005; Roig, A.A., 1981, 1984, 1984b, 2001; Rojas Mix, M., 2000; Sarmiento, D.F., 1964; Sasso, J., 1998; Subercaseaux, B., 1995; Zea, L., 1964, 1978, 1988.

5. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Juan Carlos Scannone

Entiendo por filosofía de la religión la reflexión filosófica crítica sobre el hecho religioso y/o la relación del hombre con lo sagrado, lo divino y/o Dios. Mi exposición se dividirá en dos partes: la primera (I), más extensa, será *histórica* (privilegiando el siglo XX) y la segunda (II), *sistemática*, tendrá especialmente en cuenta no sólo el "en", sino también el "desde" América Latina como lugar hermenéutico. En ninguna de las dos partes pretendo exhaustividad.

I] APROXIMACIÓN HISTÓRICA

1. Periodo amerindio: La primera historia de una filosofía de la religión en América Latina se encuentra en el pensamiento indígena, cuando plantea preguntas críticas y especulativas acerca de lo religioso más allá de los meros mitos, por ejemplo, entre los *tlamatinime* o filósofos nahuas. Un preclaro ejemplo es Nezahualcóyotl (aproximadamente 1402-1472), en quien se notan ya rasgos que serán característicos de la filosofía de la religión latinoamericana: la honda vivencia de la finitud humana, la pregunta inquietante por el sentido último de la vida (sabiduría ético-práctica), la respuesta buscada en un "dador de vida" incomprensible —a quien, con todo, se alaba entre el cuestionamiento y la invocación—, la aproximación estética al mismo ("flores y canto"), etc. (León-Portilla, M., 1986).

2. Periodo colonial: en éste domina la segunda escolástica, con su enfoque metafísico de la cuestión de Dios.

3. Primer planteamiento: Según Ardao (Ardao, A., 1986, p. 198), la obra póstuma de Andrés Bello (1781-1865), *Filosofía del entendimiento* (1951), es "la obra realmente fundadora de la filosofía latinoamericana en su sector de lengua castellana". Pues bien, aunque no trata explícitamente de filosofía de la religión, en cierto modo la implica, pues ese gran gramático —bajo el influjo de Berkeley— piensa el mundo sensible como el texto de una "gramática divina" (una especie de gramática trascendental), cuya función es hablarnos de Dios y de los "humildes dioses" que, si queremos, podemos ser los hombres. De ese modo funda en América Latina una veta de espiritualismo enraizado en la experiencia y abierto a la trascendencia, que será como un hilo conductor en la filosofía de la religión desde su tiempo hasta hoy, con la solución de continuidad que representó el positivismo.

4. Los fundadores: Así es como la generación de los así llamados se caracteriza por su espiritualismo antipositivista, en el que frecuentemente se nota el influjo de Henri Bergson. Entre ellos se cuenta José Vasconcelos (1882-1959), quien fue "el único [...] hasta entonces, que intentó un sistema filosófico completo" (Beorlegui, C., 2004, p. 424), expuesto en varias obras y sintetizado luego en su *Todología* (Vasconcelos, J., 1952). Así es como aborda, a partir de su "monismo estético", la temática religiosa, pues el hombre eleva la naturaleza hacia lo divino gracias a su "*a priori* estético" (una especie de intuición transconceptual), que le posibilita captar la armonía total del universo, reintegrar lo disperso en lo absoluto, crear unidad, y alcanzar su culminación en el sentimiento religioso por el encuentro con el Dios vivo y personal. La moral se da entonces por simpatía con la unidad del universo y consiste en la colaboración creadora con la obra de Dios, construyendo unidad y belleza. Según Domínguez Miranda (Domínguez Miranda, M., 1997, p. 654), Vasconcelos aúna en su vida y pensamiento "elementos esenciales del alma latinoamericana, a saber,

la intuición, el apego a lo concreto, la interpretación creativa y la visión poético-religiosa de la existencia". Algo semejante se puede afirmar de la filosofía de la religión implicada en su sistema, cuyas bases son místicas, sin dejar de ser estéticas.

Una importante inquietud religiosa puede ser detectada en la filosofía de otros de los "fundadores": Raimundo de Farias Brito (1862-1917) llega a rozar el panteísmo; José Enrique Rodó (1871-1917) abreva en la cultura clásica y el humanismo cristiano como fuentes de su "arielismo" iberoamericanista; Carlos Vaz Ferreira (1872-1959) "defiende la enseñanza de la 'aspiración religiosa' dentro de la filosofía" (Beorlegui, C., 2004, p. 383), aunque no le da una respuesta confesional determinada; Alberto Rougès (1880-1945) medita originalmente —en diálogo crítico con Bergson y san Agustín— sobre el ser y la eternidad (Rougès, A., 1943); Antonio Caso (1883-1946) es un humanista y personalista cristiano heterodoxo, que comprende "la existencia como economía, desinterés y caridad" (título de uno de sus libros, 1916); Víctor A. Belaúnde (1883-1928) se dirige "hacia la fe por la filosofía", encontrando la perennidad de ésta en el agustinismo, así como Jackson de Figueiredo (1891-1928), en las enseñanzas de su maestro Farias Brito y de Pascal. Coriolano Alberini (1886-1960) —sin adherirse a un credo específico— reconoce el impulso vital humano hacia lo incondicionado, etcétera.

5. Los "forjadores": En la así denominada generación siguiente se encuentran varios pensadores cuya metafísica es religiosa (5.1), o a quienes se les puede atribuir una filosofía de la religión explícita, o que comienzan a usar ellos mismos la expresión "filosofía de la religión" (5.2).

5.1. Metafísica religiosa: Entre los primeros se destaca Miguel Ángel Virasoro (1900-1967), quien elabora —en diálogo con Hegel, Heidegger, Sartre, etc.— una "fenomenología dialéctica" y una filosofía de la existencia originales, cuya base principal es la "intuición metafísica" (Virasoro, A., 1965) de *ser y serse*, de que emergemos *del* ser, *hacia* el ser tendemos y *en* él estamos. Así es que nos desborda por todos lados, "como impulso y autocreación", y como posibilidad abierta. Por ello se dan en nosotros tres dimensiones de la trascendencia: abisal, colateral y zenital. Para nuestro tema tiene especial importancia la "trascendencia abisal", por la cual nuestra "libertad creada" se enraiza en algo más originario que ella, sin lo cual ni la misma ni su "ansiedad" existencial son comprensibles. Se trata de un "más allá" (y más acá) no conceptualizable e inefable que "rebasa la razón", "conmoviéndola con su presencia ausente". En el trabajo presentado al Congreso Internacional de Filosofía funda la religión en dicha intuición del propio ser *en* el ser, la cual se articula en un conocimiento de tipo místico y religioso según el principio de *participación* (Virasoro, A., 1954; Sarti, S., 1976, p. 291). Así es como, por un lado, se plantea —con una admirable fuerza especulativa— "la elaboración del legado ético-metafísico del cristianismo"; pero, por otro, a muchos les surge el interrogante sobre "la distinción entre la conciencia humana acerca de Dios y la trascendencia real de Dios frente a la conciencia", sobre todo teniendo en cuenta sus críticas de las concepciones mosaica y kierkegaardiana de Dios, y su deuda hacia el maestro Eckhart, Jakob Böhme y la religión hindú. Según mi opinión, admitir en Virasoro una especie de panteísmo pondría en jaque toda su metafísica y antropología; más bien se trata de una comprensión "superesencial" de Dios como la de Dionisio Areopagita (y de fenomenólogos actuales, como Jean-Luc Marion) y de "la experiencia de un 'más allá', de un 'algo más' indescifrable" (Caturelli, A., 2001, p. 725). Por ello Virasoro supera desde un inicio la ontoteología, pues reconoce que "la divinidad trasciende el ser", "y rebasa las categorías que lo definen" (*idem*), en la línea de la teología mística y negativa dionisiana. Aunque, gracias a la trascendencia colateral, la divinidad no nos aparta de la comunidad, el mundo y la historia, sino que los penetra sin identificarse con los entes, ni siquiera con el propio yo, ya que los desborda.

Otro exponente de una metafísica religiosa es Ángel Vassallo (1902-1972), quien —al igual que Blondel— en la inmanencia descubre la trascendencia y, reinterpretando el *cogito* cartesiano afirma: "pienso, luego coexisto con Dios", pues la subjetividad finita no se constituiría ni se conocería como tal sin la presencia fundante de la trascendencia. De ahí que la conciencia no sólo sea conciencia *de* algo (de las cosas, objetos) ni sólo *auto*conciencia, sino también conciencia, *desde* o extramundana, desde la cual me conozco y juzgo como desde "un sordo llamamiento". Por

ello, como Virasoro, Vassallo puede hablar de "experiencia metafísica" y de la presencia del infinito *en* el finito. Pero hemos de esforzarnos "en vivir lo trascendente sin deslizar[nos] en la pendiente del objeto, es decir, sin atender a lo trascendente como objeto o cosa, para copiarlo o tenerlo delante, *sino en vivirlo dejándonos penetrar de su sentido*", "como [...] perpetua e inexhausta novedad" (Vassallo, A., 1950). Notemos que, aunque transobjetual e inagotable, se trata de "sentido" y, por consiguiente, de pensamiento.

En Uruguay otro espiritualista es Juan Llambías de Acevedo (1907-1972), quien, al elaborar una fenomenología de los valores —influida por Max Scheler— reconoce que "el Valor absoluto es otro nombre de Dios" (Domínguez Miranda, M., 1997, p. 658).

5.2. Filosofía de la religión explícita: Víctor Fatone (1903-1962) es uno de los primeros pensadores latinoamericanos a quienes se les atribuye una *explícita* filosofía de la religión (García Bazán, F., 1980). Asimismo, de su "fenomenología de la religión —legítima filosofía"— afirma Caturelli que le "subyace una metafísica" (Caturelli, A., 2001, p. 635). Se trata de un experto en la mística oriental y occidental, quien —invirtiendo la expresión de Schleiermacher— denomina a la religión "sentimiento de absoluta independencia" (la de Dios con respecto a todo lo demás). De ahí que el conocimiento místico sea para Fatone transobjetivo ("Dios, o lo divino, no es algo"), ni afirmativo ni negativo, sino que se da en la plegaria, al mismo tiempo presencia, comunicación y silencio. Éste "puede decirlo todo, precisamente porque ha renunciado a decir nada" (Fatone, V., 1955). Evidentemente que, como en Virasoro y Vassallo, su comprensión de Dios ha superado toda ontoteología, aún más, como en el primero, no sólo es transóntica, sino también transontológica (como lo va a ser luego en Levinas, Dussel y Marion).

A la misma generación pertenecen también filósofos espiritualistas que han escrito obras dedicadas específicamente a la filosofía de la religión. Me refiero sobre todo a los hispanoargentinos Luis Farré (1902-) e Ismael Quiles. El primero publicó estudios históricos, así como sobre estética, axiología y antropología, que culminan en su filosofía de la religión (Farré, 1969), dedicada tanto a la cuestión de Dios —encontrado sobre todo por la vía cordial (aunque racional) del "adentramiento" interior— como también al fenómeno religioso, analizado en torno a ciertas palabras clave.

Asimismo Quiles (1906-1993), antes que Farré, había escrito una filosofía de la religión, cuya primera parte estudia fenomenológicamente —siguiendo a Max Scheler— la esencia del fenómeno religioso, el objeto de la religión y el acto religioso; su segunda parte analiza críticamente las teorías sobre el origen y la esencia de la religión, poniendo énfasis en las de índole metafísica, y la tercera presenta, primero, las vías argumentativas e intuitivas hacia la existencia de Dios y la mutua convergencia de ambas, y, por último, la problemática filosófica de una eventual revelación sobrenatural. Con todo, estimo que las contribuciones principales de Quiles a la filosofía de la religión se hallan especialmente: 1] En sus obras más originales sobre filosofía *insistencial* (Quiles, I., 1958; 1980), en las cuales presenta a la persona humana agustinianamente como "*in*sistente en sí", como "*inter*insistencia" (en relación con las otras "insistencias") y como "*ins*istencia", en cuanto enraizada "en" Dios concebido como sistencia absoluta, y 2] En los trabajos de su última etapa acerca del diálogo intercultural e interreligioso entre Oriente y Occidente (Quiles, I., 1968; 1971), pues en dicho diálogo juega un papel relevante la filosofía de la religión. Tanto Fatone como Quiles plantean una filosofía de la religión intercultural *avant la lettre*.

A Fatone lo sucedió Víctor Massuh (1924-) en la cátedra de filosofía de la religión de la Universidad de Buenos Aires. Estudia, entre otros temas, el rito (Massuh, V., 1965) en tanto que acto religioso repetitivo, comunitario y simbólico, que cierra un *espacio sagrado* abierto al sacrificio; en el cristianismo no se suprime, sino que se interioriza, de modo que nuestra vida interior misma es el nuevo espacio ritual, sacrificial y sagrado. Contra la visión cerrada del nihilismo contemporáneo —a fin de superar las "agonías de la razón"—, Massuh propone una visión abierta, intentando la *experiencia extrema* de dicho recogimiento en libertad creadora (Massuh, V., 1975), opuesta a los fanatismos, tanto ideológicos como religiosos.

Hoy en día Francisco García Bazán (1940-) prosigue esa tradición de una filosofía de la religión "espiritual" y de seria investigación de las fuentes, tanto con sus trabajos históri-

cos sobre el neoplatonismo y el gnosticismo, como con sus reflexiones especulativas sobre lo sagrado, que recuperan la tradición y la experiencia del mito y de la historia "como las dos formas originales e insustituibles en que el hombre ha sido invadido por lo sagrado, y que se complementan temporalmente en la 'dialéctica de lo sagrado'" (García Bazán, F., 1999).

Además, distintos autores latinoamericanos del siglo XX y comienzos del XXI fueron publicando, con distintos enfoques de contenido y método, varias obras en cuyos títulos aparece la expresión "filosofía de la religión". Algunas intentan explícitamente plantear la filosofía de la religión en *perspectiva latinoamericana*, aunque con valor universal. Se trata tanto de textos para el estudio de la filosofía de la religión y de artículos de diccionario (*v. gr.* el presente) como también de libros originales de mayor aliento y pretensión (prescindo aquí de los artículos de revista). Como ejemplo de los primeros pueden nombrarse: Marquínez Argote (1930-), 1981, Vélez Correa (1919-), 1991, Brito (1942-), 1992b, etc. Entre las obras originales vale mencionar dos del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, a saber: Durán Casas (1957-), 2003, 2004, y Scannone, 2005. A pesar de ello, concuerdo con la siguiente apreciación de Durán: "la vastísima reflexión teológica y pastoral, que ha enriquecido y fecundado las religiosidades latinoamericanas en los últimos años, contrasta con la poca acogida que ha tenido la reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso en América Latina" (Durán Casas, V., 2003, p. 11).

En cuanto a Brito —pensador cubano profesor en Lovaina, citado arriba—, su contribución a la filosofía de la religión se extiende también no sólo a sus trabajos histórico-especulativos sobre Hegel, Tomás de Aquino, Schelling, Schleiermacher, Heidegger, Fichte, sino también y sobre todo, a su enfoque personal —expuesto en el diálogo crítico con esos autores— desde su comprensión acerca de la filosofía de la libertad en relación con el "método de métodos" implícito en los ejercicios ignacianos como experiencia espiritual. Así Brito plantea una filosofía de la religión altamente valiosa y original.[1]

6. La neoescolástica: Contemporáneamente con esos desarrollos, ésta irá tomando fuerza durante el siglo XX, con pensadores importantes como Leonel Franca (1893-1948), Octavio N. Derisi (1907-2002), Agustín Basave Fernández del Valle (1923-2006) —quien, con todo, supera la escolástica con su comprensión metafísica del "haber"—, Alberto Caturelli (1927-), etc., que abordan mediante una *teología filosófica*, es decir, estrictamente racional, la problemática acerca de Dios y la religación del hombre con Él, siguiendo —con rasgos propios y originales— la tradición agustiniana y, sobre todo, tomista.

7. Una importante contribución brasileña: Aun sin usar la expresión filosofía de la religión, Henrique C. de Lima Vaz (1921-2002) hizo a ésta valiosos aportes tanto a partir de la vinculación entre Absoluto e historia (Lima Vaz, E.C., de, 1968, cap. 11), como de la *relación* "espiritual" (*nous-pneuma*) humana *de trascendencia* —el exceso ontológico más allá del mundo y la historia (Lima Vaz, E.C., de, 1992, 2ª ed., sección III)—, así como sobre la diferencia entre "experiencia religiosa" y "experiencia de Dios" (Lima Vaz, E.C., de, 1986, pp. 248-256). Con respecto a la primera obra citada, su capítulo 11 plantea la cuestión del Absoluto inobjetivable como *fundamento* transhistórico (trascendente e inmanente) de la historia en cuanto ésta es "comunicación de las conciencias en el tiempo por mediación de la cultura" (Lima Vaz, E.C., de, 1968, p. 308), gracias a la dialéctica entre la infinitud de la intención humana y la finitud de la expresión. Pues, aunque tanto la reflexividad de la conciencia como la intersubjetividad son inobjetivables, son sólo *figuras* del Absoluto *real* "de exigencia", ya que, debido a su enraizamiento en la objetividad, ambas son finitas y están amenazadas no sólo por la muerte, sino también por alienaciones del sentido y/o del trabajo (como lo es el seudoabsoluto "de fuga"). Por ello la *presencia trascendente* del absoluto en cada conciencia, en su comunicación y comunidad, y en la contextura esencial de la historia se identifica con la *exigencia* de que el hombre asuma su ser como creativo e histórico, constituyendo así todo lo contrario a una alienación.

[1] Véase mi artículo: "La dialéctica de los ejercicios ignacianos y el método de la filosofía de la religión", que se publicará próximamente en los *Mélanges* en honor de ese autor; allí estudio su trabajo: Brito, 1992.

Según lo mencioné más arriba, Vaz afirma que “la experiencia religiosa no es *específicamente* una experiencia de Dios” y que ésta “no es *estructuralmente* una experiencia religiosa” (Lima Vaz, E.C. de, 1986, p. 248; cursivas mías), aunque en ambos casos se trate de experiencia (intuición inteligente que se torna a la *presencia*). La última lo es de lo sagrado (*tremens et fascinosum*), suscita no pocas veces vivencias prerracionales, abre el campo de las representaciones míticas y se mueve dentro de una dimensión humana particular (aunque fundamental): la religiosa. Aquella es la experiencia de la presencia omnipresente y trascendente *del sentido radical y absoluto*, posibilitante y fuente de *todo* sentido y lenguaje (incluso del religioso), por ello mismo es universal, y no es pre sino transracional y transobjetiva. Sin embargo, históricamente ambas están vinculadas, de modo que la experiencia de Dios (del Absoluto *real*) no sólo se ha vinculado con la del absoluto formal (el ser y los trascendentales) en una *experiencia metafísica*, sino también con la *experiencia de lo sagrado* y le ha servido a ésta de “medida” y criterio de su autenticidad, y aun posibilitado su elevación a experiencia mística (Lima Vaz, E.C. de, 2000). Esa distinción tiene su especial valor en la época de la secularización y de crisis de lo sagrado (en la cual las religiones institucionalizadas no tienen más su control social), con la consecuente proliferación de sagrados y seudosagrados, y la sacralización de lo profano, por ejemplo, de la política. Con todo, Vaz no sólo distingue, sino que también articula ambas experiencias en cuanto reconoce que “la religión instituye al *sujeto* en su unicidad, o sea, en su identidad más profunda, abriéndole el horizonte del sentido trascendente, unificador de los múltiples sentidos dispersos en la naturaleza y la sociedad”, ella sería “probablemente condición de posibilidad de esas experiencias que se articulan a una necesidad social (lo que presupondría la esencialidad del *homo religiosus*)”. Aún más, añade que la experiencia religiosa “presenta, para una sociedad determinada, como la cara histórico-cultural del Sentido primero” (Lima Vaz, E.C., de, 1988, p. 285). A pesar de ello, estimo que es posible profundizar todavía más la articulación positiva entre ambas experiencias, a partir de la comprensión del “fenómeno saturado” (saturado de intuición porque de donación), según Marion, para quien la fenomenología es la *prima philosophia* y el fenómeno doblemente saturado de “revelación” da la pauta para todos los fenómenos, es decir, para toda experiencia (Marion, J.-L., 1997; Scannone, J.C., 2005, pp. 192 ss.; 1989, pp. 138 ss.).

8. La filosofía de la liberación: Distintos estudiosos reconocen en ésta una explícita filosofía de la religión. Ese movimiento filosófico surgió a comienzos de los años setenta del siglo XX, y continúa dando frutos. Así es como Beorlegui enumera las matrices de la filosofía de la liberación (Beorlegui, C., 2004, p. 684). Por su parte, el investigador chileno Enzo Solari (2004) distingue en América Latina dos corrientes actuales de filosofía de la religión: “la filosofía de la religión *en la filosofía de la liberación*” (Dussel, Kusch, Scannone) y una “filosofía *fenomenológica* de la religión” inspirada por Xavier Zubiri (Ellacuría, Antonio González), que sería “la más desarrollada en Hispanoamérica”. Con todo, puntualicemos que, al menos Ellacuría es un autor clave dentro de la Filosofía de la liberación, y que González —discípulo de Ellacuría— intenta superarla (y a la teología de la liberación) desde dentro. Asimismo, cuando Domínguez enfoca “problemas y posibilidades” de la filosofía cristiana latinoamericana no escolástica del siglo XX, dice: “en filosofía de la religión son particularmente interesantes los estudios de Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Carlos A. Cullen y otros sobre la religiosidad popular en Latinoamérica” (Domínguez Miranda, M., 1997, p. 642). Tales testimonios convergentes muestran el peso que tuvo y tiene la filosofía de la liberación dentro de la filosofía de la religión latinoamericana, sobre todo la línea que la última obra denomina “corrientes cristianas en la filosofía de la liberación”, en la cual se encuentran los autores analizados por Solari, incluido Kusch (en el cual se entrecruzan los influjos familiares católico y luterano, y el impacto de las religiosidades aborígenes).

No es de extrañar que en la filosofía de la liberación haya aportaciones importantes para una filosofía de la religión, pues aquélla replantea de manera nueva *todos* los grandes temas del filosofar (incluidos los de Dios y la religión) desde su punto de partida y su lugar hermenéutico propios, a saber, respectivamente, la interpelación ético-histórica de los pobres latinoamericanos (aun al filósofo *como*

tal) y la opción (también teórica) por su liberación integral, que les responde responsablemente. Así es como se relee —desde la situación latinoamericana— el pensamiento de Emmanuel Levinas (1961), en clave no sólo interpersonal, sino también social, estructural y (dada la circunstancia) conflictiva.

Con todo, hasta cierto punto estoy de acuerdo con el estudioso chileno cuando afirma que "la filosofía de la religión en la América de habla hispana no ha pasado de intentos fragmentarios, por lo general carentes de sistematicidad, precisión y exhaustividad" (Solari, E., 2004, p. 1), al menos en cuanto no existe todavía una filosofía de la religión que, como tal, sea sistemática y exhaustiva, aunque se dan muy valiosas y originales contribuciones que apuntan en esa dirección. Expondré brevemente las posiciones de algunos de los filósofos de la liberación arriba citados.

8.1. Enrique Dussel (1934-) hace culminar su ética en cuatro tomos (Dussel, 1973; 1977; 1979) en un quinto, dedicado a la filosofía de la religión (Dussel, 1980): ello es comprensible, después de lo dicho en general sobre la filosofía de la liberación. La llama "arqueológica" porque trata de la *arje*, es decir, el origen, "incluy[endo] en su significación lo que está 'más allá' del fundamento (*anarje*): 'desdedonde' todo 'salta' (*Ursprung*) o aún mejor, lo abismal, abisal (*Abgrund*), más allá del fundamento" (Dussel, 1980, p. 19). Esa filosofía de la religión es antifetichista (aquí se nota el influjo de Marx) porque es crítica de la religión ideologizada justificativa de los fetiches sociales actuales (y los del tiempo de la conquista): el dinero, el capital, el estado, las estructuras de poder, "la civilización occidental y cristiana", etc., totalidades cuestionadas —en su fetichización— a partir de la exterioridad e infinitud irreductibles del rostro del otro, del *pauper*, del indio explotado, etc.; aún más, hoy "en la época de la globalización y la exclusión" (Dussel, 1998), la de los excluidos por el sistema. De ahí que el filósofo mendocino distinga la religión *supraestructural*, fetichista, idolátrica —de la cual conviene ser ateo—, contra la cual se levantaron los profetas de Israel, Jesús de Nazaret y, luego, discípulos suyos, como Bartolomé de Las Casas o monseñor Romero. Y, por otro lado, la religión *infraestructural*, cuyo culto consiste en el servicio liberador del otro, del oprimido y excluido. Entonces sí se puede afirmar que "la religión es la exposición responsable por el otro ante el otro absolutamente absoluto [...] Se trata de una dimensión que está *antes* que lo ontológico y *más allá* del ser" (*ibid.*, p. 52), entendido —levinasianamente— como totalidad y mismidad. Pues se trata de la dimensión ética, metafísica y transontológica. Pero, por eso mismo, la religión así entendida (desde el cara-a-cara ético con el otro hombre, a su servicio práxico liberador, frente a Dios) no sólo promueve nuevas estructuras e instituciones de justicia y liberación, sino que conserva también un potencial crítico escatológico, aun de esas nuevas estructuras. Pues, en cuanto tales, tienden siempre a totalizarse y, por ende, a fetichizarse y generar víctimas históricas que, porque lo son, permanecen exteriores al sistema (Dussel, 1998). Por ello éste emplea el método *ana(dia)léctico*, ya que la eminencia (propia de la analogía) corresponde a dicha exterioridad o trascendencia ética, y el momento dialéctico, a la negación de la negación, es decir, de la fetichización como negación de la religión auténtica y su culto liberador.

Así es como Dussel, por un lado, pone énfasis en la praxis ética —económica, política, social— como culto a Dios creador, del cual el mundo es regalo y se lo agradecemos en justicia por el sacrificio de cosas —como es el pan para quien tiene hambre (economía arqueológica)— y aun de nosotros mismos hasta el martirio, por medio de la praxis liberadora de los otros, y, por otro lado, no descuida la "arqueológica simbólica" (*v. gr.*, precolombina: Dussel, 1980, pp. 21 ss.) y ritual —pues el rito es el símbolo en acción— propias de la religión, tanto supra como infraestructural. Por eso mismo, nuestro autor reconoce que esta última crea una simbología nueva, y estudia la teología metafórica de Marx (Dussel, 1993), una de cuyas metáforas es precisamente la del fetiche. Así es como ofrece muchas claves sistemáticas para una filosofía de la religión en perspectiva latinoamericana, con una fuerte connotación ético-política.

8.2. Rodolfo Kusch (1922-1979) ya había comenzado bastante antes del surgimiento de la filosofía de la liberación a investigar antropológicamente y reflexionar filosóficamente el pensamiento de la que el llama "América profunda" indígena y popular (Kusch, R., 1962). En 1971 se integra al movimiento de la filosofía de la liberación, que entonces acababa de nacer.

En diálogo crítico con el "ser en el mundo" heideggeriano, Kusch descubre las potencialidades filosóficas de la distinción lingüística —en castellano, portugués, etc.— entre *ser* y *estar*, encontrando en las lenguas andinas (quechua, aymara) y en las culturas correspondientes una prioridad practicada y vivida del segundo de ambos verbos sobre el primero. Tal idiosincracia se conservaría todavía hoy en el pensamiento y cultura populares latinoamericanos, en la figura del "estar siendo" en cuanto "estructura existencial" y "decisión cultural [latino]americana" (Kusch, R., 1973), que nos diferenciaría de la occidental, pues entre nosotros se vive y concibe el ser desde el estar y no al contrario. Con todo, Kusch afirma que el "estar" es una dimensión humana originaria universal —preóntica y preontológica—; pero que se da más a flor de piel en nuestra América, en la cual el "ser" (en su vivencia y comprensión occidentales) ha sido "fagocitado" —en un fecundo mestizaje cultural— por el "estar". En cambio, éste ha sido como reprimido por el pensamiento objetivante y tecnocrático moderno. Ahora bien, el "estar" —en contraposición con el "ser", más esencial y permanente— expresa sobre todo la circunstancia contingente: espacial, geocultural y temporal. Por eso es más apto para hacernos descubrir nuestra "pobreza ontológica" ante "la ira de Dios" —*tremens et fascinans*— así como nuestro afán por lo absoluto, sin el cual dicha desnudez radical no sería tolerable. El "estar" ayuda mejor a pensar el arraigo originario del hombre en la tierra, la cual no sólo es una realidad *de suyo*, irreductible a un "patio de objetos" (Ellacuría, en conversaciones, reconocía la relación del "estar" con la "realidad" anterior al ser, según Zubiri), sino que posee también un fuerte potencial simbólico y de religación religiosa: por eso, *madre* tierra (en quechua: *pacha mama*). De ese modo se revaloriza la dimensión *ctónica* de la religión, sin olvidar la uránica. El pensamiento que de ahí surge es transobjetivo, transcategorial, sapiencial y seminal; se mueve más por la negación (Kusch, R., 1975) que por afirmaciones claras y distintas, y opera sobre todo con símbolos y ritos, más que con la univocidad del concepto. De modo que, con razón se ha dicho que en Kusch la reflexión metafísica es inseparable de la religiosidad y viceversa (Solari, E., 2004). Por consiguiente, aunque nuestro filósofo no pretendió elaborar una filosofía de la religión, le aporta experiencias, perspectivas hermenéuticas, categorías y actitudes de pensamiento que la enriquecen y favorecen su inculturación en y su eventual interculturalidad, sin perder por ello un valor analógicamente universal.

8.3. Carlos A. Cullen (1943-). Según mi opinión, el pensar de Kusch, rico en intuiciones metafísicas originales, expresadas en categorías nuevas, no es lo bastante sistemático y, por eso, no las hace fructificar suficientemente. Cullen les dio sistematicidad —en forma asimismo creativa— con sus obras más tempranas (Cullen, C., 1978; 1986-1987). Pues, en convergencia divergente con las fenomenologías hegeliana, husserliana y heideggeriana, desarrolla la novedad de la distinción filosófica entre "estar y ser", así como las que de alguna manera le corresponden: "sabiduría y ciencia", "nosotros y yo", añadiéndoles también: "símbolo y concepto" (Cullen, C., 1986-1987), repensando, en cada uno de esos binomios, los segundos términos a partir de los primeros, y no al revés, como sucedió no pocas veces en la historia de la filosofía occidental. Pone como punto de partida de su fenomenología —opuesta y paralela a la *fenomenología del espíritu* como "ciencia de la experiencia de la conciencia" (Hegel, 1952)— la experiencia sapiencial de los pueblos que "nosotros estamos en la tierra". Reparemos que, en vez de "espíritu" habla de "crisis moral" (porque no se trata de una dialéctica necesaria, sino éticamente libre), en vez de "ciencia" dice "sabiduría" y en lugar de "conciencia", "experiencia", pero "de los pueblos". Pues bien, el nosotros que está en la tierra es concebido como "ético-*religioso*" (Cullen, C., 1978, cap. 1), tanto porque está en la "tierra" —que se sustrae—, dándose así una religación con lo sagrado, como porque el sujeto es un nosotros, en cuyas relaciones *éticas* internas y hacia otros nosotros, se descubre la presencia del *Infinito vertical* (*ibid.*, pp. 19 ss.). En la estructura de esa obra el capítulo "Irreligión" pareciera corresponder a la sección "Religión" de la de Hegel; sin embargo, de hecho es una continuación de "La crisis moral" (que corresponde, eso sí, a la sección "Espíritu", pues trata del desarrollo histórico) porque reflexiona filosóficamente la época actual de secularismo hasta el ateísmo. En cambio, mientras que Hegel hace culminar su libro con "el saber absoluto" (la filosofía como ciencia absoluta), Cullen titula su

último capítulo "La sabiduría popular", y a su subcapítulo final (cima de su libro): "La religión como sabiduría popular de lo absoluto", porque, aunque no es saber absoluto, el nosotros-pueblo sabe lo absoluto. Como se ve, sin pretender plantear una Filosofía de la religión, el primer Cullen daría base para repensarla a ésta desde América Latina, en diálogo y confrontación con la filosofía de la religión de Hegel.

Además, entre otros de sus aportes a una filosofía de la religión latinoamericana, pueden señalarse los dos breves ensayos sobre "El problema de Dios en el hombre actual" (Cullen, C., 1986-1971, pp. 103-117). Allí afirma que "para una cultura donde el esfuerzo es 'por ser' y todas las significaciones son las determinaciones del 'ser', Dios no es ni existe. Y, sin embargo, *Dios está*" (*ibid.*, p. 109). Pues bien, "es justamente *la experiencia* del estar de Dios —y de eso se trata en la religión— quien arranca a lo 'sagrado' […] de su indeterminación, y nombra a Dios, respondiendo a su insistencia, determinando de este modo su presencia" (*ibid.*, p. 113). Pero no se trata de una determinación por negación (Hegel). Pues, para Cullen, Dios no sólo está, sino que *está-siendo* en la religión, para la cual el "ser" de Dios es una afirmación de su "estar" indeterminado y fundante, "sustrayéndose en cada determinación", las cuales son "afirmación de la diferencia, que —en última instancia— es una *referencia*: se trata de un 'así'. Dios '*está-siendo-así*'" (*idem*). Usa entonces —aplicándola a Dios— la expresión de Kusch, para hablar del Infinito sin atribuirle determinaciones objetivantes ni caer en la indeterminación abstracta o en la determinación dialéctica, pues Dios "se sustrae" al estar siendo *así*, pero éste dice referencia en la diferencia. Según mi parecer, esas expresiones de Cullen podrían ser reinterpretadas a partir de la simbolicidad del lenguaje religioso y la analogía del teológico.

8.4. Ignacio Ellacuría (1930-1989) es el principal representante en América Latina de la filosofía de la religión de inspiración zubiriana y también se adscribe a la filosofía de la liberación. En la primera reunión del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica (Quito, 1981) del cual nuestro autor fue uno de los fundadores, presentó un trabajo de admirable densidad (Ellacuría, I., 1981), que después dio la base casi completa para la Introducción y la Conclusión de su obra póstuma (Ellacuría, I., 1990). Pues bien, siguiendo a Zubiri, pero yendo más allá, Ellacuría considera allí como el *objeto* del filosofar, no sólo a la realidad intramundana (físicamente *una* en sus irreductibles diferencias, intrínsecamente dinámica —ya que "da de sí"—, estructural, no unívocamente dialéctica), sino a la *realidad histórica*. Ésta asume y eleva los otros niveles de la realidad (material, viviente, personal, social); en ella la realidad "da más de sí", es más densa, más "suya", más manifiesta, más innovadora y más intrínsecamente *abierta* a lo no intramundano, es decir, a lo trasmundano y trashistórico. Pues "la realidad intramundana, últimamente considerada, no queda cerrada sobre sí misma ni en lo que tiene de realidad personal ni tampoco en lo que tiene de realidad histórica" (Ellacuría, I., 1990, p. 474). Pero, entre esas dos, "en definitiva, la realidad histórica incluye más fácilmente la realidad personal que ésta a aquélla" (*ibid.*, p. 40). De ahí que, por ello, "Dios no queda excluido del objeto de la filosofía" (*ibid.*, p. 474): lo que pasa es que la alteridad de Dios no es como la de las cosas, todas respectivas entre sí en una totalidad una. Así nuestro autor asume contribuciones importantes de Hegel y Marx, pero selectivamente, como —en otros contextos— usa elementos del método marxista, pero críticamente, reinterpretándolos y transformándolos desde otro horizonte más abarcador de comprensión (Ellacuría, I., 2000, III.3).

Con respecto a la persona, Ellacuría —con Zubiri— habla de su *religación* (Ellacuría, 2000), pues ella está religada al "poder de lo real" —último, posibilitante e impulsante—, que es ya presencia ausente (o "direccional") de la realidad absolutamente absoluta (Dios), aunque el hombre —en el nivel de la inteligencia sentiente— no lo sepa todavía, sino sólo el hecho radical de su religación, sin saber a qué. Sólo en el nivel del *logos* —en el cual la religación se hace o no *religión*, así como tal o cual religión— reconoce la realidad absoluta como tal y le pone nombre. Así, luego, puede reconocerla —en el nivel de la razón— como *fundamento* real y realmente religante *del poder de lo real* (pues "'hay' también lo que hace que haya", *ibid.*, p. 48) y como "*persona personans*" (Ellacuría, I., 2001, p. 358), es decir, personalizante de la actualización de la personeidad propia. En cambio, Ellacuría no habla de religación en el caso de la historia, pero

para él está claro que "ni la inmensidad de Dios, ni su novedad, incluso ni su misterio se hacen realmente patentes más que en la totalidad de la experiencia histórica". Aún más, añade: "No debe olvidarse que las grandes religiones muestran siempre un Dios del pueblo, de un pueblo que marcha por la historia; lo cual [...] no excluye la singularidad del revelador de Dios" (Ellacuría, I., 1990, pp. 474-475). Así es como nuestro autor, informando sobre cursos de Zubiri, adhiere a su interpretación del hecho religioso como plasmación posible de la religación, y la de la historia de las religiones como la que éstas hacen de la "deidad" o "religación al poder de lo real" como divinidad, en forma politeísta, panteísta o monoteísta, religiones "cuya 'ultimación' o expresión suprema es el 'culto'" (Ellacuría, I., 2000, respectivamente: pp. 55, 81, 95).

En Ellacuría dichas afirmaciones zubirianas y más que zubirianas se empalman directamente con su filosofía de la liberación (y teología de la liberación): no sólo por su comprensión de la unidad de la historia y de que Dios —sin dejar de serlo de la naturaleza y la persona— es ante todo "Dios de la historia" y ésta es el lugar de su aparición, sino también por su énfasis tanto en la *praxis histórica* como en la revolucionaria *de liberación*. Pues, en eso más cercano a Kant que a Zubiri, el filósofo hispano-salvadoreño acepta "el fondo de la crítica kantiana, cuando saca a Dios, como realidad, de la razón pura, para reencontrarlo en la razón práctica" (Ellacuría, I., 1990, p. 474), de modo que de ese fundamento religante inobjetivable no haya otra experiencia que en la práctica, creadora de novedad histórica en favor de "los crucificados de la historia", las mayorías populares explotadas en nuestra situación histórica mundial y latinoamericana (Solari, E., 2004, p. 23). Pues —más allá de Vico— se da una equivalencia "entre el *verum* y el *faciendum*". Por consiguiente, "si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad" (Ellacuría, I., 1990, p. 473). Pero, una "realidad histórica del mal y del error", como la actual, en especial en América Latina, "trae consigo necesariamente la aparición de la dialéctica en el campo teórico y de la praxis revolucionaria en el plano de la acción" (*idem*), a saber, la de la *praxis de liberación* humana integral. La "función liberadora de la filosofía" (Ellacuría, I., 1985, pp. 93-121), crítica y creadora, se realizará en nuestra América cuando aquélla —sin perder su autonomía y distancia— se inserte como momento teórico en la praxis de liberación humana integral cuyo sujeto principal son las víctimas de la dominación y explotación, a saber, las mayorías populares marginadas.

Por lo tanto, nuestro autor, sin desarrollar una filosofía de la religión, la ubica certeramente en una metafísica de la realidad histórica, a través de la experiencia zubiriana de la religación personal, y —en forma más original— a través de la apertura trascendental de la realidad histórica considerada como praxis. De ese modo, en el reconocimiento libre del *fundamento* del poder de lo real encuentran su lugar no solamente la filosofía liberadora (incluida una filosofía de la religión), sino también el hecho religioso, sus características, lo sagrado (lo es porque es religioso, y no viceversa), la expresión de éste en el culto, la historia de las religiones, etc. Aún más, más allá de Zubiri, vincula intrínsecamente tales religación y religión con la praxis, por la cual el hombre "realiza realizándose" (Ellacuría, I., 1990, p. 471) y crea creándose. Esa praxis es histórica no sólo en cuanto social sino también en cuanto implica la realización personal y la liberación humana integral, praxis libre y creativa de *novum* en y por la historia, desde el *poder de lo real* histórico y su *fundamento* real trashistórico.

Aunque Solari trata de Antonio González junto a Ellacuría, cuando considera la filosofía de la religión zubiriana en América Latina, me parece que no corresponde hacerlo aquí, porque aquél, a pesar de su innegable valor y originalidad, nació en España y sólo estuvo algunos años en El Salvador y Guatemala y regresó a su patria, donde está actualmente desarrollando su labor filosófica en la Fundación Zubiri.

8.5. Juan Carlos Scannone (1931-) es considerado como un representante de la filosofía de la religión en la filosofía de la liberación por Domínguez Miranda (Domínguez Miranda, M., 1997, p. 642), Solari (Solari, E., 2004, pp. 15-20), etc. De hecho fue quien desde la nueva óptica de la filosofía de la liberación, planteó la cuestión del "Dios de la historia y la praxis de liberación", tanto en relación con el lenguaje "posmoderno y latinoamericanamente situado" de la trascendencia (Scannone, J.C., 1976, cap. 8) como con respecto a un ac-

ceso filosófico a Dios aceptable para el hombre actual, en perspectiva latinoamericana (*ibid.*, cap. 7). Enraíza su enfoque latinoamericanista en continuidad y ruptura con el desarrollo del pensamiento filosófico occidental acerca de Dios. Aquél —según su opinión—, en su doble superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto, ha como pasado por una doble noche, las de la inteligencia y la voluntad. Pues primero había desustanciado y *desobjetivizado* la idea de Dios y el lenguaje correspondiente (giro copernicano de Kant) y, luego, ha *desubjetivado* el pensar y decir a Dios, al desabsolutizar la voluntad de poder de la filosofía moderna, cumpliendo la *inversión* del giro kantiano no sólo teóricamente (Heidegger) sino prácticamente (Blondel), ante todo, éticamente (Levinas), aunque sin dejar de haber pasado por Kant.[2]

Su filosofía de la religión tomó primeramente como punto de partida de su explicitación crítica de la experiencia y del lenguaje religiosos, a la nueva experiencia de Dios y al nuevo lenguaje, surgidos no sólo de dejarse interpelar éticamente y enseñar por los rostros de los pobres (Levinas), sino también —más allá de éste— de la experiencia de la praxis histórica de liberación que responde responsablemente *de* y *con* los pobres (Scannone, J.C., 1976, caps. 7 y 8). En un momento ulterior enfatizó el aprender de la *sabiduría* de los pobres (eventualmente purificada de adherencias ideológicas), "llevando a concepto" la epifanía del Infinito en el exceso de sentido no sólo de sus rostros, sino también de sus símbolos, ritos y fiestas religiosas o profanas, así como de la creatividad de su praxis histórica, social, cultural y religiosa (Scannone, J.C., 1976, pp. 213 ss.; 1990). Tanto por la vía corta de la fenomenología levinasiana como por la vía larga de la hermenéutica (Ricoeur), replanteó así la cuestión de Dios y de la religión, y su relación con la historia y la praxis. De ese modo Scannone (a diferencia de Levinas) media la fenomenología del rostro de los pobres por medio de la hermenéutica. Pues la mediación —blondelianamente entendida— no suprime la inmediatez ni la "sobreasume" —dialécticamente— sino que la interpreta, la sitúa histórica y geoculturalmente, y aun posibilita un planteo especulativo analógico: el autor la llama "inmediatez mediada sin intermediación" (Scannone, J.C., 2005c, p. 192). De ahí que, para denominar el lenguaje filosófico de la religión, adoptó, ya desde 1971 —tomando la formulación de Bernhard Lakebrink, pero reinterpretándola— la expresión: *analéctica*, como contrapuesta a la dialéctica hegeliana y marxista. Luego, con Dussel, prefirió hablar de ana*dia*léctica, para incluir más explícitamente el momento crítico de la negación de la negación (negación del ateísmo fetichista). Téngase en cuenta que, aunque mayoritaria —no exclusivamente— dicha nueva experiencia de trascendencia en la praxis de liberación se vive en América Latina en forma cristiana, la filosofía de la religión la trata según su propio método, en cuanto experiencia *radical humana* (no a la luz de la revelación bíblica), que se da también en todo hombre o mujer de buena voluntad que haya optado por los pobres, aunque no la viva en forma explícitamente religiosa.

Una segunda etapa de la filosofía de la religión de Scannone no deja atrás su filosofía de la liberación, sino que la concretiza y enraíza todavía más, pues se enmarca en el planteo general de una filosofía *inculturada* en América Latina que, sin embargo, tenga validez (situadamente) *universal* (Scannone, J.C., 1990). De ahí que comprenda a la *sabiduría popular* (en cuanto es verdadera sabiduría humana, aunque encarnada en cultura) como mediación entre la religión y el lenguaje tanto religioso como analógico (*ibid.*, cap. 12; 2005b, caps. 6 y 7). Pues en la sabiduría de los pobres (previamente discernida) aparece más al desnudo *lo humano en cuanto tal*, sin los privilegios del tener, del poder y del saber. y porque, al tener que vivir *experiencias límite* (tanto de amenazas cotidianas de muerte como de la nueva vida que de ahí surge), no pocas veces los pobres se abren más fácilmente a la trascendencia de los otros que sufren y ahí encuentran a Dios.

Entonces se hizo clave para Scannone la relación del *estar* con el *ser* y el *acontecer*, que —para él— son tres dimensiones metafísicas universales, aunque su interrelación sea distinta según las épocas y las situaciones geoculturales. Su respectiva priorización o mayor

---

[2] Scannone comprendió luego el momento práctico de la inversión del giro copernicano no sólo ética sino también pragmáticamente. Manfredo Araújo de Oliveira interpretó entonces su planteo inculturado como una profundización del giro hermenéutico-pragmático (Oliveira, M.A. de, 1996, pp. 389-415).

acentuación correspondería a tres de las herencias culturales mayores de América Latina, respectivamente: la amerindia, la helénica y la judeocristiana (Scannone, J.C., 1990, caps. 1 y 2). No faltó quien le reprochara eclecticismo, pero él considera que su punto de vista *analógico* permite encontrar "lo mismo" —¡no "lo igual"!— en diferentes experiencias, doctrinas y autores que apuntan a una convergencia en la divergencia y pueden, por eso, ser interrelacionados y críticamente complementados entre sí desde un horizonte más amplio de comprensión.

A diferencia de Levinas, Scannone —usando, para su vía larga, la comprensión kuscheana del "estar" y la de Cullen del "nosotros estamos en la tierra" (Cullen, C., 1978, cap. 1)—, señala algo en la religión *no reductible* a la dimensión ética (Scannone, J.C., 1990, cap. 2). Así reconoce el papel positivo de lo *sagrado* y numinoso, y del momento ctónico de la religiosidad, que él denomina "verdad del paganismo" (*ibid.*, p. 57). Pero, porque esos aspectos irreductibles de la religión son de suyo *ambiguos* (*ibid.,* p. 52), han de ser asumidos, purificados y elevados tanto por la instancia *ética* (y más que ética) del amor y servicio a los otros —especialmente los pobres— y así, a Dios, como por la *crítica* de los ídolos y la afirmación de los símbolos (Ricoeur), cuyo criterio de discernimiento es principalmente ético.

En el símbolo se da —para el autor— un primer paso de la hermenéutica (geoculturalmente arraigada en la tierra) de la experiencia (inmediata y universal) del origen santo y misterioso del sentido, que luego puede ser pensado y "dicho" analógicamente, pero sin poder ser nunca agotado —ni siquiera dialécticamente— en concepto o en palabra (Scannone, J.C., 2005, cap. 7). El "decir" sigue entonces vivificando lo "dicho", sin cerrarse en totalidad, pues es abierto y analógico, está continuamente fecundado por los símbolos religiosos y acompañado por un momento ético-pragmático de conversión a los otros (que Dios ama). Entonces, en el lenguaje auténticamente religioso sucede algo así (¡en la divergencia!) como lo que se da —para Levinas— en la palabra "Dios", en la que la *huella* del decir permanece en lo dicho (Levinas, 1974, p. 192; véanse: 179-194).

Un paso ulterior de la filosofía de la religión del autor se condensa en su último libro sobre el tema (Scannone, J.C., 2005b). Pero, como servirá de base para el planteo sistemático, se tratará en ese momento.

II. APROXIMACIÓN SISTEMÁTICA

1. Religión: ¿Qué ha de entenderse por ésta? Con la fenomenología de la religión —en cuanto ciencia de la misma— ha de entenderse como *ordo ad sanctum*, porque ante todo es *ordo ex sancto*, ya que la iniciativa fenomenológicamente adviene de éste: su estructura esencial es la de "llamado-respuesta" (Ricoeur, 1992, pp. 16 ss.). Se distinguen en ella tres dimensiones constitutivas, a saber: *existencial, histórica* y *en cuanto tal* (mejor que hegelianamente: subjetiva, objetiva y absoluta). Pues, al mismo tiempo es una experiencia de *religación personal*, una *institución* histórica y social y —para el hombre religioso— el acontecimiento de la *autocomunicación* (donación y acogida) del *misterio santo* en cuanto tal, sea éste o no interpretado como personal (Scannone, J.C., 2005b, cap. 1). Según se dijo más arriba, en lo sagrado se da un momento numinoso, pero, como es ambiguo, se ha de discernir su auténtico sentido religante desde y hacia la trascendencia, a partir del momento de eticidad, referida tanto a los otros como a sí mismo, a la interrelación de ambos con terceros en el seno del nosotros, y a la misma divina trascendencia. A su vez, dichas relaciones éticas de amor y respeto se hacen religiosas, inculturándose, historizándose e institucionalizándose, gracias a su información de lo sagrado discernido, de modo que así se distingan los *símbolos* religiosos de los *ídolos* (sean éstos materiales o ideológicos).

2. Métodos y método en filosofía de la religión: Richard Schaeffler les pasó revista, según se dieron en la historia de la filosofía occidental, en especial, contemporánea (Schaeffler, R., 1983, índice analítico); y, luego, propuso articular tres de ellos (*ibid.,* cap. VI), que le parecían los más relevantes, a saber: i] La *fenomenología* de la religión (Rudolf Otto, Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw, etc., pero también Max Scheler); ii] Una *teología filosófica* trascendental (que, sin embargo, da lugar a lo nuevo, imprevisible y gratuito de la experiencia en cuanto experiencia); y iii] La *pragmática* del lenguaje religioso (no sólo el segundo Wittgenstein, John Austin y John Searle, sino, ante todo, el último Hermann

Cohen y Franz Rosenzweig, con su concepción de la *Sprachhandlung*: acto de habla). Así proporciona una importante contribución para una filosofía de la religión "aggiornada" según la actual conciencia filosófica occidental.

Sin embargo, para plantear una filosofía de la religión en y *desde* América Latina como lugar hermenéutico, debemos *contextualizarla e inculturarla*, sin desmedro de su *universalidad* situada, su "aggiornamento" y su posibilidad de diálogo *intercultural* con otras formas inculturadas de filosofía de la religión, no sólo la europea. Esto último es, por ahora, sólo un *desideratum* (con las excepciones más arriba señaladas).

Según mi estimación, la inculturación se logra si, 1] Se tienen en cuenta las ciencias humanas de la religión (por ejemplo, la antropología cultural) que aplican —en su nivel epistemológico propio— un método fenomenológico (en sentido amplio) a la religiosidad actual latinoamericana (1.1) y, sobre todo, la fenomenología de la religión como ciencia, que estudia *esos mismos* fenómenos religiosos *en cuanto* religiosos (1.2); 2] A partir de allí se elabora una fenomenología estrictamente filosófica de la religión (Casper, B., 2002, pp. 33 ss.), habiendo pasado por el corte epistemológico correspondiente a la *reducción* fenomenológica (la cual pone entre paréntesis la actitud natural anterior —de las ciencias—, sin suprimir la continuidad del sentido —que entonces aparece en cuanto tal— con su situacionalidad histórico-cultural (en cuanto universal situado). La culminación de esa fenomenología filosófica como *filosofía primera* son los "fenómenos saturados" de donación —especialmente el fenómeno de revelación (teofánica), doblemente saturado (Marion, J.-L., 1997, párrs. 23 y 24; 1992, p. 127)—, cuyo momento más originario es el "llamado anónimo" que *se da fontalmente* en todos ellos (Mariom, J.-L., 1997, párrs. 28 y 29; Scannone, J.C., 2005b, cap. 3; y 3] Pero, luego dicha fenomenología se prolonga en una hermenéutica filosófica que da nombre (a propia cuenta y riesgo) al llamado —arriba mencionado— de quien está más allá de todo nombre, haciendo uso analógico del concepto en actitud pragmática de alabanza y reconocimiento por la donación (Marion, J.-L., 2001, cap. VI). Pero, puesto que dichos fenómenos "dan que *pensar*" (Ricoeur) sin poder agotarse en concepto, tal hermenéutica filosófica se continúa luego en una teología filosófica, que haciendo un uso límite (analógico) del lenguaje especulativo, interpreta metafísicamente dichos fenómenos y su contenido semántico, a la vez que adopta la actitud pragmática correspondiente, a saber, de acogida de su exceso de donación (Scannone, J.C., 2005b, caps. 2, 6 y 7). Así es como el lenguaje especulativo —según lo afirma Jean Ladrière— *en su conjunto* opera como símbolo y es pragmáticamente autoimplicativo (Ladrière, 1984, pp. 181-193; 1970, pp. 136 ss.).

Con respecto al segundo paso, la fenomenología de la religión, por un lado, describe a ésta como *una* dimensión histórico-cultural regional y específica (Vaz, H.C. de L., 1982). Y, por otro lado, al mismo tiempo, es reconocida como *filosofía primera* (Marion, J.-L., 2001, cap. 1) que experiencia el llamado originario —aparece en las teofanías, pero también en toda realidad— como fuente misteriosa de *todo* sentido. Entonces, el fenómeno de revelación se muestra como el *analogado principal* no sólo de todos los otros fenómenos saturados, sino también de todo fenómeno en cuanto tal. Pues, porque, en cuanto *está siendo dado* (*étant donné*: Marion, J.-L., 1997), puede ser experienciado —si estamos atentos a la donación— como saturado (Scannone, J.C., 2005, pp. 14 ss.; 1989, pp. 138 ss.).

Más aún, como en dicha interpretación de los fenómenos saturados la hermenéutica, aunque de valor universal, está situada (en continuidad discontinua con el itinerario anterior), las categorías de la teología filosófica que la prolonga, sus horizontes hermenéuticos y sus condicionamientos pragmáticos, corresponderán a una filosofía de la religión inculturada, planteada "para nuestro tiempo *desde América Latina*" (Scannone, J.C., 2005b, pp. 8, 74 ss.).

3. El lenguaje religioso: Como tiene su propia especificidad (Ricoeur, 1975), este autor la explica distinguiendo, con Ian Ramsey, entre *modelos* y *calificadores* o *modificadores* (Ramsey, I., 1957, pp. 49-89; Ricoeur, 1975c, pp. 33, 107 ss.). Pero, mientras que el pensador inglés sólo considera conceptos (*v. gr.*, como modelos: finito, causa […] como calificadores: *in*finito, causa *primera*), Ricoeur —en cambio— se refiere ante todo a modelos poéticos según distintos géneros literarios (*v. gr.*, narraciones, proverbios, oráculos, himnos, textos legislativos, aun el "símbolo practicado" de los ri-

tos…), a los que corresponden también "calificadores", por ejemplo, narrativos, como la *extravagancia* en la parábola bíblica en la cual, un padre envía a su hijo, aunque sus arrendatarios habían ya matado a sus enviados anteriores (Ricoeur, 1975c, pp. 114-118). Dichos modelos simbólicos operan como metáforas, a través de una transgresión e innovación semánticas desde lo conocido a lo desconocido, e implican no sólo sentido sino referencia: la *verdad metafórica* (Ricoeur, 1975b, 310-321), que se refiere a un mundo existencial de posibilidades realizables y ontológico de realidades transobjetivas. El "es" metafórico es siempre al mismo tiempo un "no es", en la línea del "es como" (*ibid.*, p. 321). Pero el lenguaje poético se transforma en religioso gracias a los modificadores. Éstos llevan lógicamente al infinito los modelos, tensionándolos hasta casi romperlos, ya que "cada semejanza implica siempre una *mayor* desemejanza". Pues, por dicha tensión semántica, la flecha de sentido —lanzada al infinito—, aunque apunta en una determinada dirección, nunca llega a "fijarse" en un objeto absoluto, pues así se caería en la "ilusión trascendental" (Kant) y en la ontoteología (Heidegger). Sin embargo, no se trata de una mera teología negativa, porque, aunque los calificadores (*des)orientan* un uso unívoco de los modelos, con todo, a su vez lo hacen para *(re)orientar* la dirección hacia la que se dirigen sin detenerse (Ricoeur, 1975c, p. 126) ni cerrarse dialécticamente. Se trata, entonces, de expresiones límite que expresan experiencias límite empleando conceptos límite (*ibid.*, pp. 128 ss.), según el ritmo de la analogía tomista "afirmación-negación-eminencia". Mas el "super" de la eminencia (*v. gr.*, "superesencial") no ha de entenderse en forma cuantitativa o extensiva, sino preservando la negación del modo humano (predicativo) de significar. De ahí que Ricoeur acepte las formulaciones de Ramsey acerca de un *odd discernment* (discernimiento extraño con respecto a lo cotidiano y profano) en el orden semántico, y de un *total commitment* (compromiso total), en el orden pragmático (*ibid.*, p. 124; Scannone, 2005b, p. 165). También el lenguaje teológico (reflexivo y teórico) opera por medio de una transgresión semántica, no metafórica, sino analógica, en la cual el uso límite del concepto lo hace operar como concepto-símbolo, así como —ya se dijo, citando a Ladrière— el conjunto opera como símbolo y es pragmáticamente autoimplicativo, en actitud de entrega definitiva y radical (Scannone, J.C., 2005b, cap. 6).

4. Plegaria y culto: El acto básico de la religión es la oración. En relación con lo antes dicho, ésta es comprendida: i] Como la *escucha* al llamado y donación originarios personalizantes, cuya iniciativa gratuita adviene desde los rostros de los otros —sobre todo sufrientes—, de los acontecimientos, de la realidad a secas; ii] Por eso la oración es *respuesta* de atención contemplativa a la presencia "direccional" (Ellacuría) de dicho llamado primordial, no sólo en los distintos llamados arriba mencionados, sino también en la praxis histórica —sobre todo por las víctimas— que les responde responsablemente. Entonces el verdadero culto no sólo consiste en la acción simbólica (ritual) que *celebra* dichos llamado y respuesta, sino también en la acción histórica (*in actione contemplativus*).

5. El misterio del mal. Una filosofía de la religión que tome América Latina como lugar hermenéutico no puede no plantearse la cuestión de "Dios y el mal", repensando la religión y a Dios mismo *desde las víctimas*, en la nueva perspectiva abierta por la praxis de su *liberación* (Scannone, J.C., 2005b, caps. 4 y 5; 1976, caps. 7 y 8). Por consiguiente, se acepta un Dios pobre y con los pobres (Levinas, 1991, p. 73): es pobre por su auto*kénosis*, ya que, al crear la libertad humana *se expone* al rechazo y a ser afectado en la persona de las víctimas, aunque —a su vez— desde ellas cuestiona y juzga a los victimarios e interpela y convoca a todos los hombres y mujeres de buena voluntad a convertirse a aquellas y a luchar por hacerles justicia. Entonces, a la aparente impotencia divina ante el mal se opone el divino poder, que da fuerza ético-histórica a quienes Él llama a responsabilizarse por los otros hasta la sustitución. Así fue releído Levinas —como ya se dijo— desde América Latina, por la filosofía de la liberación.

Por su lado, una filosofía del *estar*, reconociendo —en la ambigüedad de éste entre lo fasto y lo nefasto (Kusch)—, la pobreza ontológica del hombre y la tragicidad del mal, permite replantear también —más allá de dicha ambigüedad— la relación del mal con Dios. No proporciona una respuesta *teórica* de su por qué y ni siquiera le reconoce un "porque", pero sí le da una respuesta *práctica* según el paradigma del "amor sacrificial hasta el extre-

mo" (Ricoeur, 1975, pp. 24 ss.) por las víctimas y aun por la conversión de los victimarios, a fin de que, también institucionalmente, se vaya creando un mundo nuevo más justo y más humano. De ese modo, en la "noche del no saber" se encuentra sapiencialmente la "significancia" de la responsabilidad ético-histórica por los otros —víctimas y victimarios (Levinas, 1974, cap. 4)—, sin que por ello se le encuentre un "por qué" o un "porque" al mal padecido por las víctimas y ejercido por los victimarios. Y se reinterpreta, desde el amor, el sentido religioso del *sacrificio* (momento propio de toda religión) padecido a favor de los otros, aun el de filósofos mártires de la justicia y el amor a los pobres, como Ellacuría.

BIBLIOGRAFÍA: Ardao, A., 1986; Bello, A., 1951; Beorlegui, C., 2004; Brito, E., 1992, 1992b; Casper, B., 2002; Caturelli, A., 2001; Cullen, C., 1978, 1986-1987; Domínguez Miranda, M., 1997; Durán Casas, V., 2003, 2004; Dussel, E., 1973, 1977, 1979, 1980, 1993, 1998; Ellacuría, I, 1981, 1985, 1990, 2000, 2001; Farré, L., 1969; Fatone, V., 1955; García Bazán, F., 1980, 1999; Hegel, 1952; Kusch, R., 1962, 1970, 1973, 1975; Ladrière, J., 1970, 1984, León-Portilla, M., 1986; Levinas, E., 1961, 1974, 1991; Marion, J.-L., 1992, 1997, 2001; Marquínez Argote, G., 1981; Massuh, V., 1965, 1975; Oliveira, M.A., 1996; Quiles, I., 1949, 1958, 1968, 1971, 1980; Ramsey, I.T., 1957; Ricoeur, P., 1972, 1975, 1975b, 1975; Rougès, A., 1943; Sarti, S., 1976; Scannone, J.C., 1976, 1989, 1990, 2005, 2005b, 2005c; Schaeffler, R., 1983; Solari, E., 2004; Vasconcelos, J., 1952; Vassallo, A., 1950; Vaz, H.C. de L., 1968, 1986, 1988, 1991-1992, 2000; Vélez Correa, J., 1991; Virasoro, M.A., 1954, 1965.

6. LA FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA

Germán Gutiérrez

PRECISIONES NECESARIAS DE TIPO CONCEPTUAL

En ciertas tradiciones filosóficas el término "filosofía de la economía" remite a la epistemología y, más específicamente, a la metodología de la ciencia económica. En otras, a las normas y valores subyacentes en determinados sistemas económicos. No deja de haber quienes lo entienden como la pregunta ¿por qué es "economía" y/o "económico" en el sentido de una especie de "ontología social regional" o una praxeología colindantes con la antropología económica? Tiende además a pensarse que la "filosofía de la economía" es una reflexión que los filósofos de profesión hacen de aquello que los economistas de profesión dicen. Estas visiones unilaterales y/o reductivas intentan ser superadas en América Latina sin presentarse todavía un nuevo enfoque paradigmático más abarcante y comprehensivo, lo cual es el primer desafío al futuro en este campo.

La expresión "filosofía de la economía" podría tener ciertos visos de colonialidad si el término "filosofía" pretendiera dominio normativo. Podría también pensarse una "economía de la filosofía", es decir, una reflexión de los presupuestos de tipo económico, explícitos e implícitos, que contribuyen a constituir los discursos filosóficos. O pensarse la función de legitimación que ciertas filosofías prestan (intencionalmente o no) a determinados sistemas económicos. Quizá sea muy productivo un diálogo de crítica reciprocidad entre economía y filosofía, así como ya en América Latina se ha establecido entre teología y economía desde el surgimiento de la teología de la liberación latinoamericana.

Entenderemos aquí por "filosofía de la economía" los "componentes filosóficos" formales (presupuestos, principios, finalidades y efectos o consecuencias), de contenido (ontológico, antropológico, ético, político, sociocultural, epistemológico) y criterial-materiales (reproductivo-corporales) que contribuyen a conformar la vida económica de las sociedades y comunidades latinoamericanas y del Caribe. Dicha vida económica puede ser analizada a varios niveles: a] A nivel estructural (formaciones sociales complejas, sistemas económicos o modos de producción, modelos de desarrollo); b] A nivel de los procesos histórico-políticos de tales estructuras: dinámica (externa e interna), escala (nacional, regional, local), tipo de conflictos (clase, etnia, región, género) y actores (uno de ellos el Estado, sus políticas económicas); y c] A un nivel sociocultural, tomando en cuenta el modo como las propias comunidades y organizaciones sociales participan, experimentan, piensan e imaginan las relaciones económicas, que normalmente no es el modo como lo imaginan y postulan las teorías. Los sujetos de la reflexión "filosofía de la economía", por tanto, son filósofos y economistas, intelectuales situados más allá de esas dos fronteras disciplinarias, y también comunidades y movimientos sociales, los grandes relegados por la reflexión académica tradicional. El carácter "latinoamericano" es tanto de los "componentes filosóficos" como de la "economía" y reconoce la tensión inevitable en un discurso que debe identificar lo que hermana y distingue a las sociedades latinoamericanas entre sí. Como puede notarse, la complejidad del tema es indiscutible y exponerla aunque sólo fuera en sus rasgos gruesos podría constituir todo un programa de investigación aún no realizado.

Hasta años muy recientes los estudios de economía se concentraban en las estructuras, su dinámica histórica y las teorías correspondientes, así como las políticas económicas gu-

bernamentales y los debates y conflictos alrededor de dichas políticas. Se estudiaba la estructura, el poder, con criterio funcional o crítico, y los conflictos alrededor de ello. Casi ausentes han estado los estudios sobre las formas económicas no dominantes y las vivencias, las prácticas y concepciones de los propios sujetos económicos subalternos, que en toda nuestra historia han sido siempre la aplastante mayoría de la población.

Lo que se entiende por economía es una polémica. Sin embargo, las principales contribuciones y originalidades del pensamiento económico latinoamericano parten de distanciarse de la concepción positivista y neoclásica que imagina una ciencia pura, universal y eterna. Afirman la economía como una ciencia práctica de carácter político, cuyo sentido o finalidad última es ética y consiste en garantizar la sobrevivencia, cohesión, desarrollo y sostenibilidad material de una determinada comunidad cultural y socialmente plural, diversa y conflictiva. Esta comunidad se enfrenta a un mundo práctico que impone sus propios límites y urgencias, y exige tomas de decisión en condiciones reales, no ideales, de conocimiento parcial y fragmentario (independiente de los conceptos de totalidad que se asuman), disputado (por cuanto existe un inevitable y legítimo conflicto de interpretaciones e intereses entre diversos grupos, clases y sectores de la sociedad), ubicado en contextos institucionales de creciente complejidad (mercados, estado, institucionalidad internacional, organizaciones locales y regionales con creciente identidad y poder), interesado y nunca libre de prejuicios, esto es, impregnado fuertemente por determinada cultura, tradición, experiencia y los saberes a su disposición. Por otra parte, dichas decisiones al ser interesadas y darse en condiciones de incertidumbre, necesariamente tienen un sentido insoslayable de apuesta y son abiertas e inconclusas pues se dan en un marco general de la acción que reacciona a ellas y exige nuevas respuestas. Esto significa que los efectos de las acciones trascienden la intencionalidad de los actores y se bifurcan en el tiempo como efectos directos e indirectos. Como el contexto es (aunque siempre transformado) un contexto político (que plantea problemas de legitimidad) y práctico, las acciones, sus contextos y también las intenciones pasadas se reinterpretan constantemente. Este enfoque de economía implica la articulación de análisis histórico (de tiempo largo), enfoque sistémico-estructural, marco institucional y análisis de coyuntura (conflictos).

HISTORIA ECONÓMICA Y DESAFÍOS HISTÓRICO-ESTRUCTURALES

En la historia económica latinoamericana resaltan algunas constantes histórico-estructurales: a] La dominación externa (con sus variantes colonial, semicolonial o neocolonial); b] La dominación de clase racializada; c] La profunda desigualdad económica; d] La pobreza y la exclusión de la mayoría de la población; e] La débil responsabilidad social de los estados; f] El dominio de un pensamiento económico colonizado, y g] El desprecio a las actividades económicas que no proporcionan grandes excedentes aunque son decisivas para la reproducción de la vida de la mayoría de la población.

El desarrollo económico de las etnias y naciones indígenas antes de 1492 era muy diverso. En las culturas de mayor expansión geográfica y poblacional la agricultura con avanzados sistemas de sembradío y riego, la caza, la pesca y la pequeña producción artesanal de textiles, orfebrería y artesanía se orientaban para el propio consumo y para los mercados; articulado a un importante desarrollo urbano y de la arquitectura e ingeniería (construcción de edificios, redes de acueductos, puentes, templos, fortalezas militares). Se coordinaba todo ello mediante un estado tributario y un amplio sistema de mercados locales y regionales. La concepción económica en estas sociedades era parte de su cosmovisión y no constituía un discurso diferenciado. La libertad económica se basaba en tres preceptos: primero, el cuidado y respeto de un orden natural inalterable por los caprichos humanos y, por tanto, no susceptible de ser considerado propiedad con fines de lucro y explotación ilimitados; segundo, la reciprocidad y las normas del intercambio justo; tercero, el carácter comunitario de la producción y el consumo.

Tras la invasión, la economía se organizó en función de las necesidades europeas y la dominación colonial asume carácter racial. Se impone una producción agrícola y de metales preciosos intensiva, orientada exclusiva-

mente a la exportación y basada en relaciones de esclavitud. El mercado interno es abastecido por las importaciones y por la producción agrícola hacendaria y de pequeños propietarios, así como por una incipiente producción artesanal urbana. Las ideas económicas dominantes en este segundo gran periodo combinan paradigmas culturales tributarios, mercantilistas, esclavistas y señoriales que conformaron las mentalidades propias de estos modos de producción coloniales latinoamericanos. La sociedad se escinde al predominar la cultura de la extracción material y la segregación cultural y racial.

La independencia política alcanzada en la segunda década del siglo XIX no modifica la mayoría de los rasgos excluyentes de las estructuras económicas construidas durante los tres siglos de dominación colonial, aun cuando se eliminan el monopolio comercial, las imposiciones fiscales de la metrópoli y la estructura política de ocupación. Cambia la dominación de clase y racial, y las élites criollas y mestizas, compuestas por terratenientes, hacendados y grandes comerciantes se imponen a las restantes etnias, clases y regiones (mulatos, esclavos, indios, campesinos, pequeños comerciantes, artesanos y población de las regiones periféricas). Las economías se subordinan a una división internacional del trabajo como abastecedoras de productos agrícolas y materias primas naturales. Predominan las ideas económicas liberales muy vinculadas a la lógica de la exportación (curiosamente llamado monetarismo en muchos países), que se asocia políticamente con los grupos hacendarios de tipo conservador y aristocrático.

Entrando el siglo XX surge en el continente un proceso de industrialización de bienes de consumo básicos (alimentos, textiles, herramientas, etc.). La crisis económica capitalista de 1929 impacta profundamente a las economías latinoamericanas y directamente al sector exportador que hasta entonces marcaba las pautas de la política económica. En ese espacio abierto por el colapso del sector externo se da una ola industrializadora importante orientada a atender las demandas del consumo interno. En el periodo que va de los años veinte a los años cincuenta del siglo XX el nacionalismo populista promueve una economía con mayor grado de industrialización y desarrollo técnico especialmente en Brasil, México, Argentina, Perú y Colombia, pero aún no se cuenta con un pensamiento económico coherente que guíe estos procesos de desarrollo nacionales. La Comisión Económica Para América Latina (CEPAL) llenará este vacío y jugará un papel decisivo en la transformación productiva de todo el continente en los años cincuenta y sesenta. Propone un modelo de desarrollo "hacia adentro" que prioriza la potenciación de los factores internos, siendo en núcleo de la propuesta la industrialización por sustitución de importaciones, la planificación y la intervención económica del estado, la ampliación del mercado interno como dinamizador del proceso económico y el ahorro interno, el estímulo a la productividad agrícola y la diversificación de exportaciones. En rigor es el primer pensamiento económico propiamente latinoamericano y que choca con los intereses de los grandes capitales transnacionales, el gobierno estadunidense, los latifundistas, los tradicionales exportadores de bienes primarios, y el conservadurismo político. El impacto de la revolución cubana en todo el continente acelera los procesos de constitución de nuevas fuerzas sociales y del propio pensamiento crítico en el continente, de manera que a mediados de los años sesenta, en un contexto de estancamiento y bloqueo del modelo cepalino de desarrollo, y de efervescencia social, política y cultural, surge la llamada teoría de la dependencia, que partiendo de las aportaciones de la CEPAL amplía la crítica al paradigma dominante de la economía, integra de manera más directa dimensiones sociológicas, culturales y políticas en el análisis del desarrollo, cuestionando la dependencia estructural de la región como principal obstáculo al desarrollo. Los proyectos de desarrollo nacionalista bien sea de un capitalismo hegemonizado por una burguesía industrial y apoyado en una clase media con crecientes capacidades de consumo y ahorro (CEPAL), como de corte más popular y socialista propuesto por las izquierdas marxistas y los movimientos sociales más politizados son destruidos por vía militar y con el apoyo decisivo de los gobiernos de Estados Unidos. Paradigmáticos son en los casos de Brasil y Chile.

Con el golpe militar chileno de 1973 se impone por la fuerza en todo el continente un nuevo pensamiento y modelo económico que ha dominado (no hegemonizado) durante los últimos treinta años, llamado modelo neoliberal. Dicho modelo ha agudizado sin preceden-

tes la dependencia, la polarización y la desigualdad social y económica, minimizado la responsabilidad social del estado, produciendo una exclusión y pauperización sin precedentes y promoviendo una cultura de depredación en beneficio propio por parte de élites cada vez más minoritarias cuyos modos de vida y consumo constituyen un auténtico escándalo ético y político.

Desde finales del siglo XX y más decididamente en los inicios del siglo XXI, la crisis destructiva producida por el modelo neoliberal parece haber tocado fondo, ante lo cual se impone la búsqueda de alternativas políticas, socioeconómicas y culturales. Se genera la revitalización de los movimientos sociales y un cambio trascendental en la cultura política del continente, que hace posible por primera vez en la historia latinoamericana la emergencia de gobiernos de izquierda o de centroizquierda como hecho regional. Este proceso se da en un contexto mundial de relaciones de poder desfavorable para tales búsquedas, y América Latina se sitúa hoy en una coyuntura marcada por estos dos hechos fundamentales: la construcción de alternativas económicas realmente más humanas y sostenibles tanto para nuestra región como para todo el planeta, y un estado de globalización neoliberal contrapuesto a esta construcción.

EL PENSAMIENTO ECONÓMICO MODERNO LATINOAMERICANO. SURGIMIENTO Y ÉPOCA DORADA

Al hablar de un pensamiento propio latinoamericano hay que hacer referencia en primera instancia a la contribución de la CEPAL y su principal arquitecto, Raul Prebisch (1901-1986) quien desarrolló una concepción del sistema económico mundial como división internacional del trabajo estructurada bajo la forma de centros (con estructuras productivas homogéneas y diversificadas) y periferias (estructuras heterogéneas y especializadas), que en su interacción reproducen asimetrías y desequilibrios estructurales en el conjunto de sectores de las economías periféricas. Esta situación singular exige para ser interpretada "abandonar la óptica de los centros mundiales" y cuestionar el falso sentido de universalidad de la teoría económica general. Para Prebisch, además, los fenómenos del desarrollo no pueden explicarse sólo con una teoría económica sino que se requiere una teoría global que integre todos los elementos del sistema mundial del capitalismo. No había en la teoría económica categorías adecuadas para analizar el problema del desarrollo. La teoría del subdesarrollo fue construida en ese proceso colectivo de investigación y debate sobre la realidad económica latinoamericana promovido por la CEPAL en todo el continente en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. La CEPAL tuvo gran incidencia en las políticas de desarrollo económico de los gobiernos de la región en esas dos décadas; contribuyó a construir en América Latina instrumentos estadísticos casi inexistentes en ese entonces, y creó una escuela de pensamiento e investigación de la realidad económica latinoamericana país por país que impactó todas las ciencias sociales en el continente. Quizá ningún texto muestra mejor el clima en el cual se conforma el pensamiento de la CEPAL, que el libro de Celso Furtado *La fantasía organizada* (1985) que describe sus primeros 9 años de vida (1948-1957). Para la CEPAL la economía no es una ciencia ni una técnica, sino un campo de decisiones políticas y racionalidad práctica que se apoya en las teorías económicas pero no deduce de ellas las orientaciones prácticas, presta mucha atención a la investigación empírica y produce nuevos conceptos, categorías y variables económicas para mejorar el análisis, la investigación y la toma de decisiones económicas. Da relevancia económica a la cultura, siempre determinada y específica, y al proceso, también específico, de la creación de los valores sociales que van a incidir en las acciones económicas. Sus investigaciones fueron siempre base de apoyo invaluable para el desarrollo del pensamiento social y político latinoamericano. Las ideas básicas de la CEPAL y del pensamiento de Prebisch se encuentran en el Manifiesto de 1949, *Crecimiento, desequilibrio y disparidades: interpretación del proceso de desarrollo económico* (1949) y *Problemas teóricos y prácticos del crecimiento económico* (1951). Para una visión del legado de la CEPAL en sus primeras décadas: CEPAL, *El pensamiento de la* CEPAL (1969); Rodríguez, *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL* (1980); Sunkel y Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo* (1970), Prebisch, *Hacia una dinámica del desarrollo económico* (1963) y *Capitalismo periférico, crisis y transformación* (1981) y Furtado, *Desarrollo y subdesarrollo* (1964) y

Subdesarrollo y estancamiento en América Latina (1966).

A mediados de los años sesenta, el pensamiento de la CEPAL es profundizado por la teoría de la dependencia, que surge en un contexto en el cual la vía de desarrollo capitalista nacional se agotaba. La sustitución se daba pero evidenciaba otros problemas como la dependencia tecnológica, una estructura de consumo elitista que bien pronto agota su potencial reproductor de la economía, componentes tecnológicos muy elevados en la producción de bienes intermedios lo cual implica un impacto en el empleo menor al esperado y por tanto poco dinamismo de la demanda interna. No puede aquí subestimarse el constante conflicto político (interno y externo) que esta estrategia de desarrollo implicaba. Como contraste, el fuerte influjo de la revolución cubana en todo el continente conducía a un clima opuesto en el cual los cambios estructurales se consideraban posibles, clima que impactaba los compromisos políticos y también la vida universitaria. Por ello no extraña que dicha teoría surgiera de debates profundamente atravesados por preocupaciones políticas en el efervescente Brasil de mediados de los años sesenta ni que el papel de los intelectuales brasileños sea tan importante en el origen (p. ej., Dos Santos, Gunder Frank, Marini, Cardoso).

El enfoque de la CEPAL y la teoría de la dependencia no son enfoques excluyentes. En realidad los análisis marcados por las categorías de centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación son complementarios, no se excluyen y además no son sustituibles unos por otros. Esas categorías conforman el núcleo de lo que es lo más propio del pensamiento económico latinoamericano de la época. Esta distinción y complementariedad se reconoce en uno de los textos clásicos de la teoría de la dependencia, *Dependencia y desarrollo en América Latina,* de Cardoso y Faletto, escrito entre 1966 y 1967, aunque publicado por vez primera en 1969. Para estos autores, el enfoque de dependencia *pone de relieve los vínculos entre sistema económico y sistema político* tanto desde el punto de vista del plano externo como del plano interno de una nación, y estudia las estructuras de dominación política en el interior mismo de los procesos económicos al nivel de la producción, el consumo, la inversión, pero también al nivel de las características de la acción (lógicas, intereses, valores, etc.) de los grupos implicados en el proceso de transformación y cambio económico. La teoría de la dependencia analiza las estructuras y su lugar en la división internacional del trabajo. Muestra que la dinámica de las estructuras en nuestros países obedece más a los intereses de grandes capitales internacionales y economías centrales que a las necesidades e intereses de las economías y poblaciones periféricas. Pero sobre todo estudia los procesos de transformación sociocultural y política necesarios para poder salir de la condición y situación de subdesarrollo. En rigor, fue y es una teoría-marco, un enfoque general de interpretación de la historia y la realidad compartida entonces por sectores muy disímiles tanto reformistas como proclives a una revolución socialista más radical.

La teoría de la dependencia, de base económica y sociológica, trascendió a la teología, la filosofía, la antropología y en general a todas las ciencias humanas, y rebasó las fronteras latinoamericanas influyendo en el pensamiento liberacionista africano (de un Nyerere y su concepción de desarrollo endógeno y autosuficiente basado en la aldea (*ujamaa*) en Tanzania, de un Samir Amin egipcio-senegalés o de un Walter Rodney (1942-1980), guyanés, quien articuló el pensamiento dependentista latinoamericano con la tradición de pensamiento racial caribeño de Frantz Fanon y el pensamiento anticolonial africano y tanzano en su gran obra *Cómo Europa subdesarrolló África* (1972). Impactó también el pensamiento en los centros, inspirando por ejemplo la teoría del sistema-mundo desarrollada por Wallerstein y Arrighi, o la escuela histórica de los Annales tal como ha reconocido el propio Braudel, impactado por los estudios sobre la economía brasileña realizados por Celso Furtado en los años cincuenta del siglo pasado.

En realidad ese gran impacto fue favorecido por el propio contexto histórico del que fue fruto y al cual contribuyó de modo significativo, y que generó un clima de debate y creación intelectual al interior de la economía, las ciencias sociales y en general todas las ciencias humanas como pocas veces en la historia latinoamericana. Sucedió en rigor lo que algunos autores llaman una ruptura cultural histórica en todo el continente y en la gran mayoría de campos del pensamiento incluida la literatura. El papel de la Revolución cubana en este clima cultural fue decisivo. Todavía está pendiente una re-

construcción detallada y cuidadosa de todas estas discusiones y reflexiones, en vistas a una mejor valoración de ellas, pero sobre todo a la luz de los desafíos del presente, donde muchos de los temas entonces abordados reaparecen aunque se presentan de forma diferente. No obstante, hay que reseñar muy sugerentes intentos evaluativos panorámicos como los de Prebisch ("Dependencia, interdependencia y desarrollo", *Revista de la* CEPAL, núm. 34); Palma ("Dependencia y desarrollo: una versión crítica" en Seers, *La teoría de la dependencia, una revaluación crítica,* 1987); Camacho, *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana* (1979); De Oliveira, Kay, *Teorías latinoamericanas del desarrollo y el subdesarrollo* (1989); Serra (comp.): *Desarrollo latinoamericano: estudios críticos* (1974); Pinto, *El sistema centro periferia 20 años después* (1973), Dos Santos, *Teoría de la dependencia: balance y perspectivas* (2000), y "Por una bibliografía sobre a teoría da dependencia" en *Estudos Avançados* (1998), Bambirra, *Teoría de la dependencia: una anticrítica* (1978), Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (1977) y "Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia" en *Historia y sociedad* (1974), Camacho, *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana* (1979), entre muchos otros.

Obras clásicas de la teoría de la dependencia además de la ya señalada de Cardoso y Faleto fueron entre muchas otras: Vasconi, *Cultura, ideología, dependencia, alienación* (1966); Quijano, *Dependencia, cambio social y urbanización en América Latina* (1967) y *Nacionalismo y capitalismo en Perú, un caso de neoimperialismo* (1970); Dos Santos, *El nuevo carácter de la dependencia* (1968); Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo* (1965), *Subdesarrollo y revolución* (1967); Bambirra, *El capitalismo dependiente latinoamericano* (1974); Marini, *Subdesarrollo y revolución en América Latina* (1967), *Subdesarrollo y revolución* (1969), *Dialéctica de la dependencia* (1972), *El reformismo y la contrarrevolución. Estudios sobre Chile* (1976); Caputto, *Imperialismo, dependencia y relaciones internacionales* (1970); Sunkel, *Política nacional de desarrollo y dependencia externa* (1970), Castro, *La economía mundial y la crisis social* (1983); González Casanova, Labastida, de México; Zabaleta de Bolivia, Gerard Pierre, de Haití; García, Arrubla, Kalmanovitz, Bejarano de Colombia.

Mención especial merece aquí el Che Guevara, quien desde muy temprano articuló una crítica de la planificación económica socialista y propuso caminos de un nuevo tipo de economía socialista basada no sólo en criterios tecnocrático-funcionales sino además en aspectos subjetivos de conciencia y de una ética revolucionaria del trabajo, la cooperación y la solidaridad, planteamientos que no encontraron eco ni en la sociedad cubana, ni en los teóricos de la economía latinoamericanos y tampoco en el mundo filosófico, consideradas voluntaristas pero recientemente revaloradas. Al respecto se destacan obras recientes como *El pensamiento económico de Ernesto Che Guevara* (2005) de Carlos Tablada, y las ediciones recientes de sus notas de lectura de los *Grundrisse* de Marx. Tampoco puede dejarse de lado autores que desde hace ya muchos años forman parte del diálogo constante de la intelectualidad crítica latinoamericana en su descifrar los cambios en la realidad global y del continente, como Samir Amin, egipcio, quien desde sus análisis sobre el capitalismo como sistema mundial y sus reflexiones sobre el eurocentrismo y el proceso de globalización del capital, ha alimentado innumerables reflexiones latinoamericanas, al situarse en una perspectiva muy similar al latinoamericano, desde el mundo periférico y con un enfoque antiimperialista y crítico del colonialismo cultural. Sus análisis del fracaso del desarrollismo africano y sus propuestas de desconexión desarrolladas desde la segunda mitad de la década de los años setenta, siguen inspirando análisis contemporáneos en la búsqueda de alternativas a la dominación del sistema capitalista mundial globalizado. Relevante en términos de investigación del pensamiento económico de Marx en clave latinoamericana, dependentista y ético-filosófica es el monumental trabajo de Enrique Dussel en *La producción teórica de Marx, comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido, comentario a los manuscritos del 61-63* (1988), *El último Marx* (1990) *y la liberación latinoamericana* (1990), y *Las metáforas teológicas de Marx* (1993).

PENSAMIENTO ANTILATINOAMERICANO. CONTRARREVOLUCIÓN COLONIAL NEOLIBERAL

El golpe militar chileno marcó el viraje hacia un nuevo patrón económico para todo el con-

tinente. Este modelo se impuso decididamente en los años ochenta favorecido por la crisis de la deuda y el neoconservadurismo de los gobiernos de Estados Unidos e Inglaterra. Así, las instituciones internacionales de crédito impusieron los llamados programas de ajuste estructural en toda la región. Tres grandes principios guiaron la nueva ideología neoliberal: a] El anticomunismo; b] El fin del desarrollismo y de un estado de reformas regulador de la economía y promotor del desarrollo e integración social, y c] Un mesianismo de mercado que sacraliza los valores de libertad y lucro individual, eficiencia y competitividad, y entrega la economía de manera absoluta a las demandas de la división del trabajo, los capitales y los mercados internacionales.

En la práctica la política neoliberal fue una auténtica contrarrevolución colonial impulsada por las propias clases dominantes latinoamericanas bajo presión imperial y transnacional, y amenazadas a nivel interno por demandas sociales de una población cada vez más exigente y organizada. Se hizo posible mediante golpes militares, el mecanismo de dominación de la deuda externa, y la guerra económica de capitales. Así se impusieron los Programas de Ajuste Estructural en todo el continente que deben ser evaluados por sus efectos destructivos en la economía y la sociedad latinoamericanas. Tras un proceso de treinta años de dominio neoliberal, puede verse con más claridad, situados un poco fuera de las diversas coyunturas y contextos, los efectos más duraderos de este modelo en nuestras sociedades: empobrecimiento y exclusión crecientes, pauperización de las capas medias profesionales, quiebra de productores agrícolas e industrias nacionales (pequeñas, medianas y grandes), desmonte paulatino de las instituciones y espacios públicos de carácter social y vinculante, mercantilización creciente de todas las esferas de la vida social y de sus instituciones (política, cultura, religión, arte, educación, salud, deporte, naturaleza, agua, etc.) e incluso mercantilización de la vida humana (sicariato, mercado de órganos, tráfico de niños/as y jóvenes para redes de narcotráfico, prostitución, etc.); transnacionalización de las decisiones y políticas públicas de carácter estratégico, pérdida creciente de la soberanía de los estados y la autonomía de los gobiernos, apropiación de los recursos nacionales, sociales y naturales, por parte de los grandes capitales internacionales, monopolización del universo simbólico cultural por parte de los monopolios de la industria cultural y de la comunicación (TV, cine, informática, etc.) y folklorización de las formas culturales propias.

En este periodo el pensamiento económico latinoamericano se ha expresado en estos años de dominación (no de hegemonía) neoliberal como crítica. Esta crítica ha sido generalizada, creativa, y contundente y ha sido llevada a cabo por prácticamente todas las corrientes que contribuyeron al pensamiento de la CEPAL y de la teoría de la dependencia, cada una de ellas desde sus particulares marcos de pensamiento. Esta afirmación es independiente del hecho de que algunos críticos de antaño hayan sido cooptados por el poder en los años noventa.

La confrontación con el neoliberalismo se dio en todos los ámbitos del pensamiento económico. El neoliberal es un pensamiento maniqueo que intenta una auténtica inversión de todos los valores y conceptos construidos por el pensamiento económico latinoamericano en las décadas anteriores. En la confrontación éste ha afianzado sus fundamentos y criterios epistemológicos, éticos, antropológicos y teológicos.

Uno de los momentos más creativos ha sido el diálogo con la teología. Este diálogo es motivado justamente por el mesianismo de mercado que profesa el neoliberalismo, combinado con su carácter excluyente y destructor en lo social. La teología crítica lee esta combinación como la dialéctica idolatría-sacrificialidad. Pero el diálogo va más hondo y encuentra en las teorías económicas presupuestos teológicos que cumplen una función teorética fundamental, a partir de lo cual el diálogo con la teología rebasa el campo ético. Aquí es imprescindible apoyarse en autores como De Santa Ana, *Economía y religión* (1980); Assmann, *Idolatría del mercado* (1995); Mo Sung, *Economía, tema ausente en la teología de liberación* (1994), S*ujeto y sociedades complejas* (2005); Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), y Houtart, *Sociología de la religión* (1978), *Economía y religión* (2004), entre otros.

Otro campo de fuerte confrontación con el pensamiento neoliberal fue el campo epistemológico. Algunas referencias importantes son R. Gómez en *Neoliberalismo y seudociencia* (1994) critica la epistemología popperiana subyacente tras el pensamiento neoliberal y

en "Neoliberalismo y ética humanista, una incompatibilidad radical" (1998) la antropología ética subyacente a dicha teoría económica. Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica* (1984), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), *El mapa del emperador* (1998) y *Hacia una economía para la vida* (2005, junto con H. Mora), ofrece importantes contribuciones (críticas y alternativas) en el campo metodología de la economía y las ciencias sociales. Dierckxsens critica la racionalidad de la economía capitalista contemporánea e intenta identificar caminos alternativos en obras como *Del neoliberalismo al poscapitalismo* (2000), escribiendo además para público juvenil en *Susy y el mundo del dinero* (2000), y *Lucía y el mundo soñado* (2004), de gran utilidad también para muchos movimientos sociales y comunidades. Boaventura de Souza, portugués, muy vinculado al pensamiento crítico latinoamericano, posmoderno de izquierda, propone una nueva epistemología del Sur en *Crítica de la razón indolente* (2005).

En el campo de la antropología y ética en relación con la economía, ha de tomarse en cuenta los trabajos de H. Assmann, R. Gómez, Mo Sung, Dussel y Hinkelammert ya que estos autores superan la habitual denuncia de los efectos perversos y destructivos del modelo. Proponen una antropología y ética *implícitas y constitutivas* del pensamiento y la práctica neoliberal (el bien, la ética funcional o de la ley), y del mismo modo una antropología y ética *implícitas y constitutivas* en las resistencias sociales (ética de liberación, de la vida o del sujeto).

PENSAMIENTO ECONÓMICO LATINOAMERICANO. MÁS ALLÁ DE LA RÉPLICA Y DEL HORIZONTE CIENTÍFICO ESTÁNDAR. EL REGRESO DEL PENSAMIENTO PROPIO EN MATRIZ CRÍTICA Y POSCOLONIAL. LA (A)PUESTA EN JUEGO DE LO NEGADO

En los últimos treinta años en la región el modelo neoliberal polarizó la sociedad y la economía, y lanzó crecientes masas de la población trabajadora y las clases medias a la marginación, la exclusión, o el empobrecimiento extremo, produciéndose un aumento significativo de actividades económicas de sobrevivencia realizadas fuera de los marcos del sector productivo capitalista "formal" y "dinámico". Este proceso real acompañado de la afirmación de la subjetividad de los nuevos actores económicos ha hecho mejor el carácter reductivo de "la" economía y los residuos eurocéntricos que comportaron ya no las teorías coloniales mismas sino también las propuestas críticas hechas por el pensamiento latinoamericano en el siglo XX.

Por muchos años las formas económicas populares se vieron como "residuos", como "tradiciones en vía de extinción", como "cuestiones marginales" que el propio desarrollo de la sociedad se encargaría de superar, o como formas sin poder de influencia en las tendencias marcadas por los grandes poderes económicos y financieros internacionales y de los propios países latinoamericanos. Por esta razón, los estudios de estas economías se hacen fuera de las facultades y libros de economía. Se encuentran en estudios antropológicos, sociológicos, de comunicación y cultura, en algunas investigaciones de filosofía latinoamericana, historia de las ideas, filosofía de la liberación, filosofía intercultural y pensamiento poscolonial. Han sido negadas, invisibilizadas por los modos dominadores de acción y pensamiento económico pero no han podido ser desaparecidas y en ciertos periodos renacen o se fortalecen. Lo más importante a resaltar: que gracias a ellas sobreviven amplios sectores de la población y se hace posible también la resistencia.

Las culturas originarias latinoamericanas, las culturas negras traídas al continente en condición de esclavitud, y las culturas mestizas campesinas surgidas desde el siglo XVIII y principalmente desde el siglo XIX, tuvieron ideas claras acerca de sus relaciones con la naturaleza, y las actividades económicas. Esto va tomando creciente importancia a partir de las últimas dos décadas del siglo XX y más propiamente en el presente siglo. De manera que un pensamiento alternativo del siglo XXI no puede imaginarse sin la recuperación de dichos imaginarios culturales, criterios y principios económicos. Los estudios indígenas, raciales, poscoloniales e interculturales expresan esa nueva realidad cultural que se abre paso.

El renacimiento de los estudios indigenistas desde las dos últimas décadas del siglo pasado es producto del trabajo incansable de cientistas sociales y antropólogos, las organizaciones indígenas del continente que rechazan la asimilación o integrismo, afirman sus raíces, re-

claman sus derechos usurpados y aplastados por siglos y resisten a los proyectos globalizadores. Privatizar la tierra, los recursos naturales y las fuentes primarias de la vida misma choca con las comunidades indígenas en sus intereses más fundamentales y en el corazón mismo de su cosmovisión. Además de los ya clásicos estudios de Miguel León-Portilla y de Mercedes de la Garza para las culturas náhuatl y maya, respectivamente, y Carlos Lenkensdorf, *Los hombres de maíz* y *Filosofía tojolabal* para los tojolabales, no podemos dejar de nombrar, por ejemplo, a Luis Villoro, Darcy Ribeiro, González Casanova, Marcos Roitmann, y especialmente a Rodolfo Stavenhagen por su compromiso en la defensa de los derechos indígenas y la recuperación de su legado histórico-cultural. Igualmente hay que tomar en cuenta evidentemente a Mariátegui en sus *Siete ensayos* y Kusch en *América profunda* (1962), *El pensamiento indígena y popular en América Latina* (1970), y *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978) para el área andina peruana, a Estermann, *Filosofía andina* (2000) en clave intercultural. Importante es reseñar algunos trabajos centrados en el tema de la economía indígena de los cuales podemos nombrar: Escobar, "Los pueblos indígenas (de México) y su participación en la economía regional en los siglos XVIII y XIX", Mandrini, "La economía indígena del ámbito pampeano patagónico, ¿Problema de fuentes o ceguera de los historiadores?", ambos en la revista *América Latina en la Historia Económica* (1999), Tax, Sol, *El capitalismo del centavo* (1964), Warman y Félix Báez, *Mercados indios* (1982), Salazar y Vicenta Telón, *Valores mayas* (1998), Mendoza, "Los mayas frente a la globalización" y *Aproximación al funcionamiento de los mercados mayas en Guatemala* (1999), Carlos Viteri "La comunidad indígena y el desarrollo" (2003).

La economía de la solidaridad de Luis Razeto Migliaro (1945) de Chile, filósofo, sociólogo y educador es formulada de manera sistemática por primera vez en 1984. Desde la realidad de la pobreza, la marginación y la exclusión crecientes producidas por el sistema económico vigente, ha surgido con creciente fuerza cuantitativa y cualitativa una *economía popular* de sobrevivencia, mal llamada *sector informal* por los economistas estándar. Esta economía popular se ha activado en los últimos 30 años en el continente al mismo tiempo que la economía de la polarización y la exclusión han imperado. Es una economía plural y muy heterogénea de pequeña escala que se relaciona con el mercado y el sector público en condiciones de franca asimetría y con lógicas diversas unas más otras menos solidarias. Razeto ubica como formas principales el trabajo por cuenta propia (que incluye varios centenares de "oficios" identificados), las microempresas familiares (en una de cada cuatro o cinco viviendas de los sectores populares latinoamericanos), las organizaciones económicas populares vecinales o de asociados mutuamente necesitados. Para Razeto no se trata de que una vez que han sido producidos y distribuidos los bienes se abra paso a la solidaridad para atender a los desfavorecidos del proceso concluido, sino de que la solidaridad se integre en todos los momentos del proceso económico, tanto en la producción como en la circulación, el consumo y la gestión del excedente económico, y que se integre también como categoría central del pensamiento económico. Según Razeto, todas estas formas económicas implican un elevado componente solidario que se impone por necesidad dadas las propias condiciones de precariedad del proceso económico y los componentes culturales del mundo popular, aunque la aceptación consciente de estas lógicas y su estabilización es también un desafío. Esta economía popular es la fuente principal de un proyecto de economía solidaria de gran impacto en la sociedad latinoamericana. Razeto ha desarrollado un trabajo de investigación empírica y construcción teórica de cerca de treinta años de esta realidad y propuesta económica. Ha desarrollado las bases de una economía política popular que integra una teoría de la racionalidad alternativa, del trabajo, de la participación democrática en todas las fases del proceso económico, del desarrollo, que articula criterios ecológicos, de género, de economía familiar, una nueva espiritualidad y vínculo con las tradiciones socioculturales ancestrales del continente. En su concepción es claro que una ciencia económica autorreferente no es posible y precisa de vinculaciones orgánicas con muchas otras disciplinas incluidas las filosóficas. Razeto propugna la construcción de una metaeconomía o una ecosofía, términos con los cuales apunta a una crítica a la economía estándar incluida la economía política en sus versiones reductivas. Al respecto véanse

Empresas de trabajadores y economía de mercado (1982), *Economía de solidad y mercado democrático* (1985), *Economía popular de solidaridad* (1986), *Las empresas alternativas* (1990), *Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento* (1994), *Los caminos de la economía de solidaridad* (1997), *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo* (2000) y "Cinco constataciones sobre la pobreza, catorce tesis sobre el desarrollo local y una conclusión sobre la economía solidaria" (2001). Este enfoque es compartido por estudiosos de distintos países de América Latina, especialmente en Centroamérica, como Aquiles Montoya en El Salvador, para quien esta economía surge como estrategia de sobrevivencia de los sectores más empobrecidos de El Salvador, agobiados por la guerra y los programas de ajuste estructural neoliberal en los años ochenta y noventa (Montoya, "La nueva economía popular: una estrategia alternativa", 1992).

Luis Coraggio en Argentina ha desarrollado importantes investigaciones acerca de la innumerable cantidad de estrategias de supervivencia (toma de empresas, redes de trueque de bienes y servicios, mercados paralelos con sistemas monetarios propios, etc.) implementadas por los sectores populares y de clase media argentinas ante la debacle económica del modelo neoliberal desde finales de los años noventa. Muchas de estas experiencias han sido con rigor descritos y analizados en diversos trabajos dentro de los cuales podemos citar, "La gente o el capital. Desarrollo local y economía del trabajo" (2004), "Las redes de trueque como instituciones de la economía popular", "El trabajo desde la perspectiva de la economía popular", en *Economía Popular Urbana: Una nueva perspectiva para el desarrollo local* (1998), y "Economía del Trabajo: una alternativa racional a la incertidumbre", en Coraggio (comp.), *De la emergencia a la estrategia. Más allá del alivio de la pobreza* (2004).

En *Desarrollo a escala humana* (1993), *Economía descalza, señales desde el mundo invisible* (1993), Manfred Max Neef, economista chileno (1932) critica fuertemente al pensamiento económico dominante por su carácter reductivo, e invisibilizador de la realidad económica en tanto realidad humana. Max Neef asume los desafíos planteados por el argentino Amílcar Herrera y su equipo de investigación, que en 1975 formuló el *Modelo mundial Bariloche*, primer modelo de economía global que además de tomar en cuenta las asimetrías norte-sur, centro periferia en cuanto a producción y consumo mundiales, estableció como categoría central del modelo las necesidades humanas básicas y no el crecimiento del producto bruto intentando establecer indicadores. En el propio concepto de producto nacional bruto, ya una inmensa parte de la realidad económica de una sociedad queda absolutamente invisibilizada y excluida de toda consideración. De allí la necesidad de una economía hecha a escala humana que enfrente dichas invisibilizaciones y negaciones. Para Max Neef esa lógica reductiva destructora tiene como causa final el *mito original* de la sociedad occidental: el antropocentrismo que se remonta al propio texto fundante, el antiguo testamento.

La búsqueda de una economía a escala humana ha dinamizado el campo de la geografía humana, y la investigación regional, destacándose en este último caso el trabajo de Josué de Castro, brasileño pernambucano y *Geografía del hambre* (2000). Tirsa Balasuria de Sri Lanka, propone un proyecto mundial de geografía humana, que permita visibilizar la realidad humana escondida tras las abstracciones de las cartas geográficas de espacio vacío y homogéneo, no humano, intentando una vinculación entre geografía, economía, ecología y ética.

Eduardo Gudynas, uruguayo, en *Ecología, economía y ética, el desarrollo sostenible en América Latina* (2002) muestra que a pesar de su talante crítico, el desarrollismo de la CEPAL y la teoría de la dependencia compartieron la concepción eurocéntrica de la naturaleza como fuente ilimitada de recursos. El Informe Meadows sobre *Los límites del crecimiento* abrió el debate en Latinoamérica. La respuesta mejor elaborada al Informe Meadows fue la realizada por el grupo Bariloche, que mostró acertadamente la ingenuidad ideológica de dicho informe respecto a las relaciones centro-periferia, norte-sur, dominación imperial y comercio internacional asimétrico y su propuesta de cambio cultural, pero al mismo tiempo, manifestó poca apertura y poca conciencia de frente al desafío ecológico y el carácter depredador del modelo de desarrollo vigente. No obstante dicho informe señala que lo que se impone es un profundo cambio cultural y epistemológico. Sin embargo, señala Gudynas, to-

davía en 1992 en el encuentro de Río y a pesar de los avances culturales en la sensibilidad a los desafíos ecológicos, los paradigmas culturales de la economía y de la idea de naturaleza como canasta de recursos ilimitada, sistema autorreproducible y bolsa de capital imperan en América Latina. Destacamos de Gudynas *La reconstrucción de las ciencias. Una contribución desde la ecología social* (1992), *Ecología, mercado y desarrollo. Políticas ambientales, libre mercado y alternativas* (1997), *Desarrollo sostenible, globalización y regionalismo* (1999), y artículos como "Paradigmas de desarrollo latinoamericano y sus visiones de la naturaleza" (1995).

María Arcelia González de México ha sido una de las economistas que más han luchado por transformar la ciencia económica construida a imagen y semejanza de los varones propietarios. Temas como la invisibilización del trabajo femenino en los conceptos macroeconómicos y las estadísticas nacionales, discriminación laboral, negación de la condición corporal femenina en un sistema homogeneizante y abstrayente de la corporalidad humana en el trabajo y la vida económica, lógica patriarcal y machista asociada al universalismo abstracto de la ciencia económica y sus constructos míticos como el *homo economicus*, son temas que desde esta mirada de mujer interpelan la estructura misma de la ciencia económica. De igual manera es un hecho reconocido el papel decisivo de las mujeres en las formas de economía solidaria y proyectos de microcrédito.

En síntesis, podemos decir que desde un diálogo que reconozca lo negado, lo excluido, que siempre son sujetos específicos (indígenas, comunidades negras, grupos étnicos discriminados, pobres, marginados/as y excluidos/as urbanos y campesinos sin tierra, mujeres y naturaleza) es que pueden venir las luces de una nueva economía latinoamericana crítica (ética, intercultural y poscolonial).

En el presente siglo XXI, varios gobiernos latinoamericanos han relanzado el proyecto de economía popular con apoyo de políticas públicas que promueven y apoyan este tipo de organizaciones y actividades económicas, las articulan en proyectos de mayor alcance y les dan un espacio protagónico en ellos. Así, la planificación participativa local y municipal, los núcleos de desarrollo endógeno y las empresas participativas tienden a convertirse en un importante pilar del desarrollo social en la nueva Venezuela. Una de las reflexiones teóricas más detalladas acerca del significado y alcance de los distintos proyectos económicos y experiencias bolivarianas (planificación participativa, las empresas propiedad de los trabajadores, los planes de desarrollo local, los núcleos de desarrollo endógeno) pueden encontrarse en numerosos y recientes trabajos de Marta Harnecker en *Democracia y participación popular* (2003), *Herramientas para la participación* (2005), *Presupuesto participativo en Caracas* (2005), *Venezuela, una revolución sui generis* (2004) entre otros. Igualmente los gobiernos de Bolivia y Ecuador, muy sensibles a la tradición y organización indígena intentan tomar en cuenta de manera profunda y programática muchos de los principios económicos de las culturas indígenas y apoyan muchos de los proyectos económicos concretos impulsado por las comunidades indígenas. Éstas cuestionan las tendencias destructoras de la naturaleza que provocan los megaproyectos económicos de tipo energético, a pesar del servicio que dichos proyectos pudieran brindar a toda la población en el corto o mediano plazo.

DESAFÍOS

El desafío actual que enfrentan las economías latinoamericanas es la integración de la nueva cultura económica que surge de las economías populares y de solidaridad, con el legado crítico macroeconómico de la tradición cepalina y dependentista y sus desarrollos de los últimos veinticinco años (lamentablemente no muy difundidos), a fin de construir nuevos modelos abiertos de política económica que permitan a las sociedades latinoamericanas desarrollarse en contextos internacionales cambiantes, apoyándose en sus propias fuerzas y promoviendo una integración regional con contenido social y no sólo a nivel de capitales. Modificar la lógica de la acción económica, la racionalidad económica de los actores económicos, la relación entre la iniciativa privada y comunitaria con las políticas públicas, combinando la regulación del mercado con la promoción de nuevas dinámicas económicas estatales y comunitarias son ideas que parecen abrirse paso en el continente.

Más allá de que estas novedosas iniciativas en curso en la región prosperen, es evidente que configuran actualmente la propuesta más coherente para continuar la saga del pensamiento económico alternativo en nuestro continente. La economía, al ser economía política, no se impone o deja de imponerse por razones económicas, sino muy a menudo por razones políticas (sociedad civil), de estado o de imperio. Pero por lo pronto la esperanza camina de nuevo en el continente con nuevas formas, más cercanas a la realidad de los propios sujetos populares.

LOS FILÓSOFOS Y LA ECONOMÍA

El pensamiento filosófico latinoamericano propiamente mantuvo siempre una relación estrecha con las ideas y discusiones económicas de su época. En realidad en cada filósofo relevante de nuestro continente cabe una investigación sobre las ideas económicas que asumió, a partir de las cuales interpretó la sociedad de su tiempo y elaboró las propuestas filosóficas correspondientes. En ese sentido puede hablarse de una "economía de la filosofía". Pero este campo de la investigación es un campo por desarrollar y son muy pocos los estudios al respecto. Así, de cada filósofo latinoamericano habría algo que decir al respecto del tema, pues la filosofía latinoamericana siempre ha sido profundamente contextual y comprometida con su tiempo y los desafíos sociales y políticos de su época.

Como vimos, en América Latina el pensamiento económico logró grandes desarrollos en cuanto a la constitución de una ciencia crítica que opta por los excluidos/as y empobrecidos/as, y además muy crítica al pensamiento económico europeo, pero ello no fue suficiente para superar aspectos coloniales importantes de la matriz moderna y eurocéntrica. Es por ello que a la sugerente y debatida propuesta de Enrique Dussel en "El programa científico de investigación de Karl Marx" hay que integrar problemáticas como la anteriormente anotada lo cual significa bien ampliar el concepto de ciencia "crítica" integrando el criterio de no colonialidad o quizá introducir nuevos criterios de demarcación. Tal como lo plantea Raúl Fornet-Betancourt en su *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana* (2004), ésta se posicionó crítica frente a la filosofía europea y norteamericana, pero al mismo tiempo no estableció un diálogo filosófico con las culturas indígenas y afroamericanas reproduciendo de ese modo patrones de discriminación coloniales. Una cosa es optar por los pobres y producir conocimiento desde esa opción, otra dialogar con ellos/as y el pensamiento que se produce desde ellos/as mismos/as. Este señalamiento ha sido mucho más claro en el caso del pensamiento económico, aunque, como hemos mostrado, ya se han dado unos primeros pasos. Opción por los pobres y excluidos/as, no colonialidad e interculturalidad son criterios de una nueva ciencia (económica) crítica por construir en América Latina sobre la base de lo ya caminado.

Si un trabajo crítico-filosófico reconstructivo del pensamiento económico latinoamericano es una tarea por hacer, qué decir de un campo aún menos pensado como es el de una reconstrucción crítica de los vínculos del pensamiento filosófico latinoamericano con la economía. Cuando repasamos una obra monumental como la *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (2004) de Carlos Beorlegui, no podemos dejar de recordar el trabajo de Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América* (1998), y notar que así como la identidad es una apuesta y un camino por hacer, la interpretación de la realidad también es una apuesta, de manera que la relación entre la filosofía y la economía sobre todo cuando se trata de una relación humana contextualizada, social, biográfica y comprometida será también una apuesta que puede ser muy productiva para los dos campos y sobre todo para los procesos prácticos de transformación del continente.

7. LA FILOSOFÍA DE LA PEDAGOGÍA

Jorge Zúñiga Martínez

La pedagogía latinoamericana, al igual que las demás ciencias, ha estado permeada y fuertemente influida por la filosofía y la pedagogía europea, y recientemente por la anglosajona. Esto ha impedido, en cierta forma, que ella se desarrolle y piense desde su propio contexto, el cual dista de ser, material, cultural e históricamente, similar al del centro. En este sentido, el presente ensayo tiene como objetivo mostrar y señalar de manera general y sucintamente el pensamiento de algunos de los pedagogos latinoamericanos destacados, con el fin de ofrecer la información histórica necesaria para continuar en investigaciones más profundas sobre temas de la filosofía educativa en América Latina. Por tal situación el ensayo tiene la función primordial de indicar y señalar algunos momentos teóricos e históricos importantes para el desarrollo de la pedagógica latinoamericana.

LA PEDAGOGÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

La vida cotidiana de los pueblos originarios estaba orientada hacia el desarrollo del campo político y religioso. Ya en el siglo XV se había establecido una civilización que dominó política y económicamente Mesoamérica: los *mexicas* o *nahuas*. Ésta se ubicaba en el valle de Tenochtitlan y en la zona de Tezcoco. Hacia el sur de América, en la zona de los andes, se estableció una civilización igual de importante y desarrollada que la mencionada: los *incas*. Estas dos civilizaciones son un referente obligado para el conocimiento de las civilizaciones de los pueblos originarios de América Latina.

Los mexicas, en la mitad del siglo XVI, contaban con una organización consolidada de su educación. La subjetivización del ser mexica cruzaba el campo familiar, educativa-escolar, político y religioso.

En el primer campo, la familia iniciaba al niño nuevo en la subjetivización de los modos de vida cotidiana de su familia y del *calpulli*, así los nuevos miembros de la comunidad se iniciaban en la aprehensión de las técnicas del oficio que regularmente desarrollaba sus padres. En esta relación práctica del cara-cara, mediante *adagios* (discursos del padre hacia el niño o de la madre hacia la hija) y metáforas, los padres transmitían a sus hijos o hijas los principios normativos bajo los que se regían las relaciones del *calpulli*. Junto a este método de exhortación hacia el desarrollo moral de la comunidad, se encuentra también el *huhuetlatoni*, que era un discurso que contenía metáforas, consejos ceremoniosos y exhortaciones. Éste era pronunciado sólo en eventos de trascendencia social. Es menester resaltar que los *huhuetlatoni* eran principalmente pronunciados por los ancianos de la comunidad nahua ya que su conciencia gozaba de años de sabiduría y experiencia.[1] Los discursos pronunciados pública y privadamente por los nahuas fueron descritos por fray Gerónimo de

[1] La valía social de los ancianos era también apreciada en el templo-escuela, como fue en el *telpochalli* en donde cuidaban de la formación de los jóvenes. Los viejos cumplían una función de gran importancia en la comunidad política de los pueblos originarios. Hablando fray Diego Durán de los vocablos para diferenciar las edades de los jóvenes (*piltzintli*, *telpuchtli*, *oquichtli*) en las que se dividía la institución del *Tlamacazcalli* (templo-escuela de la educación de quienes se dedicarían a la profesión religiosa) dice:"[oquichtli, que quiere decir hombre maduro], la cual vejez era en mucho tenida y reverenciada entre estas naciones, y lo es hoy en día entre los señores, haciendo mucho caso a ellos y de su parecer y consejo, sin el cual no se hace nada". Tomado de López Austin, 1985, vol. 1, p. 75.

Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* (López Austin, A., 1985, pp. 35-55).

El segundo momento de la educación nahua corrió a cargo de la institución *templo-escuela*, éste era el campo en el cual los niños y los jóvenes conocían y practicaban los conocimientos necesarios para desarrollarse en el presente y en el futuro: las funciones sociales (políticas, militares, económicas, religiosas) que los grupos dirigentes les asignaban, así como principios morales y normativos y la disciplina necesaria para el mantenimiento de la vida mexica. La trascendencia religiosa de esta institución fue que en ella se disciplinaba al pueblo mexica para que rindiera culto a sus dioses. Las instituciones que sobresalen en esta labor son el *telpochcalli* (casa de los mancebos o muchachos) y el *calmécac*. El *telpochcalli* estaba dedicado al dios Tezcatlipoca. En él se educaban los *telpopochtin* quienes aprendían las normas sociales, cánticos, danzas y ejercicios básicos del arte militar. Bernardino de Sahagún en su *Códice Florentino* dice con claridad quiénes eran lo miembros de la comunidad que ahí eran formados:

Y no es frecuente que en el *telpochpan* [telpochcalli] se hagan los *tetecuhtin* [a quien se le paga tributo]; solamente son tomados de allí los *tlatlacateccáh* [alto grado militar, el del lugar del gobierno], *tlatlacochcálcah* [alto grado militar], los *achcacauhtin* [oficial de justicia]. No salen de ahí el *tlacatecuhtli* [funcionario de alto grado militar y de gobierno que se le paga tributo] ni el *tlacochtecuhtli* [funcionario de alto grado militar y de gobierno que se le pagaba tributo]; porque no es de todo buena la vida de los *telpopochtin*; porque [quien sale de ahí] es buscador de mujeres, es carnal; porque acostumbra decir palabras de burla, dice palabras vanas, dice palabras gruesas de ave, habla reciamente, habla groseramente.[2]

El segundo templo-escuela mencionado, el *calmécac*, estaba dedicado al Dios Quetzalcóatl. Ahí se educaban a los *tlamacazque*, quienes eran la gente de virtud sacra y de la más alta nobleza política y religiosa. En el *calmécac* se formaba entonces la élite que dominaba la vida política, científica y religiosa de los mexicas.

Todos los pipiltin se hacen tlamacazque, porque en el lugar de la enseñanza, en el calmécac, la gente es corregida, la gente es enseñada, era el lugar de la vida casta, el lugar de la reverencia, el lugar del conocimiento, el lugar de la sabiduría, el lugar de la bondad, el lugar de la virtud, el lugar sin suciedad, sin polvo. Nada reprensible hay en la vida de los tlamacazque, en la educación del calmécac [...] Entrará [el niño] al *calmécac*, a la casa del llanto, a la casa de las lágrimas, a la casa de la misericordia, donde son enseñados, se educan, nuestros señores, los nobles (Sahagún, B. de, 1979, citado en López Austin, 1985, pp. 18-21).

LA PEDAGOGÍA DE LA CONQUISTA

Durante el siglo XVI Amerindia fue invadida por los españoles y portugueses. El éxito que tuvieron estas embarcaciones de llegar a tierra firme se debió a las noticias que anteriormente había llevado Cristóbal Colón en su expedición de 1492. La firme intención de la invasión fue beneficiar a las coronas europeas, colonizar y explotar las riquezas con las que contaba Amerindia. Históricamente la conquista de Amerindia representó principalmente tres situaciones: a] La eliminación física de una gran parte de la población; b] La explotación y extracción de los metales preciosos de los pueblos originarios, y c] La práctica del modelo cultural y espiritual del proyecto del ser europeo (sobre este tema veáse: Boff, L., 1992; Dussel, 1983, vol. 1; 1992b). El cumplimiento del tercer objetivo se operó bajo un proyecto pedagógico-cultural de grandes dimensiones; el fin era *transustanciar* la conciencia ideológica de otro pueblo al modelo colonizador. Éste corrió a cargo principalmente de las órdenes de la Iglesia cristiana: franciscanos, dominicos, jesuitas y agustinos. Entre los evangelizadores y clérigos que destacaron en la pedagógica de la conquista fueron: fray Pedro de Gante (fallecido en 1572), Bernardino de Sahagún (1498 y 1590), Vasco de Quiroga (1470-1565), Bartolomé de Las Casas (1484-1566), Juan Baltasar Maciel (1727-1788) y José Agustín Caballero Rodríguez (1762-1835).

La pedagogía dominadora y su espíritu se afirman entonces en los diferentes campos prácticos de la vida cotidiana de los indios mexicas, los incas, etc., es decir, la pedagogía

[2] Tomado de López Austin, 1985, vol. 2, p. 18. Del glosario de este libro he retomado la traducción castellana de las palabras nahuas que menciona Sahagún.

del nuevo espíritu católico-cristiano se llevó a cabo en la totalidad del mundo cotidiano, y tenía como fin formar un pueblo que actuara y pensara bajo los principios éticos y normativos de esta nueva doctrina religiosa, así los pueblos oprimidos subsumieron consciente e inconscientemente el contenido de la ideología dominadora. Esto puede notarse con claridad en *los hospitales* creados por Vasco de Quiroga en Santa Fe de México y en Michoacán. Éstos eran comunidades en las que los indígenas desarrollaban las actividades cotidianas en los diferentes campos (político, económico, religioso, pedagógico-cultural) para mantenerse o sobrevivir como comunidad. Todas las actividades estaban orientadas hacia la alabanza y agradecimiento del nuevo Dios. En la *República del Hospital*, como formalmente se le llamaba, los niños, jóvenes y padres de los hospitales subjetivizaban pedagógica y culturalmente la ideología y la religión cristiana, se organizaban políticamente para elegir a su principal[3] (el interlocutor entre la República y el rector), trabajaban en la agricultura (principal fuente económica de la comunidad), y constituían nuevas familias entre los miembros de la República del Hospital. El mundo cotidiano se desarrollaba y sostenía bajo los principios normativos y éticos propios de un cristianismo que pretendía apegarse al cristianismo primitivo.[4] En las ordenanzas de los *Reglamentos de los Hospitales*, Quiroga suscribe:

> ITEM también os podrá aprovechar la guarda de lo dicho para que cuando del dicho Hospital saliederes, y querais salir, con licencia empero del Rector, y Regidores de él, y no de otra manera, lleveis sabido la doctrina, policía, sanas, y Católica Cristianas; y oficios, que así desprendieredes, y hayais deprendido, que enseñeis, podais enseñar, y aprovechar con ello a nuestros prójimos do quiera que fueredes, y halleis siempre quien por ello os acoja, y os hagan honra, y provecho [*sic*] (Quiroga, V. de, 1940, p. 18).

Junto con esta institución también destacan las instituciones fundadas por Pedro de Gante. La primera es la *Escuela de Tezcoco* para niños indígenas, en la cual se les educaba en la alfabetización castellana mediante la exhibición física de objetos que se parecieran a las letras del alfabeto español (Dussel, 1983, p. 628). La otra, llamada San José de los Naturales, se fundó en San Francisco de México. En una carta que escribía a Carlos V en 1532 sobre la situación de esta última escuela, Gante informaba: " […] para enseñar y doctrinar estos muchachos, hase [*sic*] hecho dentro del sitio o corrales de nuestra casa, una escuela y capilla do [*sic*] continuamente cada día se enseñan quinientos y seiscientos muchachos" (Rubial, A., 2000, p.153). Una característica de las escuelas elementales fundadas por los franciscanos es que éstas siempre estaban a un costado o cerca de una iglesia católica.

En la educación universitaria, el primer antecedente de enseñanza superior es el del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado el 6 de enero de 1536 en México; éste tenía tres objetivos: a] educar a los hijos de los nobles y gobernantes indígenas para formar la élite que se encargaría del gobierno del nuevo pueblo cristiano; b] formar intérpretes que auxiliaran la labor de los religiosos, y c] formar sacerdotes cristianos indígenas (*ibid.*, p. 154). Otro instituto superior que más tarde se fundaría en México sería el de San Ildefonso en 1551. En Lima, Perú, en el mismo año fue creado el Colegio de San Marcos. Las universidades o colegios de estudios superiores tenían el objetivo de formar a los indígenas en los conocimientos científicos y avanzados.

En resumen puede afirmarse que, independientemente del proyecto inicial de la evangelización por parte de los primeros franciscanos en Amerindia, la pedagogía de la conquista se desenvolvió en una dialéctica entre la cultura "buena" y la "mala", entre lo "bárbaro y lo "civilizado", entre lo "ignorante" y lo "sabio", en donde el "ser europeo" era el fundamento de los juicios de las nuevas instituciones. Fue una pedagogía que con toda evidencia muestra la negación espiritual del otro, mediante la supresión de la memoria histórica, y la afirmación pedagógica y práctica del espíritu de la totalidad, y fue en la cotidianidad de los pueblos originarios de donde se arrancó su destino para dárselo al dominador.

---

[3] En las ordenanzas Quiroga establece que el principal tenía que ser "buen Cristiano, y de buena vida, costumbres y exemplo [*sic*]". Quiroga, V. de, 1940, p. 30.

[4] Los primeros franciscanos llegados a Amerindia tenían la firme intención de cumplir en las nuevas tierras su utopía de crear un orden apegado al espíritu del cristianismo primitivo y al evangelio. Véase Rubial, A., 2000, pp. 108-114. También véase Boff, L., 1992, pp. 12, 13, 47 y 48.

LA PEDAGÓGICA LIBERAL

En América Latina todo el siglo XIX estuvo marcado por constantes luchas de liberación contra el sistema colonial. Las luchas populares se gestaron según la especificidad de cada país, y éstas atendieron a las particularidades históricas, políticas y sociales de cada colonia. Por ejemplo, en México aconteció la lucha de independencia en el primer cuarto del siglo, mientras que en Brasil se produjo ya al término del siglo mencionado. A pesar de la diferencia temporal entre las luchas de independencia latinoamericanas, el fin que todas tenían era común: la búsqueda de la liberación del pueblo y la formación de los estados independientes.

La lucha ideológica, influida primero por el liberalismo, giró en torno a la crítica de la totalidad (el orden colonial), y asimismo al bloque hegemónico en el poder. Con ello no se hicieron esperar las críticas a la pedagógica que legitimó y formó la conciencia colectiva de la conquista. Entre los pedagogos o pensadores de la educación influidos por la filosofía liberal de la revolución francesa y de Europa, destacan: el cubano Félix Varela Morales (1788-1853) autor de *Educación y patriotismo* (Varela, F., 1935); el mexicano José María Luis Mora (1791-1850) cuyo pensamiento sobre educación se encuentra en *El Clero, la educación y la libertad* (Mora, J.M.L., 1949), y en Venezuela destaca considerablemente Andrés Bello (1781-1865) cuyo pensamiento se encuentra reunido en sus *Obras completas* (Bello, A., 1951).

José María Luis Mora fue uno de los principales impulsores de la estructuración de la vida independiente de México, y particularmente en la educación fue impulsor de la construcción del sistema educativo del estado independiente y defensor del laicismo en la educación pública. Al ser crítico del orden colonial, en el cual la iglesia católica había dominado la educación del espíritu del pueblo durante más de dos siglos, no dejó pasar los señalamientos a la educación escolástica, así como a los principios éticos y normativos que ésta introyectó en la conciencia del pueblo.[5]

Mora reconoce que quien ejerce el poder es el pueblo, situación que lo lleva a establecer que éste tenía que ser educado bajo los principios éticos y políticos que permitieran el desarrollo del estado. Partiendo de este punto, y reconociendo que la Constitución de un estado es la formalización de un acuerdo político-social, tuvo claro que el objetivo del estado era generar las condiciones para que la comunidad subjetivase el estado, mediante el conocimiento de las leyes que lo rigen. De esta forma se construiría un *ethos* nacional. En 1823 Mora advertía: "Para entender la Constitución y las leyes es indispensable saber leer; para pesar las razones alegadas en la tribuna nacional[6] […] se requiere tener algunos conocimientos generales, a lo menos haber adquirido algunas reglas en el arte de pensar, para sujetar el juicio […]" (Mora, J.M.L., 1986, vol. 1, p. 60). De ahí que la educación tenga que ser pública para toda la ciudadanía, ahora bajo la ideología del nuevo bloque histórico:

> Para sacudir un yugo no se requiere más que sentir; una carga pesada agobia; pero para establecer el sistema que reemplace el duro despotismo, es indispensable tener conocimiento de la ciencia social, para llevar a cabo la obra de la regeneración es preciso formar un espíritu público, es preciso grabar en el corazón de cada individuo que sus leyes deben respetarse como dogmas, en una palabra, es preciso que las luces se difundan al máximo posible. ¿No debía, pues, llamar muy particularmente la atención de los legisladores la enseñanza pública? ¿No será más duradero el edificio social sentado sobre buenos conocimientos? […] (*ibid.*, p. 62).

Reconocido el derecho a la educación pública, por vía de establecimientos escolares, el fin era formar el espíritu cívico en la ciudadanía. La formación y educación de la *virtud ciudadana, la educación moral, cívica y patriótica* fue el segundo momento del pensamiento pedagógico de Mora (*ibid.*, p. 32): formar una conciencia pública nacional, que no tienda a la corrupción del estado, sino a su estabilidad.

[5] Mora, en su artículo "La abolición de los bienes del clero y la milicia", escribe: "El clero siente una repugnancia invencible por la *tolerancia de cultos, la libertad de pensamiento y de la prensa*, porque estos principios y las instituciones que de ellos emanan son tales que destruyen o debilitan su imperio sobre las conciencias". Mora, J.M.L., 1949, p. 53.

[6] Mora se refiere a la legislatura.

Sólo resta señalar la crítica esencial que le hace Mora a la educación de la conquista (*la escolástica*) que se desarrolló durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Describiendo y criticando la pedagogía de los colegios creados en la conquista, dice:

El que se ha educado en colegio ha visto por sus propios ojos que de cuanto se le ha dicho y enseñado, nada o muy poca cosa es aplicable a los usos de la vida ordinaria [...] Esto lo conduce a establecer una distinción entre lo que se enseña y lo que se obra, o como se dice entre nosotros, *la teoría y la práctica* [...] He aquí el origen del *charlatanismo* de México y de las gentes que se han encargado de gobernarlo, que son por lo general los que se han educado en los colegios; acostumbrados a hablar de mejoras sólo para lucir lo que se llama talento, jamás se ocupan de ejecutarlas (Mora, J.M.L., 1949, p. 82).

LA PEDAGÓGICA POSITIVISTA

La pedagógica positivista surge y se desarrolla en la segunda mitad del siglo XIX como un segundo momento de pensamiento crítico sobre las bases pedagógicas de la escolástica. Ella, aunada, y en algunos pedagogos articulada con la pedagogía liberal, pretende ponerle fin a la pedagogía que por tres siglos había dominado la educación de los pueblos latinoamericanos: la pedagogía de la conquista. Es menester resaltar que a pesar de que algunos latinoamericanos fueron infuidos por Augusto Comte, en ellos el positivismo no tomó una orientación conservadora como sucedió con la pedagogía positivista francesa de finales del siglo XIX y comienzos del XX,[7] que fue igualmente influida por el padre del positivismo. No. Algunas de las tesis del positivismo inaugurado por Comte fueron sólo categorías y teorías que sirvieron a los positivistas latinoamericanos en su crítica al sistema colonial y su pedagogía. Entre los pedagogos que destacan en esta línea de pensamiento se encuentran: Gabino Barreda (1818-1891) cuya obra pedagógica se reúne en *La educación positivista* (Barreda, G., 1998), y Eugenio María de Hostos (1839-1903) que plasmó su enriquecedor pensamiento pedagógico en sus *Ensayos didácticos* (Hostos, E.M. de, 1939, vols. XVIII-XX).

Otros pensadores que fueron influidos por el positivismo fueron: el argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) cuyo ideario pedagógico y cultural se encuentra en *Facundo. O Civilización y barbarie* (Sarmiento, D.F., 2004) y en *Educación popular* (Sarmiento, D.F., 1896); Justo Sierra (1848-1912) cuyo pensamiento educativo se encuentra en *La educación nacional* (Sierra, J., 1948), y José Varona (1849-1933) cuyos esfuerzos pedagógicos se encuentran reunidos en sus *Trabajos sobre educación y enseñanza* (Varona, E.J., 1961).

Gabino Barreda, influido por Comte, es uno de los primeros pensadores que trae la filosofía positivista a Latinoamérica. En México desarrolla su pensamiento y obra pedagógica en el momento de la república restaurada, principalmente cuando el estado mexicano estaba gobernado por Benito Juárez (1806-1872). En las manos de Barreda, especialmente, recayó el proyecto y establecimiento de la educación pública. Él retomó los avances que ya había hecho Mora en su momento en los inicios de la formación del estado independiente, de tal forma que, al igual que el clérigo, critica la escolástica y la influencia de la iglesia católica en la educación. Ante ello, el positivismo le sirve a Barreda para fundamentar otro modelo de ciencia (moderna) y sus verdades, las cuales ya no estuvieran dominadas por un dogmatismo metafísico sino por los principios de la razón y el empirismo, así como un proyecto diferente de sociedad cuyo peso recayó en la escolarización pública regida bajo el espíritu positivista: el positivismo le sirvió de artificio para su crítica a la educación regida bajo la escolástica. En su conocida "Oración cívica" pronunciada el 16 de septiembre de 1867, Barreda hace su evaluación del sistema colonial en México:

Después de tres siglos de pacífica dominación, y de un sistema perfectamente combinado para prolongar sin término una situación que, por todas partes se procuraba mantener estacionaria, haciendo que la educación, las creencias religiosas, la política y la administración, convergiesen hacia un mismo fin bien determinado y bien claro, la prolongación indefinida de una dominación y de una explotación continua (Barreda, G., 1998, p. 18).

[7] Me refiero particularmente al pensamiento pedagógico de Émile Durkheim en su *Educación y sociología*. Véase Durkheim, 1998.

Posteriormente en su discurso Barreda ofrece una clasificación de la conciencia crítica del sistema colonial:

¿Cuáles fueron, pues, esas influencias insensibles, cuya acción acumulada por el transcurso del tiempo, pudo en un momento oportuno luchar primero, y más tarde salir vencedora de resistencias que parecían incontrastables? Todas ellas pueden reducirse a una sola —pero formidable y decisiva— *la emancipación mental*, caracterizada por la gradual decadencia de las doctrinas antiguas, y su progresiva sustitución por las modernas [...] Emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política: he aquí el triple venero de ese poderoso torrente que ha ido creciendo de día a día [...] (*ibid.*, p. 19. Cursivas mías).

Por otra parte, para Barreda la necesidad primordial de la educación primaria era formar en el niño un cúmulo de conceptos y nociones positivas; el ejercicio mental del niño se tendría que limitar sólo a esta tarea ya que se tenía que respetar la evolución natural de su mente cuya capacidad de abstracción es casi nula. La educación secundaria, por su parte, ya podría ser más avanzada en cuanto a la *gimnasia*[8] mental, ya que en esta edad las facultades analíticas y de abstracción han adquirido un desarrollo suficiente, por tanto, este tipo de educación debe proponer el desenvolvimiento gradual de estas facultades. Finalmente, la educación preparatoria, cuya característica es la preparación propedéutica para el ingreso a la educación superior, es en donde el joven es formado en un régimen en el cual se educa bajo una verdadera *gimnástica intelectual*, mediante el estudio de las ciencias exactas, empíricas y experimentales, para la ejercitación (gimnasia) del razonamiento inductivo y deductivo; la organización del plan de estudios de esta escuela fue diseñado para que los estudios comenzarán por las matemáticas y terminaran con un curso de lógica, y entre estas dos disciplinas, el estudio de las ciencias empíricas y experimentales (física y química principalmente).[9]

En cuanto a los deberes morales del ciudadano, Barreda afirma en su artículo "Educación moral" que el estado debe formarlos y hacerse cargo de ellos. Reconoce que en el individuo hay dos tipos de inclinaciones: las positivas (encaminadas a la bondad del acto) y las negativas (orientadas hacia el mal). Estas tendencias, como apetitos, pretenden satisfacerse por medio de un objeto. Sin embargo, el *perfeccionamiento moral* del individuo y la humanidad se realiza cuando se desarrollan "los órganos[10] que presiden a las buenas inclinaciones y disminuir en lo posible aquellos que presiden las malas" (*ibid.*, p. 7). De tal forma que, si lo que se busca es la no corrupción de la sociedad política, entonces, el estado debe conformarse por ciudadanos de bien, formándolos mediante la educación. Ello nos llevará, como fin, al *arte moral*.

He aquí el objeto final y positivo del *arte moral*, objeto que se logrará con la práctica de las buenas acciones y la represión incesante de las malas (de cuyo cuidado deben estar principalmente encargados los padres de familia), y con los ejemplos de moralidad y de verdadera virtud que se procurará presentar con arte en las escuelas a los educandos [...] El ideal, pues, del arte moral sería hacer de tal modo preponderar las sugestiones de los buenos instintos, que el amor fuera siempre la guía irresistible de nuestras acciones (*ibid.*, p. 9).

Por otra parte, la argumentación de Hostos se encamina casi de igual manera a la de Barre-

[8] La gimnasia en la educación es una forma de referirse al ejercicio continuo de la razón, haciendo una analogía con la actividad profesional de una gimnasta quien continuamente tiene que ejercitar sus habilidades físicas. Esta analogía de la gimnasia mental también fue empleada por Eugenio María de Hostos, como más adelante se verá.

[9] Véase Barreda, 1998, pp. 113-125 y 135. En la "Ley Orgánica de la Instrucción Pública en el Distrito Federal" (*ibid.*, pp. 41-54) de 1867 y en el "Reglamento de la Ley Orgánica de Instrucción Pública en el Distrito Federal" de 1868 (*ibid.*, pp. 63-79), se puede ver la organización de los planes de estudio de las escuelas en las que participó.

[10] Barreda al concebir al ser humano como un puro ser biológico (en abstracto) escribe: "[...] sin el órgano no hay función y que ésta cesa cuando aquél desaparece o queda en la imposibilidad de obrar, y el estudio comparativo de la serie zoológica, así como las experiencias fisiológicas y los casos patológicos, demuestran que la función disminuye o aumenta en la misma proporción que el órgano que a ella preside" (*ibid.*, pp. 7-8). "El órgano, siguiendo el axioma biológico, tiene que ser ejercitado" (*ibid.*, p. 8).

da.[11] Para Hostos la razón es la mediación intelectual por la cual se puede llegar al conocimiento de la verdad de los fenómenos; es sólo por esta mediación como se puede "inducir el orden y de ella deducir la ley [por tanto] no puede haber más métodos que el intuitivo, el inductivo y el deductivo" (Hostos, E.M. de, 1980, p. 4). Así, de lo que se trata metodológicamente es de "ir de la realidad [intuición] al orden [inducción] y del orden a las leyes naturales [deducción]" (*idem*). Aunque estas aseveraciones las hace Hostos cuando define el método histórico de su *Moral social* y su *Sociología*,[12] no se limitan a ella pues intervienen cuando define su pedagogía.

¿Qué significa para Hostos educar? ¿Cuáles son los principios que deben regir a ésta? Para Hostos hay seis principios que deben regir la enseñanza: el primer principio de la enseñanza se refiere a los conocimientos que han de ser impartidos por el educador para lo cual "es necesario saber a qué clase o rama de estos conocimientos corresponden los que se han de transmitir" (*idem*); el segundo reconoce el estudio y el conocimiento de las funciones de la actividad humana, en donde la pedagogía debe actuar como "el gimnasta que enseña la gimnasia", es decir, fortalecer aquellas partes que hayan de entrar en ejercicio continuo, el conjunto de ejercicios de la razón es lo que se llama educar, "[y] ése es justamente el objeto capital de la pedagogía: educar la razón según la ley de la razón" (*ibid.*, p. 30); en el tercero, la enseñanza debe encaminar a la razón a su desarrollo, para lo cual es necesario respetar las leyes propias de la razón, haciéndola avanzar y desarrollar progresivamente; el cuarto se refiere al método para el perfeccionamiento de la razón, en el cual es necesario el desenvolvimiento de los sentidos y el hábito de la observación experimental; el quinto principio señalado por Hostos, es a nuestro juicio, una de las aportaciones más significativas para su época, éste señala que los pedagogos deben contar con un modo particular de concebir e interpretar la naturaleza de la razón humana, interpretación desde la cual se fundan los sistemas pedagógicos.

> [...] modos particulares de concebir e interpretar el propósito de la naturaleza. En ese modo particular de interpretar la naturaleza de la razón humana es en los que se fundan los sistemas de pedagogía. De modo que los sistemas en pedagogía son las *opiniones racionales, fundadas, ordenadas y dispuestas en serie, por cuyo medio han creído los grandes maestros de la humanidad que se podía y debía interpretar el método seguido por la naturaleza y transmitir a otros el conocimiento de verdades generales o particulares* (*ibid.*, p. 31).

El sexto principio se refiere a la mediación entre lo que hay que conocer y los recursos de la naturaleza para lograr el entendimiento humano. Para ello a la enseñanza no sólo le basta con asumirse en un sistema pedagógico, sino "conocer y tener medios y recursos pedagógicos [que en conjunto constituyen] los métodos artificiales de la enseñanza" (*ibid.*, p. 32).

En su pedagogía moral Hostos considera que la verdadera enseñanza es aquella que como resultado del proceso nos ofrece la verdad, y ésta, al ser develada por la razón, la determina como el centro de la virtud: la virtud es determinada por la razón. La virtud se funda en la moral pues ella es quien vela por el deber racional. Así, el deber subsume la razón en sus actos con la finalidad de que los actos no sean desde las inclinaciones del individuo, sino desde una actitud racional.

> [...] el centro de toda virtud es la razón. Desarrollar en los niños la razón, nutriéndola de realidad y de verdad, es desenvolver en ellos el principio mismo de la moral y la virtud. La moral no se funda más que en el reconocimiento del deber por la razón; y la virtud no es más ni menos que el cumplimiento del deber en cada uno de los conflictos que sobrevienen de continuo entre la razón y los instintos (Hostos, EM. de, en Serna, J.M. de la, 1985, pp. 33-39).

Ahora bien, la institución en la cual se debe formar la conciencia moral es la escuela, pues ésta es "fundamento de moral". Ésta, en el campo pedagógico, tiene como postulado la formación de los hombres de conciencia que le hacen falta a la patria y a la humanidad o *familia de naciones*. Para ello, la escuela tiene

[11] Aquí sólo cabe aclarar que en Hostos se encuentra un énfasis particular hacia el estudio de las ciencias sociales, situación que no ocurre con claridad en Barreda.

[12] Hostos, E.M de, *op.cit*. La preocupación de Hostos por la sociología es del todo conocida. Él fue el primer pedagogo en introducir la sociología en un plan de estudios en América Latina. Véase Hernández, R.R. y Vega, E., 1999, p. 108.

que educar la razón, los sentimientos, la voluntad. Estas dos últimas estarán limitadas por la razón. Para este fin la escuela debe cumplir tres condiciones: a] *ser fundamental*, en tanto que, suministre “sin reservas de ninguna especie, los fundamentos coordinados de toda la verdad que se conozca” (Hostos, E., 1980, p. 225); b] *no ser sectaria* e independizarse de todo tipo de dogma, y c] *ser edificante* ya que ella “ha de educar en vista y previsión continua de su propio objeto moral, y del objeto que tiene en la vida y en la humanidad el niño. El niño es la promesa del hombre, el hombre la esperanza de alguna parte de la humanidad: la escuela tiene por objeto moral la preparación de conciencias […]” (*idem*).

LA EDUCACIÓN POPULAR

Cuando parecía que el positivismo había hegemonizado la postura oficial de la educación en varios estados latinoamericanos, durante el siglo XX surgen una serie de críticas a sus presupuestos pedagógico-filosóficos. En este nivel destaca José Vasconcelos (1882-1959), quien en su obra teórica y práctica resurge lo que parecía que con la pedagógica positivista había sido “superado” o en cierta forma “sepultado”: una pedagógica que retoma la educación y reconocimiento del espíritu humano.

Desde un contexto en el que la pedagogía estadunidense comenzaba a tener influencia en la organización del sistema educativo mexicano por obra de los constitucionalistas de 1917,[13] y por otra parte, en el que el pensamiento indigenista se esparcía en el territorio mexicano, Vasconcelos atacó la viabilidad de ambos proyectos. Para él, el reto era formar y consolidar un *ethos* nacional, en el cual los principios morales y éticos fueran los mismos y orientasen la acción pedagógico-cultural y política de una nación. La salida de este embrollo fue que la historia nacional se volviese hacia sí misma para encontrar su origen, que para Vasconcelos no residía en los pueblos originarios, sino en la cultura católico-cristiana y la castellanización de la lengua. Para el autor de *De Robinson a Odiseo*,[14] esta cultura era la propia cultura hispánica de América Latina, y su hijo mestizo de la colonización, el *criollo*. La lengua castellana sería así, el lenguaje común de la nación mexicana.

> […] El criollismo, o sea la cultura de tipo hispánico, en el fervor de su pelea desigual contra un indigenismo falsificado y un sajonismo que se disfraza en el colorete de la civilización más deficiente que conoce la historia; tales son los elementos que han librado combate en el alma de este *Ulises criollo*, lo mismo que en la de cada uno de sus compatriotas (Vasconcelos, J., 1983, p. 6).

Otro aspecto trascendental en la obra de Vasconcelos fue su concepción del arte de educar a un pueblo que casi en su totalidad era analfabeto en lengua castellana. Para acometer tan magna tarea no sólo debió superar las limitaciones antes mencionadas, sino también la singularidad histórica de que dicho pueblo, supuestamente liberado por la gesta independentista de 1810, no había podido superar hasta el momento sus tremendas limitaciones materiales y culturales. Vasconcelos se inspiró en el modelo de la empresa educativa que siglos atrás habían empleado los primeros franciscanos llegados a México: la evangelización masiva mediante el contacto directo con el pueblo. Esto es, una pedagogía popular. Aquí, el ex rector de la Universidad Nacional de México se remontaba nuevamente al origen histórico de la cultura y la pedagogía hispánicas.

> El modelo siempre recordado era el de los misioneros católicos que antaño llegaban a los pueblos sin un centavo en el bolsillo y al cabo de dos

[13] En 1910 desaparece el órgano central que regulaba los servicios educativos del Distrito Federal y de algunos territorios en los estados: la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes (creada por Justo Sierra). Desde entonces hasta 1917, con las reformas al constituyente mexicano (producto del movimiento de la revolución mexicana de 1910), se reorganiza el sistema educativo, ahora bajo un sistema descentralizado adoptado del sistema anglosajón. Posteriormente en 1921 es creada la Secretaría de Educación Pública por José Vasconcelos. Las reformas de 1917 serán las que en el contexto mexicano criticó insistentemente el “maestro de América”. “Simple atraso administrativo de los anglosajones, que todavía no acababan de sobrepasar el obstáculo que es para ellos el no haber sido plenamente romanizados. El romano tenía el secreto de la organización y nos dejó a todos los pueblos latinos bien ordenada la cabeza y la voluntad sistematizada. El anglosajón sigue de empírico lo mismo en derecho que en ciencia” (Vasconcelos, J., 1984, p. 57).

[14] Ésta es la obra pedagógica por excelencia de José Vasconcelos. Véase Vasconcelos, 1931.

quinquenios habían levantado capilla y aulas, talleres y campos de cultivo. Esto era educar no redactar informes como los *researchers*.[15]

Por otra parte, en Vasconcelos había una tensión dialéctica entre lo civilizado y lo bárbaro.[16] El pasaje cultural era la negación de lo bárbaro y la afirmación de lo civilizado. Pero para ello se debían tener las consideraciones necesarias.

La tesis etnológica que va implícita en el sistema de la enseñanza en común de indios y blancos la desarrollé más tarde en mi libro *La raza cósmica*; pero la idea central de la tesis era ya la esencia del programa que impusimos, en realidad, y no consistía sino en un desarrollo de la vieja tesis católica española de la igualdad de los hombres ante el espíritu (Vasconcelos, J., 1984, p. 124).

LA PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO

La pedagogía del oprimido emerge en un contexto mundial en el que dos modelos y sistemas sociales de la modernidad están en competencia por ser el bloque hegemónico mundial, estos dos sistemas son el socialismo y el capitalismo. Los estados nacionales de América Latina durante la segunda mitad del siglo XX viven una tensión política por adoptar uno de estos dos modelos, o bien hacer un maridaje de estos dos sistemas. En esta tensión ocurrieron dos situaciones características de nuestra región: la formación de un sistema político de gobiernos populistas; golpes de estado estratégicos para la implementación del sistema neoliberal.

La pedagogía del oprimido surge como una respuesta pedagógica y política para articularse nuevamente a las demandas materiales y culturales del oprimido, las cuales han quedado relegadas por las élites criollas latinoamericanas dirigentes de los estados independientes. Dicha pedagogía se caracteriza por hacer una evaluación crítica de la pedagogía moderna. Una segunda característica de esta pedagogía es que se interesa y parte explícitamente no de los escolarizados sino de los excluidos. De aquí que sus críticas no se limiten a observaciones funcionales para una pedagogía de la dominación (por ejemplo, sólo a la crítica de los métodos de enseñanza y aprendizaje) sino que su objeto será la totalidad de la ontología pedagógica vigente.

Los pedagogos que destacan notablemente en esta pedagogía son Paulo Freire (1921-1997) con su obra *Pedagogía del oprimido* (Freire, P., 1970) e Iván Illich (1926-2003) con su libro *La sociedad desescolarizada* (Illich, 2006). En esta línea crítica latinoamericana también podemos ubicar a Aníbal Ponce (1898-1938) con su obra *Educación y lucha de clases* (Ponce, A., 2000); Darcy Ribeiro (1922-?) y su obra *La universidad necesaria* (Ribeiro, D., 1982), y Adriana Puiggrós (1941-) y su *Imperialismo, educación y neoliberalismo en América Latina* (Puiggros, 1994).

Paulo Freire en 1970 publicó *Pedagogía del oprimido*, una propuesta crítica de una pedagogía de la dominación. Por el momento histórico por el que atravesaba América Latina y el mundo, la obra comenzó a cobrar un gran impacto entre intelectuales y educadores de diversas nacionalidades. ¿Qué fue lo que a esas personas les atrajo de la obra de Freire? ¿Qué tenía aquella obra que no tenían las otras? La crítica de Freire no se limita a una visión reducida de la educación (considerando sólo sus aspectos técnicos), sino que desde su práctica educativa realiza un análisis crítico de la sociedad moderna en su conjunto con un fuerte sentido ético-político. Por ello es que para Freire *La pedagogía del oprimido* es una práctica educativa y también una práctica política. *Grosso modo*, la pedagógica de Freire se divide en dos partes. La primera es el cuestionamiento ético crítico (conciencia ético crítica) de las contradicciones del sistema capitalista que arroja como uno de sus resultados la creación de un grupo opresor y otro oprimido. Freire en esta crítica propone su propia postura pedagógica, pero partiendo desde la exterioridad de la ontología pedagógica moderna. La segunda está inspirada por una *Pedagogía de la esperanza* (Freire, P., 1993) y la construcción de otro sistema pedagógico que ya no tienda a la opresión del dominador sobre el oprimido sino a una liberación de am-

---

[15] Vasconcelos, 1984, p. 82. Los *researchers* fueron investigadores anglosajones que llegaron a proponerle a Vasconcelos una investigación sobre los indígenas de México y los métodos de alfabetización. Más adelante dirá Vasconcelos que "[…] Por haberla negado, olvidado [la pedagogía de los misiones], nada logró la República en su siglo de vida independiente" (*ibid.*, 123).

[16] La obra de Domingo Faustino Sarmiento también se arraiga a esta dialéctica. Véase Sarmiento, D.F., 2004.

bos. Este segundo momento no es exclusivo de la obra *Pedagogía de la esperanza* ya que la esperanza de construir lo *inédito viable*, estaba ya presente desde la *Pedagogía del oprimido*.

En la primera parte de la crítica, el educador brasileño identifica la forma en que opera la dominación pedagógica, la cual tiene como característica esencial tomar al otro no como persona sino como objeto educable de acuerdo con lo que el educador considera que es bueno y/o apropiado para el educando. Para la conciencia dominadora ella misma es el fundamento de todas las demás conciencias, por ello es que ante su soberbia, ella prescribe las pautas sobre las que debe realizase la acción de los dominados, de tal forma que el oprimido al ser despojado de su conciencia, de su planificación auténtica en su modo de actuar, se determina bajo la conciencia del dominador subsumiéndola en su estructura subjetiva, e implícitamente negando la autonomía de su conciencia. El oprimido es negado como un "ser para sí", siendo afirmado como un "ser para otro".

Uno de los elementos básicos en la mediación opresores-oprimidos es la prescripción. Toda prescripción es la imposición de la opción de una conciencia a otra. De ahí el sentido alienante de las prescripciones que transforman a la conciencia receptora en lo que hemos denominado como conciencia que "aloja" la conciencia opresora. Por esto, el comportamiento de los oprimidos es un comportamiento prescrito. Se conforma en base a pautas ajenas a ellos, las pautas de los opresores.[17]

Pero entonces habría otro tipo de relación entre educador-educando, o dicho en otras palabras, ¿cómo pasar a hacer otro modo de relación pedagógica? El *educador progresista* es aquel que no aloja la conciencia dominadora, y que por el contrario, se articula con el pueblo y su imaginario, con humildad debe reconocer condiciones simétricas de conocimiento y participación, lo cual le permite establecer un diálogo entre iguales. De esta forma el educador no trata de imponer su lectura del mundo sino discutirla con el grupo y reconocer que hay otras lecturas igual de válidas.[18] Freire entonces afirma una dialogicidad intersubjetiva con los oprimidos.

Si no amo al mundo, si no amo a la vida, si no amo a los hombres, no me es posible el diálogo.

No hay, por otro lado, diálogo si no hay humildad. La pronunciación del mundo, con el cual los hombres lo recrean permanentemente, no puede ser un acto arrogante.

El diálogo, como encuentro de los hombres para la tarea común del saber actuar, se rompe si sus polos (o uno de ellos) pierde la humildad.

¿Cómo puedo dialogar, si alieno la ignorancia, esto es, si la veo siempre en el otro, nunca en mí?

[…] ¿Cómo puedo dialogar, si me siento partícipe de un "ghetto" de hombres puros, dueños de la verdad y del saber para quienes todos los que están fuera son "esa gente" o son 'nativos inferiores'? (Freire, P., 1970, p. 103).

Esta nueva relación, que es un vuelco a la pedagogía tradicional-dominadora, pretende la superación de la contradicción opresor-oprimido en todo acto pedagógico. El saber leer lo que el otro convoca y demanda, y ayudarlo al desarrollo de su autonomía es la tarea del educador progresista. Esta nueva forma de relación pedagógica contrasta radicalmente con una pedagogía que tiene una *concepción bancaria de la educación*, la cual se limita a depositar mecánicamente contenidos en la conciencia como si ésta fuera un recipiente. La *educación bancaria* conduce "al educando a la memorización mecánica del contenido narrado" (*ibid.*, p. 72).

[17] Freire, P., 1970, p. 37. Esta reflexión de la conciencia dominadora, o la conciencia que impone lo que ella cree que es bueno para todos, es de suma trascendencia ya que permite hacer una crítica pedagógica no sólo a la pedagogía capitalista-liberal, sino también a la socialista-marxista, pues esta última también incurrió en actos de dominación "intelectual" al negar a todo aquel que no alojaba en su conciencia la teoría marxista.

[18] En *Pedagogía de la esperanza*, Freire escribe: "En este sentido, vuelvo a insistir en la necesidad imperiosa que tienen el educador o la educadora progresista de familiarizarse con la sintaxis, con la semántica de los grupos populares, de entender cómo hacen ellos su lectura del mundo, de percibir sus 'mañas' indispensables para una cultura de resistencia que se va constituyendo y sin la cual no pueden defenderse de la violencia a que están sometidos. Entender el sentido de sus fiestas en el cuerpo de la cultura de resistencia, sentir su religiosidad en forma respetuosa, en una perspectiva dialéctica y no sólo como si fuera expresión pura de su alienación. Es preciso respetarla como un derecho suyo […]" (Freire, P., 1993, p. 102).

La razón pedagógica dialógica que promueve Freire se expresa con mayor claridad en la selección de los *contenidos programáticos* (los cuales están lejos de ser "retazos de la realidad" y/o ser impuestos por el educador) pues en esta acción reconoce un diálogo pedagógico.

De ahí que para realizar esta concepción de la educación como práctica de la libertad, su dialogicidad empiece, no al encontrarse el educador-educando con los educando-educadores en una situación pedagógica, sino antes, cuando aquel se pregunta en torno a qué va dialogar con éstos. Dicha inquietud en torno al contenido del diálogo es la inquietud a propósito del contenido programático de la educación (*ibid.*, p. 107).

Más adelante nos dice:

En la realidad de la que dependemos, en la conciencia que de ella tengamos educadores y pueblo, buscaremos el contenido programático de la educación.

El momento de esta búsqueda es lo que instaura el diálogo de la educación como práctica de la libertad. Es el momento en que se realiza la investigación de lo que llamamos el universo temático del pueblo o del conjunto de sus temas generadores (*ibid.*, p. 112).

Este tipo de prácticas educativas, no llevarán a la superación plena de la negación material y cultural del oprimido, sin embargo ayuda a encaminarlo hacia el fin: su liberación.[19] La pedagogía de la esperanza[20] deviene entonces de esta forma de pensar desde otro horizonte pedagógico, pensar desde la exterioridad o alteridad pedagógica, y pensar entonces el *inédito viable*.

Por eso vengo insistiendo, desde la Pedagogía del oprimido, en que no hay utopía verdadera fuera de la tensión entre la denuncia de un presente que se hace cada vez más intolerable y el anuncio de un futuro por crear [...] La utopía implica esa denuncia y ese anuncio, pero no permite que se agote la tensión entre ambos en torno a la producción del futuro antes anunciado y ahora un nuevo presente. La nueva experiencia de sueño se instaura en la misma medida en que la historia no se inmoviliza, no *muere*. Por el contrario, continúa (Freire, P., 1970, p. 87).

Iván Illich, por su parte, hace una crítica a la cultura de la educación moderna que se funda en la escolarización y la acreditación. Esta cultura conduce a la sociedad a asumir que el espacio pedagógico es sólo la escuela, con lo cual afirma que sólo el saber y los conocimientos que son producidos en la escuela son los únicos social y económicamente relevantes, cualquier otro tipo de saber al no contar con el reconocimiento de la institución educativa no es reconocido como igual de valioso que el otro. De esta forma es que la educación moderna concibió el establecimiento masivo de centros escolares, institucionalizando también la norma de sacralización de la escuela.

La idea de alfabetización universal sirvió para declarar a la educación competencia exclusiva de la escuela. Ésta se transformó así en una vaca sagrada más intocable que la iglesia en el periodo colonial. Se declaró tan esencial para el buen ciudadano del siglo XIX saber leer y escribir, como ser bautizado lo había sido en el siglo XVII. Parece ser que a la par de la electricidad se descubrió la ley natural de que los niños deben asistir a la escuela (Illich, I., 2006, p. 103).

Ahora bien, en el orden de las cosas hay una idea regulativa que organiza el estado actual de ellas. Illich capta que detrás de lo real hay un mito, dándole sentido, de alguna manera, a todo lo que sucede en la realidad. Así, él entiende que detrás de la cultura de la escolarización hay un mito social que permite que se sostenga dicha cultura. La introyección de este mito en las conciencias de la sociedad es lo que permite que ellas acepten y legitimen formalmente las contradicciones que se puedan presentar entre el mito y las condiciones reales.

[19] Freire dice: "Y sobre todo al percibir la pura percepción de la inconclusión, de la limitación, de la posibilidad, no basta. Es preciso sumarle la lucha política por la transformación del mundo. La liberación de los individuos sólo adquiere profunda significación cuando se alcanza la transformación de la sociedad" (Freire, 1993, p. 96).

[20] "La esperanza es una necesidad ontológica; la desesperanza es esperanza que, perdiendo su dirección, se convierte en distorsión de la necesidad ontológica. Como programa, la desesperanza nos inmoviliza y nos hace sucumbir el fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo" (Freire, P., 1993, p. 8).

Yo sostengo que la razón fundamental de la alienación creciente de las mayorías marginadas es la aceptación progresiva del "mito liberal": la convicción de que las escuelas son una panacea para la integración social.[21]

Este reduccionismo de lo que es la educación para Illich atrae el problema fundamental de la sociedad y la educación: la legitimación de la desigualdad social en el mundo, principalmente en América Latina. La aceptación del mito en América Latina acentúa un problema político que percibe Illich y lo denuncia.

[…] Llegamos a la conclusión de que en América Latina la escuela acentúa la polarización social, concentra sus servicios —de tipo educativo y no educativo— en una élite, y está facilitando el camino a una estructura política de tipo fascista. Por el sólo hecho de existir, tiende a fomentar un clima de violencia (*ibid.*, p. 100).

En Illich también hay una utopía que parte de hacer su crítica y su denuncia de lo actual para fundamentar un futuro deseable, en el caso de la educación el postulado sería en Illich, la *desescolarización de la sociedad*, en la cual se reconoce diversos medios de la formación de las conciencias que incluso tienen un mayor impacto en la conciencia de los niños y jóvenes que la propia escuela.

La desescolarización es por consiguiente fundamental para cualquier movimiento de liberación del hombre […] La escuela no es de ningún modo, por cierto, la única institución moderna cuya finalidad primaria es moldear la visión de la realidad en el hombre. El currículum escondido de la vida familiar, de la conscripción militar, del llamado profesionalismo o de los medios informativos desempeña un importante papel en la manipulación institucional de la visión del mundo que tiene el hombre de su lenguaje y sus demandas. Pero la escuela esclaviza más profunda y sistemáticamente […] (*ibid.*, p. 234).

Y continúa:

[…] Cada uno de nosotros es responsable de su propia desescolarización, y sólo nosotros tenemos el poder de hacerlo. No puede excusarse a nadie si no logra liberarse de la escolarización. El pueblo no pudo liberarse de la Corona sino hasta que al menos algunos de ellos se liberaron de la Iglesia establecida (*ibid.*, p. 235).

Lo que busca son instituciones que sean pensadas más allá del horizonte de la pedagogía moderna.[22] La desescolarización de la sociedad permite a la pedagogía también reconocer una serie de alternativas que bien pueden institucionalizarse. Asimismo, Illich piensa en los principios éticos que regirán esas instituciones.

Un buen sistema educativo debería tener tres objetivos: proporcionar a todos aquellos que lo que quieren el acceso a recursos disponibles en cualquier momento de sus vidas; dotar a todos los que quieran compartir lo que saben del poder de encontrar a quienes quieran aprender de ellos, y, finalmente, dar a todo aquel que quiera presentar al público un tema de debate la oportunidad de dar a conocer su argumento (*ibid.*, p. 260).

Igualdad y equidad, intersubjetividad y fundamentación pública simétrica de los argumentantes, son los principios que orientan la acción institucional y educativa de la propuesta de Illich.

CONCLUSIÓN

Las pedagogías latinoamericanas que impactaron profundamente en la sociedad fueron la de los pueblos originarios, la de la conquista y la del oprimido. ¿Por qué? En primer lugar ellas siempre partieron del reconocimiento del marco simbólico popular, el cual estaba fuertemente arraigado en los campos familiar, político y cultural (e incluso religioso), así podemos comprender por ejemplo, por qué la pedagogía de la conquista tuvo efecto en su dominación pedagógica en los pueblos originarios; la pedagogía de la conquista negó el imaginario de los antiguos amerindios e impuso su propia ideología, y ello fue posible por una pedagogía que trabajó el inconsciente colectivo de los pueblos

[21] *Ibid.*, p. 101. Illich se refiere a la integración social (de los oprimidos) como el medio de hacer una sociedad más igualitaria, mito social también del liberalismo.

[22] Sobre las instituciones que propone Illich véase su ensayo "Espectro institucional", en I. Illich, 2006, pp. 239-250. Él llama a sus instituciones propuestas *instituciones convivenciales*.

originarios; esta pedagogía se impuso en todos los niveles de la cotidianidad, desde el ámbito familiar hasta el ámbito político.

El caso contrario de esta pedagogía dominadora, pero que igualmente afirmó con éxito la dimensión simbólica del pueblo y de los mitos que se han interiorizado en las sociedades contemporáneas mediante la pedagogía moderna, lo encontramos en la pedagogía del oprimido. Freire nos hace una invitación a que el educador progresista no elimine *a priori* al imaginario de la gente que se alfabetiza y educa, sino por el contrario, asumir esa dimensión propia del ser humano y apoyarse en ella para liberar la condición negativa del oprimido. Por su parte las críticas de Illich al mito de la escolarización, muestran su capacidad crítica de confrontar el nivel ideal de la pedagogía liberal con un nivel concreto.

El marco simbólico del pueblo está ahí y se le debe entender como una condición humana natural pero que siempre está bajo la influencia del campo familiar, político, social, cultural; ante ello, la pedagogía tiene dos opciones: negarla y trabajar técnico-racionalmente o afirmarla y trabajar con plena conciencia popular. La pedagogía positivista latinoamericana no vio este aspecto fundamental de la subjetividad y la conciencia, y, por el contrario, puso una barrera cuyo límite era la cientificidad.

BIBLIOGRAFÍA: Barreda, G., 1998; Bello, A., 1951; Boff, L., 1992; Dussel, E., 1980b, 1983, 1992b; Freire, P., 1970b, 1993; Hernández, R.R., 1999; Hostos, E.M. de, 1990, 1980, 1939; Illich, I., 2006; López Austin, A., 1985; Mora, J.M.L., 1949, 1986; Ponce, A., 2000; Puiggros, A., 1994; Quiroga, V., 1940; Ribeiro, D., 1982; Rubial, A., 2000; Sarmiento, D.F., 1896, 2004; Sierra, J., 1948; Varela, F., 1935; Varona, E.J., 1961; Vasconcelos, J., 1931, 1983, 1984.

8. LOS MOVIMIENTOS JUVENILES Y LA FILOSOFÍA

Hugo Biagini

La presente temática, si bien debe ser abordada tanto desde el *modus cognoscendi* como desde el *modus operandi* —dimensiones íntimamente vinculadas en Nuestra América para asuntos a tratar como el que nos ocupa—, priorizaré aquí el contexto discursivo en cuestión.

El eje conceptual girará en torno a dos expresiones muy significativas para el devenir continental: el juvenilismo y el movimiento de la reforma universitaria.

Se encuentran implícitos en el planteo general problemas tales como los de la continuidad o discontinuidad históricas, la validez última de los agentes o sujetos colectivos, los vínculos con la estructura social o con las variables políticas y económicas de rigor.

LA PLATAFORMA JUVENILISTA

Se trata de una creencia o ideología según la cual le corresponde a los jóvenes asumirse como avanzada histórica y como redentores sociales, por adjudicárseles la mayor dosis de inconformismo, desinterés y creatividad. Se asocia así dicha etapa de la existencia con un accionar que incita a dirimir los trastornos mundanos y ejercer un cambio de estructuras tendiente al establecimiento de relaciones humanitarias.

Entre las tendencias y los pensadores latinoamericanos que abordan dicho tópico se encuentra la corriente ariélica, la cual deriva de la revolución estética modernista, uno de cuyos adalides, el escritor nicaragüense Rubén Darío, ha exaltado la figura del joven, tesoro divino y humano a la par, en contraposición a la cultura prosaica del buen burgués. Paralelamente, el arielismo concibe a la juventud no sólo como correlato de la vida bohemia y la generosidad sino también como dotada de un liderazgo vanguardista tal que puede erigirla en agente movilizador por excelencia de las masas. Su *leit motiv* se encuentra en el célebre ensayo filosófico *Ariel* —una especie de evangelio ético-intelectual que pilotea la reacción antipositivista en el pensamiento latinoamericano y será objeto devocional de lectura de sucesivas generaciones—, publicado al filo del novecientos para los jóvenes de nuestro continente, a quienes se le asigna una misión suprema: desarrollar la democracia y la ciencia.

En esa misma obra, que ha contado con innúmeras ediciones, la juventud en general y la estudiosa latinoamericana en particular, aparecen imbuidas de una serie impar de virtuosas connotaciones simbólicas: luz, amor, energía, movimiento, entusiasmo, espontaneidad, iniciativa, audacia, genialidad, innovación, inspiración. Se trata de un sector de la humanidad dotado de una fuerza bienhechora similar a la de los trabajadores y en el cual se hallan depositadas las esperanzas colectivas, la fe innata en el porvenir y la garantía del cambio. A los 29 años de edad, su autor, el pensador uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917), augura un renacimiento generacional capaz de otorgarle un sentido ideal a la existencia y de romper con el aislamiento de nuestros pueblos iberoamericanos. Para lanzarse a semejante cruzada redentora los jóvenes poseen las alas del "obrero interior", Ariel, ese modelo de perfección, animador de quienes luchan y trabajan, digno de ser esculpido en la cordillera andina. Una revista de Maracaibo, en una fecha tan temprana como la de 1901, se adelanta en adoptar para sí misma el título de *Ariel*; un fenómeno reiterado con creces en otros órganos periódicos en la mayoría de los países latinoamericanos durante la primera mitad del siglo, sin excluir a Brasil, hasta que llegó a convertirse en un nombre que servirá

de vocero de la lucha sandinista. Pedro Henríquez Ureña, durante sus conferencias para el Ateneo de la Juventud en México, reconoce a Rodó como el primer intelectual que incidió en ese ámbito y pinta a los partidarios de Ariel como una multitud creciente.

Por su parte, el filósofo chileno Enrique Molina, de mucho predicamento entre los estudiantes de su país, hablando para la Federación Universitaria de Buenos Aires aludía a los jóvenes con un lenguaje reverencial semejante al de Rodó, "como un calor de mediodía que apresura el maduramiento de los frutos del progreso", mientras les proponía un "heroísmo de la paz", consistente en establecer "un movimiento intelectual de carácter social, científico y filosófico" que permitiría afianzar valores propios y obtener las reformas obstruidas por los políticos (Molina, E., 1914, pp. 271-283).

Mientras se afianzaba la convicción de que el ser joven e idealista constituía un lazo indisoluble, personalidades tan gravitantes como las del polígrafo José Ingenieros (1877-1925), director de la primera *Revista de Filosofía* (1915-1929) con alcance supranacional y fundador de la Unión Latinoamericana, irían aún más lejos, al identificar la juventud con la izquierda ideológica, mientras quienes no se acercaran a este espectro ideológico, por escasa edad que tuviesen, representaban una mera vejez sin canas. Con ello se formulaba un planteamiento muy entrañable a la tradición liberadora de nuestra América: poder superar las barreras cronológicas y asociar al joven con el desafío que implica la adopción de grandes metas y su puesta en práctica. Bajo esa acepción pudo afirmarse, por ejemplo, la aparente paradoja de que hay jóvenes viejos como existen ancianos juveniles. El propio Ingenieros había perfilado varios de sus libros en función de tal raigambre juvenilista: *El hombre mediocre* (1911), *Hacia una moral sin dogmas* (1917) y *Las fuerzas morales* (1925). Más acotadamente, Ingenieros, poco antes de su muerte, haría llegar a una asamblea de miles de latinoamericanos efectuada en París, su imagen sobre la nueva juventud de nuestra América, como aquella "que había precisado la ideología de la lucha contra el imperialismo yanqui" y a la cual "todos los hombres mayores [...] debían declararse guiados y no guías" (Ingenieros, J., 1928, pp. 17-25). El mismo maestro argentino había señalado que la declamación lírica y patriotera no sólo llegó a desencantar a la juventud continental, sino que ésta también procuró formarse una nueva ideología frente a los viejos prejuicios.

Ante las dictaduras militares, otro argentino, uno de los principales exponentes socialistas de nuestra América, Alfredo Palacios (1880-1965), no dejó tampoco de testimoniar su confianza en los merecimientos juveniles: "Creo en la juventud, porque la virtud cardinal de su espíritu es la pasión de la justicia, origen auténtico del socialismo que alumbra ya en las palabras de Jesús. El alma joven repudia la esclavitud, abomina el despojo y la injusticia; ama el esfuerzo y se juega íntegramente por sus ideales. El día en que [...] predomine el sentimiento juvenil la verdad se impondrá por el estudio, se explotarán las riquezas materiales en beneficio común y la democracia con un cimiento moral será el impulso dinamizante y dignificador que transforme y glorifique la existencia" (Palacios, A., 1930, pp. 656-657). Por su parte, un eminente líder universitario, el pensador peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), retomando a Palacios e Ingenieros, desechaba lugares comunes, puntualizaba la cuestión y reconocía similares paternidades interpretativas: "*el peligro yanqui* se ha visto como un conflicto de razas y hasta como un conflicto de culturas. Nuestra generación antiimperialista y revolucionaria lo ha precisado como un conflicto económico, simple y llanamente económico". Al referirse a ese despertar juvenil, Haya se hallaba aludiendo a los "hombres nuevos" de América Latina que componían la "generación de los jóvenes trabajadores manuales e intelectuales", quienes, pese a la persecución a la cual estaban condenados, bregaron por la unión de los pueblos, por la realización de la justicia social así y por la creación de partidos y casas de estudio populares. Se ponía la mira en una generación consciente de que "toda la máquina política yanqui, con su cristianismo hipócrita, con su diplomacia falaz, con su periodismo cínico, con su panamericanismo sentimental, está movida por los motores de Wall Street" (Haya de la Torre, V.R., 1968, p. 17). Al mismo tiempo, Haya de la Torre, llegaría a atribuirle a la juventud latinoamericana un propósito primordial: "fundir en uno solo a los veintiún pueblos indoamericanos" (*ibid.*, p. 94).

Entre tantos otros coetáneos, una ilustre cabeza del Perú, José Carlos Mariátegui (1894-

1930), también rendiría tributo al ascendiente generacional de Ingenieros, como ejemplo intelectual y ejemplo moral. Para Mariátegui, Ingenieros no desalentó nunca el impulso ni la fe de los jóvenes —llamados a crear una cultura nueva— con reflexiones escépticas (Mariátegui, J.C., 1967, pp. 259-261). Otro gran meditador peruano, Antenor Orrego (1892-1960), autor de obras como *Pueblo-Continente* (1937) y *Hacia un humanismo americano* (1966), asociaría expresamente la figura protagónica del joven con la de los estudiantes latinoamericanos como tales, quienes con maravillosa intuición histórica han asumido y comprendido la plenitud de sus responsabilidad ante sus respectivas nacionalidades. En México, en Argentina, en Perú, en Bolivia, el estudiante es el primer ciudadano de la república, el más generoso, el más sacrificado, el más agudo y luminoso atalayador de su raza […] Y lo que caracteriza, de manera singular, al estudiante latinoamericano y lo que le salva para el porvenir, es su don, es su vocación de servicio humano […] Allí reside la grandeza del movimiento estudiantil del Nuevo Mundo y allí reside, también, su enorme, su inconmensurable eficacia histórica […] El estudiante latinoamericano es forjador y plasmador espiritual de su propio maestro (Orrego, A., 1937, pp. 110-111).

El mismo Haya de la Torre —quien más tarde publicaría controvertidos ensayos filosóficos como su *Teoría del espacio-tiempo histórico* (1948)—, hablando en términos de diferencias generacionales, le había impreso un alcance bastante mayor al concepto de juventud transformadora, mientras se preocupaba en descalificar a las generaciones precedentes y enaltecer a sus congéneres:

las generaciones de un siglo de "vida independiente", de "democracia" y de "república" […] nos han dejado […] las manos semiatadas y las puertas abiertas para el enemigo […] Creo que la juventud de nuestra América va entrando en un camino de realidad y de realismo en que los juegos literarios están de más. Debemos hablar y escribir con sangre en los labios o en la pluma, como pedía el poeta filósofo, pero debemos hablar más para nuestras conciencias que para nuestros oídos. Esto es la literatura vital que necesitamos […] "Nuestra generación" no es nuestra generación estudiantil o intelectual, 'nuestra generación' es el frente único de las juventudes de trabajadores manuales e intelectuales, frente único revolucionario, frente único que debemos formar, disciplinar y extender como salvaguardia del porvenir de nuestros pueblos (Haya de la Torre, V.R., 1948, pp. 96-97).

El avance teórico y real del marxismo iba a traer aparejada una merma en la impronta juvenilista hasta llegar a declararse la necesidad de abandonarla por completo junto con la misma generación reformista: sustituir las fantasías moralizantes, con su hegemonismo demoliberal y pequeñoburgués, por una concepción en la que fuese el proletariado el genuino motor de la historia y al cual debían sujetarse todos los restantes sectores sociales. Sin embargo, hacia los años sesenta, en otra crisis aguda del capitalismo, vuelven a emerger las posturas y el activismo juvenilistas para asistir a lo que se visualizó, desde diferentes espectros ideológicos, como una revolución generacional que, por su alcance planetario, llegó a suponerse que respondía a una verdadera regla universal.

Más allá del poder juvenil desplegado en tantas modalidades que dieron lugar a una avasallante cultura propia, ello se tradujo en una serie de decisivas exteriorizaciones. Apenas casi triunfante la revolución cubana y antes de que se instalaran las tesis marcusianas sobre el carácter potencialmente revolucionario del estudiantado, un profesor venezolano, Humberto Cuenca (1911-1965), se atrevió a sostener, desde la cárcel y en un texto clandestino prologado por otro teórico no menos radicalizado —el argentino Silvio Frondizi—, que en su país la vanguardia revolucionaria se hallaba en manos de la juventud universitaria —fenómeno que por lo demás tendía a extenderse por toda Latinoamérica. En esa obra (Cuenca, H., 1962) Cuenca propiciaba la lectura para los estudiantes de la *Guerra de guerrillas* del Che Guevara y la formación de brigadas universitarias para la lucha armada que comandarían en Venezuela las operaciones guerrilleras. El mismo Ernesto Guevara (1928-1967) abandonará sus primigenias creencias reduccionistas sobre el ascendiente burgués de los universitarios hasta llegar a asignarle a la juventud una fuerza supraclasista, como arcilla fundamental para pilotear la revolución y construir el hombre nuevo.

En otro terreno más reciente, cabe destacar también la matriz hermenéutica que Artu-

ro Andrés Roig (1922-), en su propia recopilación de trabajos, *La universidad hacia la democracia* (1998), ha aplicado a la comprensión del juvenilismo rioplatense, a partir de los testimonios volcados por la generación de 1837 —con exponentes como Esteban Echeverría o Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y a través de toda una literatura *ad hoc*: declaraciones, proclamas, manifiestos y mensajes programáticos. Se trata de piezas combativas en las cuales la juventud aparece cargada de una fuerte simbología, especialmente con los atributos de la pureza y la santidad junto a un heroísmo de corte altruista. El propio Roig, sin llegar a tomar partido por la prédica juvenilista, no deja de reconocer a los jóvenes como seres plenamente responsables y morales que, sin precisar de tutelajes, aspiran a situarse en el mundo como en su casa.

EL MOVIMIENTO REFORMISTA

La idea-fuerza sobre el papel casi mesiánico de la juventud comienza a adquirir un relieve notable cuando surgen los movimientos estudiantiles orgánicos en nuestra América, como fue el caso paradigmático de la reforma universitaria: un movimiento renovador que estalló en la Argentina hacia 1918 y que tuvo una vasta proyección iberoamericana; una repercusión tal que dio lugar a que ese movimiento fuese visualizado, con máximo entusiasmo, como la segunda aventura común de los países latinoamericanos, tras los cien años de soledad que siguieron al ciclo de su independencia. Originado en principio por problemas educativos, el movimiento pronto asumió trascendencia social y política. Los reformistas señalaron la incorrección de considerar la universidad como un compartimiento estanco, aislado de la cuestión nacional, así como la imposibilidad de concretar una auténtica reforma institucional sin el correspondiente cambio de estructuras.

Entre las tesis y valores propuestos por los exponentes de la reforma universitaria en distintas épocas puede ensayarse la siguiente caracterización de propuestas relativas al ámbito institucional interno: autonomía política, docente y administrativa; cogobierno y agremiación estudiantil; asistencia libre e ingreso irrestricto; libertad y periodicidad de cátedra; pluralismo doctrinario; centralidad del alumno; enseñanza gratuita, laica y de alta excelencia; elevado presupuesto educativo; humanismo y especialización. Una concepción sobre la universidad pública netamente original —y en vías aún de ejecución— acuñada y sostenida por el estudiantado latinoamericano con muchos desvelos y como una síntesis superior de dos modelos en pugna —el profesional y el científico— que incorpora los contenidos fundamentales de una exclaustración comprometida: crítica social, extensión comunitaria y defensa de los intereses populares. Con respecto al posicionamiento extraacadémico frente a la problemática mundana puede observarse básicamente un ideario de este tenor: integración continental y ciudadanía iberoamericana; comunidad universal; reconocimiento de la alteridad; antiautoritarismo y desmilitarización; nueva cultura y nueva moralidad; sociedad abierta, digna y transparente; nacionalización y redistribución de la riqueza; antiimperialismo y antichovinismo; democracia participativa; derechos humanos y justicia social. Además de las montañas de documentos redactados valerosamente por la muchachada universitaria en torno a esos puntos cruciales, nos hallamos ante una fecunda cosmovisión que, con diferentes matices e inflexiones, ha sido sustentada por grandes pensadores dentro y fuera de América Latina, como Ingenieros y Palacios en la Argentina, Haya de la Torre y Mariátegui en el Perú, Enrique Varona y Julio Mella en Cuba, José Vasconcelos en México, Unamuno y Ortega en España.

Uno de los filósofos que más han abrevado sobre el particular fue el argentino Alejandro Korn (1860-1936). Aunque la causa estudiantil contó con un escaso apoyo del claustro docente y fue visualizada por los sectores conservadores de la Iglesia y del laicismo como una revuelta de activistas e incluso como un complot delictivo, algunos viejos maestros al estilo del propio Korn le prestarían su respaldo fáctico y teórico a la vez. Korn señaló la profunda crisis de actualización por la que atravesaba el ámbito universitario todo, descartando con ello la hipótesis de una confabulación siniestra, mientras recalcaba la tónica innovadora del movimiento reformista, al cual le otorga un papel primordial en tanto reflejo de una necesidad histórica dotada de elementos singulares y de un decisivo protagonismo estudiantil:

La reforma universitaria no es una obra artificial […] Es la obra colectiva de nuestra juventud, movida por impulsos tan vehementes y espontáneos como no habían vuelto a germinar desde los días de la asociación de mayo, cuando el verbo romántico de Echeverría despertó las conciencias a nuestra vida […] Larga es la serie de esas creaciones postizas, que, o no arraigan en nuestra tierra o experimentan una degeneración criolla que las convierte en caricatura de sus originales (Korn, A., 1949, p. 662).

Así, durante reiteradas oportunidades, "el viejo Korn" —como lo apodaban dilectamente sus más íntimos allegados— defendió las luchas estudiantiles y la causa reformista, criticando a las autoridades universitarias por hallarse inmersas en la politiquería criolla. Se entusiasmaba con el proceso de concientización juvenil y con el poder creativo que ello le otorgaba al estudiantado. Conceptuaba a la reforma universitaria como un hecho espontáneo que se remonta a la misma Revolución de Mayo y que traduce la voluntad de las nuevas generaciones frente a la crisis experimentada durante la evolución nacional. Aquel se negaba a enlazar la cultura con las universidades y las academias, al detectar en ellas resabios coloniales que las cristalizaban en el pasado. Korn aludía al sentido general en el que se inscribía dicho movimiento, como cargado de valores morales y estéticos, con hondas raíces vernáculas y un fuerte anhelo de justicia social. Defiende a la reforma más allá de sus contramarchas y de todo dogmatismo, como una conquista que, aunque definitiva, recién estaba comenzando a articularse. No se trataba de una mera fórmula sino de un proceso dinámico según el cual resulta ineludible la intervención de los estudiantes en el gobierno universitario, pues "ellos y solamente ellos representan el ímpetu propulsor, la acción eficiente, capaz de conmover la inercia y evitar el estancamiento" (*ibid.*, p. 691).

Frente a una anticuada generación escéptica y reaccionaria, Héctor Ripa Alberdi, discípulo de Korn, exaltó a su vez la juventud del novecientos como una estrella salvadora en la oscuridad, como una fuerza histórica distinta —pensante, creativa y rebelde— llamada a renovar las bases fundamentales de la cultura. En tiempos de liberación social, las nuevas generaciones, además de sobrepasar el realismo ingenuo, interconectan la alta especulación con el saber popular y preparan la emancipación del brazo y la inteligencia. Esa misma juventud corajuda, que cuestionó a sus maestros, daría lugar a una nueva existencia dentro del espacio incontaminado y la mentalidad virgen de nuestro continente americano, desprovisto de egoísmos materiales, donde podría efectivizarse la hermandad con los trabajadores. A la vieja universidad, enclaustrada y profesionalista, Ripa le contrapone otra de índole socrática, abierta a las palpitaciones del mundo y a la pureza justiciera de los pueblos. Se trata de impulsar una educación para la vida en libertad que presupone la revisión integral de los métodos didácticos. Con la reforma universitaria, una conquista netamente estudiantil, no sólo cayeron los profesores sin autoridad moral ni académica. También se intentó abandonar la frivolidad de la enseñanza junto a la orientación napoleónica y utilitaria de las universidades que convierte a éstas en meros organismos expedidores de títulos, para acentuarse el cultivo de las ciencias puras y la indagación filosófica.

El iusfilósofo argentino Carlos Cossio (1903-1987), autor de obras de tanta envergadura como *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad* (1944, 1955), en su tesis doctoral sobre la reforma universitaria (1923, 1927), extrajo un diagnóstico culturalista sobre la misma: "La reforma requiere dos condiciones que llenan toda su ideología: la injerencia de los alumnos en la vida de la universidad y el desarrollo integral de la personalidad humana en los sentidos ético, estético y científico; el primero es el concepto básico de la reforma con relación a la universidad misma, y el segundo es el principio fundamental con relación a la sociedad dentro de la cual la universidad vive" (Cossio, C., 1923, p. 25). Por su lado, Aníbal Ponce (1890-1938), uno de los sucesores principales de José Ingenieros, a quien habría de suceder en la dirección de la *Revista de Filosofía*, se inclinó hacia una versión sociológica de esa manifestación juvenil:

Las masas estudiantiles que tomaron por asalto la veja universidad no carecían sin duda de banderas; pero las enseñanzas del "novecentismo", la "nueva sensibilidad", la ruptura de las generaciones, no eran más que vaguedades […] La reforma dentro de la universidad no puede ser más

que un aspecto de esa otra transformación que está echando abajo las columnas de la sociedad en la que vivimos. Toda interpretación le haría malograr, una vez más, el generoso impulso que la alienta (Ponce, A., 1976, pp. 224-225).

En Cuba el enfrentamiento con España durante el siglo XIX y a renglón seguido con Estados Unidos estuvo protagonizado por muchos estudiantes y egresados universitarios. El pensamiento martiano y el marxismo se entremezclan en la década de 1920 con la aparición del movimiento reformista y con la labor de Julio Antonio Mella (1901-1928), fundador de las Universidades Populares, de la Liga Antiimperialista de las Américas y del Partido Comunista. El propio Mella organiza el Primer Congreso Nacional de Estudiantes (1923), en el cual los universitarios cubanos se pronuncian contra el neocolonialismo y las oligarquías nativas. Las actas del encuentro quedaron encabezadas con un apotegma —"Todo tiempo futuro tiene que ser mejor"— (Mella, J.A., 1964, p. 21) teñido de reminiscencias a lo José Ingenieros, quien había sido honrado durante su visita a La Habana en 1915, llegando a ejercer una gran influencia entre los intelectuales isleños. Para aquel entonces se crea la Confederación de Estudiantes Cubanos, en cuya declaración de propósitos se aseguraba "luchar por los mismos principios que, enunciados por la juventud cordobesa en 1918, llevaron a renovar las universidades argentinas por el único medio posible, por el sagrado medio de la agitación revolucionaria, y después de iluminar el continente indoamericano, prendieron en este país, donde llevaron a la lucha a una juventud sana y consciente". Mella mismo se encargaría de circunscribir la función social que debía cumplir el movimiento reformista, no sólo ante los derechos sino frente a los deberes que contraía el alumnado, rehusándose a compartir los planteos juvenilistas a ultranza porque la lucha social no pude centrarse en una "cuestión de glándulas" sino en los "imperativos económicos y de fuerza de las clases" (Bermann, G., 1946, p. 293):

Cada estudiante, como cada profesor, es propietario de una cierta riqueza de conocimientos. Si solamente la utiliza en su propio provecho es un egoísta, un individualista imbuido del criterio del burgués explotador [...] Si vamos hacia la universidad del porvenir, hacia la nueva universidad y no la hacemos grandemente útil a la sociedad, quedaremos en mitad del camino [...] Debe justificarse con hechos que la universidad es un órgano oficial de utilidad colectiva y no una fábrica donde vamos a buscar la riqueza privada con el título (Mella, J.A., 1976, p. 271).

Treinta y cinco años más tarde, el filósofo panameño Ricaurte Soler (1932-1994), autor de estudios como *El positivismo argentino* o *Modelo mecanicista y método dialéctico*, recalcaría las tres dimensiones principales sostenidas por la reforma latinoamericana en su costado extrainstitucional: su visión antioligárquica y a favor de la justicia social junto a su perspectiva antiimperialista, basada en la "conciencia de que una red de relaciones económicas internacionales, tendida por Estados Unidos a través de toda Hispanoamérica, explotaba las riquezas nacionales impidiendo la efectiva autodeterminación" (Soler, R., 1968, p. 348).

Entre los encuadres actuales nos encontramos con el examen y la revalorización efectuada por Arturo Andrés Roig de la reforma universitaria, incluso en países menos explorados como Ecuador o en los vínculos de la reforma con las innovaciones pedagógicas insinuadas prematuramente en España a través de la institución libre de enseñanza junto con sus interpretaciones sobre las diversas corrientes internas que nutrieron al complejo movimiento reformista entre nosotros. Cabe distinguir su abordaje del célebre manifiesto liminar con el cual dicho movimiento obtuvo en Córdoba —*Urbi et Orbi*— su carta de ciudadanía bajo la inspiración personal de Dedodoro Roca (1890-1942). Entre las tendencias y perspectivas presentes en la óptica roigiana sobre la reforma en Argentina se encuentran los siguientes enfoques: elitista, generacional, novecentista, ácrata, telúrica, krausista, pedagógica y distintas vertientes socialistas (Roig, A.A., 1998. Puede verse un encuadre hermenéutico anterior, sobre las líneas internas de la reforma universitaria en: Bermann, G., 1946, cap. 11). Si bien Roig parece mostrarse partidario de extenderle en definitiva al fenómeno reformista un certificado históricamente necrológico, no deja por ello de inclinarse a un postulado esencial de ese mismo cuño doctrinario: la supremacía del alumno sobre el docente.

Por mi parte, he detectado un espectro plural en el ideario reformista, con posturas

románticas, espiritualistas y esteticistas que apelan a factores como la sensibilidad, las mentalidades, la cuestión religiosa o el divorcio generacional, junto a explicaciones que, desde la dialéctica o el positivismo crítico, privilegian las variables materiales y económicas. También se ha resaltado en el credo reformista elementos míticos e instintivos, con un primado de la acción y la emotividad, o con una tónica ligada al racionalismo y al intelectualismo. Surgen tendencias morigeradas o decididamente volcadas hacia la izquierda; inclinaciones vernáculas, americanistas y universalistas; alternancias liberales y marxianas, individualistas o colectivistas, evolutivas o rupturales. Tanto los posicionamientos más conservadores, como las actitudes fascistizantes e integristas no sólo han estado al margen de la reforma sino que han sido sus principales adversarios.

RELEVANCIA, ORIGINALIDAD, PROYECCIONES

Un balance sintético de lo enunciado permitiría extraer diferentes conclusiones y ensayar nuevos elementos de juicio. Enunciemos la siguiente hipótesis: los jóvenes, al menos en términos comparativos, caben ser juzgados como uno de los principales portadores de utopía, entendiendo por ello a una capacidad renovadora de obrar y conocer con base en principios, renuentes a otorgarle una fuerza irreversible a las penurias colectivas y dispuestos a combatir ese estado inequitativo de cosas, según puede observarse en el devenir de los movimientos estudiantiles. Si bien cabe deponer resabios redentoristas o sacrificiales e incorporar otras aproximaciones para dilucidar la compleja dinámica de tales movimientos, no hay que limitar tanto su alcance y prescindir de elementos desestructurantes como las fuerzas morales. Sólo debemos colocarnos apenas un peldaño por encima de los significativos planteos que anteponen las pautas diferenciales y acentúan el marco distintivo dentro del vasto conglomerado juvenil, según las épocas, las diversas culturas, los estratos sociales, los desenvolvimientos nacionales o las divisiones cronológicas que restringen la juventud al simple paso de una edad a otra y hacen caso omiso de esa definición tan *nuestramericana* del joven como aquel que lucha contra la injusticia en favor de los desposeídos. Una impronta que no se ha logrado sofocar ni aun en esta era de egocentrismos y desencantos, como lo revela el propio panorama mundial en muy diversos aspectos.

La estrecha afinidad entre el utopismo y la juventud presupone una serie de atributos que suelen vincularse con dicha etapa existencial. Más allá de que los jóvenes coincidan con sus mayores en distintas circunstancias, de los rasgos ambivalentes que se traduce en su comportamiento, de la casuística mundial ocasionalmente adversa, sobresale la idiosincrasia de los distanciamientos generacionales. En ese temple relativamente singular aparecen ciertas variables como el desprendimiento, la preferencia por la acción, el jugarse con osadía y, sobre todo, la tendencia a trastocar la sociedad, a impugnar y desafiar las ideas aceptadas. Semejantes convicciones, además de haber sido sustentadas por filósofos, pensadores, ensayistas y políticos latinoamericanos, se hallan bien presentes y con rasgos específicos en nuestra historia contemporánea continental en sus inveterados procesos emancipadores.

Otra temática subyacente en los movimientos juveniles se vincula con las redes intelectuales y políticas, es decir el sostenimiento de lazos y proyectos comunes desde la sociedad civil y hacia el extramuros, más allá del ámbito estado nación, para compartir el conocimiento, criticar el poder y enrolarse con las causas populares. Si bien dichos objetivos se han visto reforzados en los últimos tiempos —tanto con el *boom* informático como con las múltiples demandas ante un sistema excluyente— mediante la recreación de nuevos sujetos, utopías y variantes identitarias, la construcción de redes semejantes proviene de antigua data, configurando un ciclo envolvente de resistencia y cooperación; de campañas, llamamientos, mensajes y declaraciones. En esa fluctuante trayectoria puede constatarse la vitalidad que revistió el desempeño juvenil como tal en nuestra América. Como ha señalado Fernando Ainsa para experiencias similares, estamos frente a un tipo de utopía realmente vivida, a fidedignos testimonios donde cabe aplicar por antonomasia ese apotegma antropológico reacuñado por Julia Kristeva: me rebelo, luego apostamos por ser. Muchas agrupaciones juveniles, como sucede con sectores étnicos, civiles y de género, no cesan de enfrentarse a la expansión capitalista y a la cultura del *shopping* y lo efímero, mientras

apelan a supuestos tales como globalizar la justicia y las ganancias.

El reflorecimiento de los movimientos juveniles de protesta puede simplificarse si hablamos de una suerte de neojuvenilismo fáctico y en ocasiones teórico, sea porque se esté perfilando un protagonismo central por parte de las nuevas generaciones sea porque se considere a las mismas como variables intrínsecas del cambio social sustantivo y de un nuevo hombre. Asimismo, nuevos liderazgos, como el que han aparecido en la República Bolivariana de Venezuela, proponen reasumir la antorcha en cuestión, como ha sucedido con el gravitante llamado a los jóvenes para salvar al mundo de tanta guerra preventiva, para promover una democracia revolucionaria y para preservar al planeta y a la especie humana de la barbarie representada por el imperio norteamericano y el sistema capitalista, con sus secuelas de destrucción y miseria. Para ello debe contarse con la conciencia, la voluntad, la organización y el trabajo, en un momento propicio como el presente, en el cual vuelven a levantarse las juventudes, los trabajadores, las mujeres y los estudiantes. Afortunadamente, las nuevas juventudes, privadas de ideales y de porvenir por una modernización conservadora siguen pugnando por las reivindicaciones sociales, ante el perentorio desafío de reactualizar macro proyectos humanistas que han permitido concebir un mundo para todos, pese al repliegue de muchos elencos supuestamente avanzados.

En cuanto al otro gran asunto en discusión, el de la prédica reformista, ella trajo aparejada una resignificación de la cultura, en términos no ornamentales ni acumulativos, como la realización de determinados valores prioritarios: particularmente, la afirmación de justicia, orden y libertad en un orbe injusto, desordenado y opresivo, y la convicción de que las universidades no pueden alardear de apoliticismo y flotar como islas en un mar de inequidades. Un pensamiento soslayado hasta por expositores de nuestra propia historia intelectual que han pretendido hacer pasar como invención nordatlántica las ideas de generación y de cultura juvenil durante los años sesenta, cuando tales ideas fueron articuladas ya casi un siglo atrás en vísperas del movimiento reformista organizado. La reforma universitaria, además de erigirse en uno de los más genuinos precedentes doctrinarios con el que deben contar emprendimientos regionales como los del Mercado Común del Sur (Mercosur) —por sus acercamientos efectivos a la unión de nuestros pueblos—, representa una de las tantas expresiones que desmienten la trillada versión sobre los ascendientes unidireccionales desde el norte hacia el sur para entroncarse con otras modalidades vernáculas innovadoras de alcance supracontinental como el modernismo literario o las teorías de la liberación.

El movimiento reformista constituye uno de los primeros grandes movimientos juveniles que han aportado una nueva visión de la universidad cuya finalidad última mantiene plena vigencia y ha sido adoptada, sin demasiado conocimiento de causa, por organismos superiores como la propia UNESCO: orientar ética e intelectualmente a nuestras naciones desprotegidas; aliviar los problemas de la gente y el hábitat hasta convertirse en un referente insoslayable para el desarrollo integral y equitativo. La reivindicación de la universidad pública, el fortalecimiento del cogobierno y la gratuidad de la enseñanza, implican requisitos básicos para aproximarse a uno de los máximos objetivos pedagógicos y políticos de la rica herencia reformista: el contenido social, la universidad universalizable. Bajo esa misma orientación, la universidad emerge como una casa de la esperanza, para sociedades débiles como las de América Latina, con mayor responsabilidad que en otros países, porque, además de abocarse a la enseñanza y la investigación debe poseer una dimensión utópica, denunciando los desbordes del poder y los ajustes salvajes, fomentando el ideario integracionista pero para satisfacer a los sectores y a las zonas más carenciadas. Una universidad que, como se deriva de aquella noble tradición reformista, no sólo sirva para formar profesionales y expertos sino que resulte también un auténtico agente democratizador.

El legado de la reforma viene a nutrir hoy uno de los pocos ideales de vida más generosos y sustentables, por su aproximación al libre examen junto a su proclividad para ensamblar las diferentes corrientes internas y su asumida apertura a la otredad. Al mismo tiempo, cabe insistir que su concepción sobre la universidad puede ser estimada como el aporte más original que ha salido de América Latina en ese rubro decisivo. Históricamente, la universidad ha cumplido un doble papel.

Por un lado, como racionalizadora de la realidad; por otro, tomando distancia y planteando instancias menos reproductivas. La tradición reformista se ha inscripto preferentemente en esta última dirección. Pese a todas sus ambigüedades y distorsiones, se trata de una modalidad que puede resumirse como encaminada hacia la competencia técnica y hacia una ética de la solidaridad renuente a los mecanismos opresivos. Las proyecciones especulativas y pragmáticas que ha evidenciado el movimiento reformista escapan al ámbito puramente académico para darle un definido alcance cultural y socio-político. Si repasamos sus planteamientos temporales nos hallamos, por ejemplo, con postulaciones como la participación de los asalariados en las utilidades, la cogestión fabril, la adecuación del código civil a los derechos humanos, la redistribución de la riqueza y otras propuestas similares que al menos permitan atenuar las grandes desigualdades comunitarias.

Todo ello revela una potencialidad reflexiva de nuestra juventud universitaria e insinúa respuestas propositivas a los modelos dominantes en el ejercicio del poder, lo cual resulta singularmente auspicioso para épocas de primacías conservadoras y mentados desengaños. De tal manera, el movimiento estudiantil constituye una de las expresiones más acabadas del pensamiento y la praxis alternativa, pues, en diferentes contextos espacio-temporales, las eclosiones universitarias han reflejado los distintos matices que dicho pensamiento arrastra consigo: desde la simple denuncia o disidencia, pasando por la afirmación de cambios graduales y evolutivos, hasta llegar a los encuadres que postulan la transformación estructural o el sendero revolucionario.

BIBLIOGRAFÍA: Bermann, G., 1946; Biagini, H., 2000, 2000b, 2001, 2006, 2007; Ciria, A., 2006; Cossio, C., 1923; Cuenca, H., 1962; Gamarra Romero, J.M, 1987; Haya de la Torre, V.R., 1928, 1948, 1968; Korn, A., 1949; Mariátegui, J.C., 1967b; Marsiske, R. (1999) 2006; Mella, J.A., 1964, 1976; Molina, E., 1914; Orrego, A., 1937; Palacios, A., 1930; Ponce, A., 1976; Soler, R., 1937.

9. LA FILOSOFÍA *CON* NIÑOS

Cristina Rochetti

La enseñanza y aprendizaje de la filosofía ha inquietado a filósofos y educadores desde su mismo comienzo. Preguntar por la posibilidad y los modos o estrategias que se ponen en juego a la hora de enseñar y aprender filosofía es un problema filosófico de larga data y a la vez de plena vigencia. El programa de Filosofía *para* Niños o Filosofía *con* Niños se inscribe dentro de esta problemática y reúne supuestos teóricos y metodológicos que es necesario tener en cuenta al asumir o adoptar el ejercicio de estas prácticas.

El programa de Filosofía *para* Niños surge en 1968 en Estados Unidos. Su creador es Matthew Lipman, profesor universitario de filosofía. La propuesta no solo arraiga en su lugar de origen sino que fue traducida a más de veinte idiomas y adoptada por distintos países. La recepción de la propuesta de Lipman por parte de las distintas comunidades educativas generó su adaptación en cuanto al material y las posibilidades de puesta en práctica pero también estimuló la revisión crítica de los supuestos teóricos y la metodología.

En este sentido Filosofía *con* niños es una recepción crítica del programa de Filosofía *para* Niños que pone en cuestión el modo de relación establecida entre la filosofía, la infancia y la educación. El cambio de preposición señala un cambio de mirada que indica el pasaje de una relación de exterioridad de la filosofía con la infancia a una relación de encuentro y también de "experiencia".

Es innegable que la originalidad de acercar la filosofía a la infancia es mérito de Lipman, pero también es innegable que la sospecha y la crítica a la propuesta lipmaniana en la recepción latinoamericana abre las posibilidades para reconsiderar la fuerza problematizadora y transformadora de la filosofía, la novedad de la infancia y el compromiso de la educación con la realidad histórica, social y cultural.

DESCRIPCIÓN DEL PROGRAMA FILOSOFÍA *PARA* NIÑOS

El programa de Filosofía *para* Niños puede considerarse como una metodología de enseñanza y aprendizaje de la filosofía pero además como un paradigma educativo, por lo tanto su tratamiento puede incluirse dentro de los problemas filosóficos.

En 1968, Matthew Lipman, profesor universitario de filosofía, comienza a gestar lo que hoy se conoce como Filosofía *para* Niños. Dos situaciones son el punto de partida que lo preocupaban: por una parte el bajo rendimiento académico de sus alumnos en el área de la lógica. Por otra parte por la realidad sociocultural que caracterizaba ese momento: protestas en las universidades norteamericanas que, a su entender, generaba en los jóvenes de esa época una suerte de "irracionalidad" en la resolución de los conflictos.

Ambas situaciones ponían en cuestión, según Lipman, la función y la presencia de la filosofía en las prácticas de enseñanza y aprendizaje. Por lo tanto se hacía necesario revisar el para qué y el cómo se enseñaba la filosofía.

Los supuestos filosóficos del programa hunden sus raíces en el pragmatismo norteamericano, en especial en John Dewey y Charles S. Peirce entre otros y toman algunos criterios de la psicología sociohistórica de Lev Vygotsky. El pragmatismo sostiene como principio el valor de la acción y se atribuye a sí mismo un fuerte carácter reconstructivo que se manifiesta en la valoración del método experimental, la concepción de la realidad de corte evolucionista y la insistencia en la afirmación de

la democracia como la mejor forma de organización posible. La filosofía es para el pragmatismo una posibilidad, entre otras, de comprometerse con la cultura para responder al desajuste que provocan los cambios científicos y tecnológicos, las demandas de las aspiraciones políticas y los modos de organizar la vida en sociedad. Esto le confiere a la filosofía un fuerte carácter metodológico e instrumental. El filósofo es considerado como hijo de su tiempo y debe estar a la altura de las circunstancias que le toca vivir.

En este sentido la educación se presenta como el ámbito adecuado para llevar adelante el programa de acción y concretar los ideales de una sociedad democrática. La infancia se concibe como la depositaria de los proyectos y los niños como los futuros ciudadanos. Lipman adhiere a estos supuestos y la educación se transforma en el ámbito que debe responder por la sociedad que queremos:

> Si nos quejamos de que nuestros líderes y el electorado se ocupan solo de si mismos y de que son incultos, debemos recordar que son el fruto de un sistema educativo. Si alegamos como factor atenuante, que también son fruto de sus casas y familias, hay que recordar que los insensatos padres y abuelos de esas familias son igualmente resultado del mismo proceso educativo. Como educadores tenemos una grave responsabilidad en la insensatez de la población mundial (Lipman, 1992, p. 36).

La presencia de la filosofía en la escuela está plenamente justificada para Lipman desde una perspectiva instrumental. La filosofía es en sí misma una herramienta que una vez adquirida permite hacer extensiva a otras áreas del conocimiento sus propiedades. La presencia de la filosofía en la escuela tiene como finalidad la generación de pensamiento filosófico más que la asimilación de ideas y teorías filosóficas adecuadas a la edad de los alumnos. El ejercicio de la filosofía desde temprana edad posibilita el desarrollo de habilidades del pensamiento lógico, creativo, cuidadoso y reflexivo que otorgan al niño las herramientas necesarias para transformarse en un buen ciudadano democrático.

En este sentido y desde esta perspectiva el esfuerzo se centrará en generar aquellas estrategias más adecuadas a la consecución del fin. La cuestión metodológica adquiere el papel fundamental, por lo tanto hablar de un "programa", donde se prevé desde la preparación de los docentes, hasta la planificación de cada encuentro, desde el nivel inicial hasta el último año de la preparatoria, nos anticipa que nada queda librado al azar, y que, como buen pragmático, Lipman asumirá la acción de educar anticipando las consecuencias.

LOS FINES Y LA METODOLOGÍA DEL PROGRAMA DE FILOSOFÍA *PARA* NIÑOS

La presencia de la filosofía en la escuela o en las prácticas pedagógicas tiene una larga trayectoria. Desde su sistematización en la época griega y su consolidación como saber transmisible a lo largo de la conformación de la cultura occidental, hasta nuestros días, sugiere su presencia de diversos modos y también con distintos fines. A partir de la consolidación de la escuela moderna y su función de transmisora de conocimientos, la filosofía al interior de su propia configuración como saber, también privilegiaba su carácter transmisor de teorías y corrientes de pensamiento, las cuales debían ser aprendidas y repetidas sin mayor cuestionamiento. Sin embargo sabemos que la presencia de la filosofía en ámbitos educativos y por lo tanto su enseñanza ha sido preocupación y también podemos afirmar un "problema" filosófico, que ha inquietado a muchos filósofos desde Platón hasta la actualidad. Podemos citar entre ellos a Kant para quien no se enseña filosofía sino se enseña a filosofar, lo que nos plantea en principio una clara preocupación por la índole de este saber tan particular.

Por lo tanto en 2500 años de historia de la filosofía, su enseñanza y aprendizaje ha sido un problema de debate filosófico, en este sentido, el "programa" de Lipman, ingresa al debate con la novedad de incorporar al problema, los "niños", que si bien en 2500 años no habían sido invitados a filosofar, sí habían sido objeto de metáforas y alusiones filosóficas con distintos sentidos como por ejemplo el tiempo en Heráclito como un niño que juega con arena, la infancia en Comte como un periodo de la historia, la metamorfosis del espíritu en Nietzsche, cuya última transformación es en un niño, por mencionar algunos ejemplos.

Podemos preguntarnos entonces cuál es el fin de la presencia de la filosofía en la escuela y

en especial entre los más pequeños. Lipman afirma que no es la transmisión de saberes al estilo de la escuela tradicional o moderna sino:

La teoría alternativa de la educación —más o menos afirmada por quienes proponen Filosofía *para* Niños— mantiene que el proceso educativo debe generar actividades de pensamiento entre los que aprenden […] Característico de este enfoque es admitir que el pensamiento filosófico implica, por una parte, valorar ideas, argumentos lógicos y sistemas conceptuales, y, por otra, una evidente capacidad para manejar conceptos, así como separarlos y unirlos de nuevas formas (*ibid.*, p. 114).

Esta finalidad apunta a generar en el niño la capacidad de pensar filosóficamente, no sobre filosofía, sino en términos filosóficos, lo que implica la adquisición de herramientas intelectuales y el desarrollo de habilidades a través del ejercicio en la discusión y el diálogo. Para Lipman, el niño posee naturalmente ciertas disposiciones para el asombro y la pregunta, condiciones originarias de la actitud filosófica, lo que facilita y despeja el terreno para el trabajo propiamente disciplinar de generar un pensamiento propio, argumentativo, creativo y lógico, posible de ser utilizado también en otras asignaturas. Por tanto, la filosofía se presenta como el modo de pensar de uso extensivo para otras áreas, una especie de lenguaje común susceptible de ser utilizado por todos. Esto radica en la calidad de herramienta, de instrumento, que el pragmatismo en general otorga al pensar y, por tanto, a la filosofía, así como a la idea de método con cuya identificación justifican su ejercicio en relación con la acción.

Lipman se plantea la controversia en los ámbitos escolares, entre aquellos que sostienen la idea de preservar la filosofía como una disciplina, cuyo valor radica en el patrimonio cultural y humanístico y su conocimiento es ya en sí mismo enriquecedor y quienes adhieren a un valor instrumental de la filosofía, como posibilidad de ejercitar y desarrollar el pensamiento. Afirma que no son incompatibles, pero a la hora de tomar decisiones acerca de que espacios curriculares deben estar presentes en la escuela, las autoridades optan por el valor instrumental:

Si la filosofía es admitida en el currículum en las condiciones actuales, será únicamente si puede demostrar a los que dirigen las escuelas que puede introducir diferencias significativas en la conducta global del niño (*ibid.*, p. 117).

La presencia de la filosofía en la escuela también está ligada a la “educación en valores”, ya que la sociedad a través de la educación quiere formar al ciudadano. En este punto también surgen controversias acerca de si se transmiten los valores que son socialmente aceptados y de ese modo se preserva y conserva la tradición o si se prepara a los niños y niñas para el cambio. Para Lipman la finalidad radica en el “cómo” preparamos a los niños para la vida democrática, “cómo” la escuela los prepara para “investigar en valores” y solucionar situaciones conflictivas.

El objetivo no es presentar a los niños un conjunto de teorías éticas elaboradas, entre las que hay que elegir una conforme a la cual hay que vivir, sino más bien dotar a los niños con los instrumentos de la reflexión, dentro de un contexto de investigación, esto es en un contexto cuya metodología es la de una permanente autocrítica y autocorrección (*ibid.*, p. 308).

La metodología de la propuesta del programa de Filosofía para Niños consiste fundamentalmente en la conformación de “comunidades de investigación” que para Lipman son más que un espacio abierto para el debate y el diálogo. Es necesario el ejercicio de ciertas disposiciones y actitudes, lo que implica un aprendizaje. La disponibilidad a la razón, el respeto mutuo, la ausencia de adoctrinamiento y la disposición a la autocorrección son sus elementos fundamentales. Estas comunidades generan el diálogo filosófico y un pensar riguroso:

Una comunidad semejante muestra un compromiso con los procedimientos de la investigación, con técnicas responsables de búsqueda que presuponen una apertura a la evidencia y a la razón (*ibid.*, p. 118).

Las estrategias utilizadas para generar la discusión filosófica al interior de las “comunidades de investigación” toman como punto de partida la implementación de novelas escritas *ad hoc* que incentivan a imitar como modelo los diálogos propuestos por los personajes que son niños y adolescentes según el caso y ade-

más tematizan algunos interrogantes filosóficos de carácter ético, metafísico, antropológico, adecuados a la edad.

Existe una novela para cada etapa centrada en una temática y un manual de investigación para el profesor que orienta los planes de diálogo para cada encuentro.

El currículum originario, ya que en la actualidad, existen distintas alternativas y propuestas diferentes, comienza a elaborarse en 1968 y se desarrolla de ahí en adelante con diversas modificaciones. A continuación se presenta una lista con la edad, la novela y el manual correspondiente para el docente:

Preescolar / *Elfie*
Manual: Relacionando nuestros pensamientos

7-8 años / *Kio y Guss*
Manual: Asombrándose ante el mundo

9-10 años / *Pixie*
Manual: En busca del sentido

11-12 años / *El descubrimiento de Harry*
Manual: Investigación filosófica

13-14 años / *Lisa*
Manual: Investigación ética

15-16 años / *Suki*
Manual: Escribir: cómo y por qué

17-18 años / *Mark*
Manual: Investigación social.

El descubrimiento de Harry es la novela originaria a partir de la cual se comenzó el programa y luego se extendió hacia los más pequeños y los más grandes, abarcando de ese modo toda la escolarización. Este texto hace hincapié en la adquisición de la lógica formal e informal. Ofrece un modelo de diálogo entre niños y entre niños y adultos acerca de la argumentación, proposiciones y la búsqueda de la corrección del razonamiento. En todo momento se privilegia las actitudes de apertura, no imposición, tolerancia, etc. El manual identifica las principales ideas filosóficas de cada capítulo ofreciendo una amplia variedad de ejercicios y actividades para llevar a cabo en la "comunidad de investigación".

La literatura es considerada dentro del programa como un instrumento para lograr ciertas habilidades de pensamiento junto con la filosofía. Ambas, literatura y filosofía, sirven a la causa de un programa que ayuda a los niños a pensar por sí mismos. Ambas son instrumentalizadas y subordinadas a la educación y formación del futuro ciudadano democrático.

La relación entre literatura y filosofía que se encuentra en la base del programa de Lipman puede considerarse como un tema recurrente en la problemática de la filosofía y puede rastrearse desde los comienzos mismos de la filosofía al modo de una extraña pareja de relaciones controvertidas. Platón escribe su filosofía en forma de diálogos y recurre con mucha frecuencia a metáforas como "el nacimiento de la escritura", "la alegoría de la caverna", "el carro alado", entre otras, para pensar y hacer pensar sus ideas filosóficas, sin embargo en *La República*, el poeta debe ser expulsado de la ciudad por ser portador de un lenguaje sugerente y perturbador. Los aforismos, las alegorías, los mitos, las parábolas muestran la estrecha relación, incluso el desdibujamiento de un límite preciso entre ambas formas discursivas que a lo largo de la historia de la filosofía pueden rastrearse, planteando serias dudas acerca de límites precisos. Podemos mencionar, sólo a modo de ejemplo, los escritos de Agustín, los de Nietzsche, Foucault, y tantos otros, que harían pensar en momentos de una intensa fusión en la relación entre literatura y filosofía, filósofo y poeta. La época actual renueva y agudiza esta tensión. Jürgen Habermas señala como una posible causa de este desdibujamiento de los límites al giro que se experimenta en el traslado de una filosofía de la conciencia y del sujeto a una filosofía del lenguaje. Esta situación libera al lenguaje convirtiéndolo en el ámbito donde se generan los sujetos y los mundos y donde se juegan las reglas que rigen la realidad. Es aquí, en el lenguaje, donde el límite entre realidad y ficción se diluye:

> Todas las pretensiones de validez se tornan inmanentes al discurso, y quedan simultáneamente absorbidas en el todo del ciego acontecer de discursos y entregadas al "juego de azar" de su recíproco sobrepujamiento (Habermas, 1990, p. 244).

Realidad y ficción, categorías que tradicionalmente han permitido separar y clasificar textos de filosofía y literatura en géneros distintos, son puestas en cuestión y revisadas a la luz (o a la sombra) de un lenguaje que se ha adueñado del sentido y las reglas de la com-

prensión. Es indudable que en esta postura se marca un sentido fuerte de la narrativa, del texto, en suma del lenguaje, que en última instancia constituye las subjetividades.

Sin embargo también perduran otros modos de relación que postulan la jerarquización de un discurso sobre otro, concretamente el de la filosofía con respecto a la literatura con la consiguiente subordinación. Por ejemplo las situaciones en las que se plantea la utilización de relatos literarios para hacer filosofía o para enseñar filosofía. En el análisis de las novelas de Lipman podemos afirmar una situación de este tipo, ya que el texto literario aparece como recurso didáctico, cuya función es incentivar o motivar el diálogo. Se usa para detectar el problema, ponerlo en cuestión, e imitar la disposición de los personajes en el diálogo o conversación filosófica.

Es suficiente que el texto reúna condiciones mínimas para su uso. Se puede afirmar que con ser literaria, psicológica e intelectualmente aceptable es suficiente. Un texto que tenga en cuenta una forma literaria tolerable, la edad de los destinatarios y la presentación del problema filosófico a tratar, conjuga los requisitos mínimos e indispensables para su utilización didáctica.

Si tenemos en cuenta que Filosofía *para* Niños es un "programa" con supuestos pragmáticos, es posible comprender la necesidad de prever y anticipar de modo exhaustivo todas las posibles consecuencias, por lo tanto, los textos, novelas y manuales tienen que contener aquello que va a posibilitar lo que se espera y desechar aquello que perturbe o aleje la atención, respecto de lo previsto.

LA RECEPCIÓN DEL PROGRAMA DE FILOSOFÍA *PARA* NIÑOS EN AMÉRICA LATINA

El programa de Filosofía *para* Niños no sólo se implementó en su país de origen sino que fue traducido a más de veinte idiomas, de modo total o parcial, con modificaciones relativas a los distintos lugares que lo recibieron. Es, por tanto, una metodología reconocida y aceptada mundialmente.

La situación de la enseñanza de la filosofía en las legislaciones de los distintos países latinoamericanos tiene en común el recorte de los espacios destinados a las humanidades y en especial a la filosofía que queda reservada a los últimos años de la enseñanza media o preparatoria. La presencia de la filosofía en la educación básica o elemental no está contemplada. Por lo tanto los esfuerzos realizados en este sentido se relacionan con el compromiso personal de los docentes y profesores y en otros casos con la opción institucional de los colegios de enseñanza privada.

La recepción del programa en América Latina por parte de los distintos profesores y comunidades educativas ha generado diversas posturas. A nuestro entender, se puede distinguir entre aquellos que toman el programa en líneas generales, tal cual fue propuesto por Lipman, realizando un trabajo de ampliación en referencia a temas, materiales, adecuación a los rasgos culturales y posibilidades de las instituciones educativas en cuestión y por otra parte aquellos que llevan adelante una revisión crítica y una propuesta alternativa.

Entre aquellos que toman el programa en líneas generales podemos citar en Argentina al Centro Argentino de Filosofía *para* Niños que tradujo y realizó variadas experiencias en este ámbito, teniendo en cuenta que la implementación de un "programa" al estilo de Lipman, no cuenta con una integración oficial al currículum de enseñanza de las escuelas. Las profesoras Gloria Arbonés y Estela Accorinti fueron quienes introdujeron en Argentina la idea del programa. Se capacitaron y formaron bajo la supervisión del Institute for the Advancement in Philosophy for Children de Estados Unidos. En 1992 se llevaron a cabo las primeras prácticas en escuelas de Buenos Aires bajo esta línea de trabajo. Se realizaron seminarios-talleres para dar a conocer y capacitar a los profesores y maestros. En 1994 se realiza en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) el Primer Seminario Sudamericano, con la presencia de Matthew Lipman y Ann Sharp entre otros, lo que consolidó el trabajo comenzado y la incorporación de otros profesores al centro.

En Chile, alrededor de 1990 se comienza a dictar la especialización de profesores en el programa de Filosofía *para* Niños, dentro de la metodología de Lipman. Olga Grau y Ana María Vicuña fueron las formadoras de la mayoría de los docentes en esta metodología. Se incluyó como asignatura o seminario en algunas universidades. Se generaron distintos materiales de trabajo, ampliando y adaptando de

esa manera el programa a las realidades socioculturales concretas.

En Perú, hacia 1998 surge el proyecto de Filosofía Aplicada que reúne a una serie de personas con inquietudes filosóficas y la necesidad de crear y trabajar en un espacio independiente para el quehacer filosófico. En el año 2000 tomaron contacto con el programa de Filosofía *para* Niños a través del I Congreso Latinoamericano de Filosofía *para* Niños realizado en Colombia. A partir de allí se iniciaron una serie de talleres inspirados en la metodología de Lipman, con niños de 8 a 11 años. Se crearon y adaptaron materiales para los docentes y los niños.

En México, hacia 1994 se constituye la Federación Mexicana de Filosofía para Niños con sede en Guadalajara y distintos centros de capacitación y aplicación del programa de Lipman. El objetivo fundamental es el desarrollo del pensamiento autónomo, crítico y creativo para la formación de la ciudadanía y la posibilidad de extender la metodología y estrategias a otras áreas como por ejemplo a las matemáticas. Existe también un organismo de investigación para el ejercicio de la filosofía *para* niños cuya función es indagar las prácticas filosóficas.

Por otra parte podemos mencionar un grupo de trabajo, que si bien se forma dentro de la línea anterior, lleva a cabo una revisión crítica de los supuestos y la metodología desde otros marcos teóricos y supuestos filosóficos. Nietzsche, Foucault, Agamben, la filosofía del lenguaje y la sospecha, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, el posestructuralismo, entre otros, son el marco teórico para esta propuesta. En esta línea de trabajo podemos mencionar a Walter Kohan, Vera Waksman, entre otros, en Argentina y Brasil.

REVISIÓN CRÍTICA DE LOS SUPUESTOS TEÓRICOS

Esta propuesta parte de la revisión y crítica del programa y de la posibilidad de poner en cuestión la concepción de "filosofía", "enseñanza de la filosofía", "infancia", "educación" entre otros temas, que hacen al sustento de la propuesta original, dando como resultado una posición crítica de su propia práctica, innovadora, flexible y que considera a los sujetos del filosofar y a la filosofía de un modo histórico y social. Esta posición se denominó a sí misma "Filosofía *con* niños", destacando en el cambio de preposición un cambio de mirada a la infancia y una consideración de los niños no como objetos de las prácticas educativas y las buenas intenciones pedagógicas, sino como sujetos con voz para tomar la palabra frente y dentro de éstas prácticas. El "*para*" señala de algún modo una relación de exterioridad con la infancia y el "*con*" indica la posibilidad de trabajar junto con los niños y para ellos.

Es indudable que la cercanía entre la filosofía y la infancia, ámbitos sin una estrecha relación entre sí durante mucho tiempo, adquieren a partir del programa de Filosofía *para* Niños de Lipman una vinculación nueva, pero es justamente esta cercanía la que permite poner en cuestión estos conceptos. La propuesta de Lipman es un esfuerzo significativo y sistemático de aproximar la filosofía y los niños, sin embargo los presupuestos e implicaciones teóricas y metodológicas que sostienen el programa, implican una reducción en la concepción de la filosofía, la infancia y la educación que se traduce en una instrumentalización. En este sentido se convierte la filosofía en la herramienta para enseñar a pensar, ya que posee o se supone que posee, los medios adecuados para lograrlo: razonar, esclarecer, analizar, fundamentar, justificar, entre otras actividades de pensamiento. Por otra parte la infancia se transforma en depositaria de una serie de proyectos y buenas intenciones que los adultos no pueden concretar en su presente. La educación aparece en este contexto como el ámbito privilegiado para poner en práctica las expectativas que se demandan a los niños. Frente a esta mirada, que reduce significativamente el pensar, es posible, dice Kohan:

> […] abrir el pensar, ensayar con él, intentar pensar en serio con otros: dejarnos y dejarlos pensar. No se busca que los otros piensen de determinada forma sino que, de alguna manera filosófica, piensen y dejen pensar, no se molesten con la diferencia, que permitan que se libere su pensar de aquello que ya tiene de listo, de fijo, de cierto, de previsible, de repetible, de técnica, de no pensar (Kohan, W., 2000, p. 71).

Frente a la instrumentalización de la filosofía con la finalidad de generar niños que sean los futuros ciudadanos de la sociedad democrática neoliberal, como es entendida por

el programa de Lipman en el contexto del pragmatismo norteamericano, la propuesta latinoamericana apunta a un filosofía como pensar que desnaturaliza, que problematiza lo obvio, que desinstala el orden establecido y se dispone para el acontecimiento de lo nuevo, de lo no previsto pero posible. Esta filosofía apuesta a la transformación y no a la repetición. Esta filosofía sostiene que el sujeto del filosofar es un sujeto histórico y social y desde esa realidad emerge su pensar. Este pensar situado, particular, lejos de pretender transformarse en un relato universal, afirma su pertenencia a una pluralidad de relatos multiculturales que intentan dar sentido y construir la trama sobre la que se conforman las distintas subjetividades. Este pensar pretende partir de un profundo reconocimiento de lo propio para poder reconocer a "lo otro" y no caer en la subestimación, desvaloración, invisibilización o negación del "otro", entendiendo por el "otro": el niño, la mujer, el inmigrante, el pobre, el aborigen, el extranjero. No se puede pensar *por o para otro*, pero sí se puede pensar *con otro*.

La infancia considerada como depositaria del proyecto de una sociedad democrática al estilo de Lipman, clausura y produce una nueva negación. Si antes el niño o la infancia no contaba para el ámbito filosófico y si lo hacía era a título de metáfora, la consideración lipmaniana le asigna la pesada carga de mejorar la sociedad y cumplir los proyectos y los sueños de los adultos. Otra vez la infancia queda reducida a un proyecto. La infancia como lo *otro* nuevo y distinto es rápidamente asumida y custodiada por su natural incapacidad y formada por su característica potencialidad y maleabilidad. Frente a esta mirada que naturaliza una subjetividad infantil cuya imagen podría concebirse como la arcilla que espera la forma por parte del artesano, es posible otra mirada que considere la infancia, como diría Hannah Arendt, la natalidad, como condición de la existencia humana, como el modo de ser del inicio. La novedad que instaura la infancia se presenta entonces como un desafío que exige una mirada del acontecimiento del inicio que no se transforme en negación, acomodación, domesticación o normalización sino que genere condiciones de posibilidad para que los nuevos puedan pensar su propio proyecto. No se puede pensar por otro, pero sí se puede pensar con otro.

La educación es el modo como se recibe a los nuevos. Hay educación porque hay nacimientos y porque hay niños. Toda sociedad a través de la educación transmite lo que considera valioso conservar pero la educación es también el ámbito donde es posible transformar y esperar los cambios de la sociedad que se quiere. Según Kohan:

> Creemos que el dilema no se mide tanto en el proponerse transformar el mundo o conservarlo, cuanto en el lugar que se dará a lo nuevo y los nuevos. Una educación abierta a los nuevos, aquella que no pretende mitigar ni cooptar su novedad, es ya transformadora por la afirmación de esa novedad que abriga, en tanto que una educación que captura a los nuevos —inclusive en los proyectos políticos más seductores y aparentemente revolucionarios— es ya conservadora en la medida en que afirma para los nuevos un orden de los viejos, de los que ya están en el mundo. En este sentido no se trata tanto de conservar o transformar cuanto de acoger, o no, la novedad de los nuevos, percibir, o no, su alteridad, hospedar, o no, esa pluralidad, dar espacio, o no, a la diferencia (Kohan, W., 2004, p. 125).

Esta mirada crítica que se ha perfilado desde América Latina da cuenta a través de sus distintas comunidades educativas integradas por profesores, maestros, filósofos, niños y jóvenes que es posible otra alternativa que ponga en juego la realidad social, cultural e histórica de cada comunidad y la posibilidad de generar una experiencia de pensar propia y auténtica. Esta alternativa, como hemos manifestado, propone no perder de vista como un rasgo propio de la filosofía la desnaturalización de lo obvio, en este sentido el preguntar como ejercicio inherente al filosofar, pero también el conceptualizar como dimensión creadora que no sólo problematiza el mundo sino que busca nombrar y decir la propia realidad. Esto es posible si se permite la emergencia de una mirada distinta a la infancia como lo nuevo, lo sorprendente y se genera en torno a la educación la posibilidad de transformarla en una experiencia.

Esta mirada crítica ha propulsado distintos proyectos al interior de cada comunidad educativa que se han llevado adelante como experiencias de "Filosofía en la escuela" en Brasil 1997-2001, dependientes de la Facultad de Educación de la Universidad de Brasilia,

involucrando a maestros, profesores, niños, a la escuela y la universidad en estas prácticas. En Argentina se propició a través de la conformación de distintos centros de investigación, capacitación y prácticas de filosofía con niños y jóvenes, numerosas jornadas, seminarios y talleres para compartir experiencias. Se incorporó además al debate el trabajo con filósofos latinoamericanos para acercar sus textos a la escuela y en otros casos para pensar propuestas alternativas desde categorías que permitan partir de la propia realidad social, histórica y cultural. En esta línea de trabajo también se intenta recuperar la narrativa popular a través de los "cuentos tradicionales" para poner al descubierto los sentidos y valores que sostiene la comunidad y constituyen las distintas subjetividades como una experiencia filosófica con niños y jóvenes.

REVISIÓN CRÍTICA DE LA METODOLOGÍA

La "comunidad de indagación" de origen peirceniano es reformulada por Lipman como modo de entender la democracia en el ámbito educativo y como metodología de trabajo escolar posible de ser aplicada no sólo en la filosofía sino en todas las disciplinas y en todas las etapas escolares. La idea de "comunidad de indagación" reúne en Lipman la intencionalidad y deliberación como finalidad del proceso educativo y la forma democrática de vida como modo de relación entre sus miembros.

Para Ann Sharp, estrecha colaboradora de Lipman, no existe una definición de "comunidad de indagación", pues es necesario formar parte de una de ellas para comprender su sentido y posibilidades. Su alcance abarca todas las disciplinas del saber, ya que al ser una metodología puede ser aplicada en todas. Sus características son la cooperación, cuidado, confianza entre sus miembros y la autocorrección como forma de indagación. La clase misma puede convertirse en una comunidad de indagación, en ella los niños y jóvenes participan construyendo de modo democrático el saber, generan reciprocidad en la corrección y profundidad en las preguntas y respuestas. Todo en un clima de tolerancia, respeto y confianza. En palabras de Sharp:

> Los miembros de una clase como comunidad de indagación participarán en una gama de actividades: desde hablar, preguntar y escuchar hasta escribir, leer, dibujar, dramatizar y jugar. Pero lo que es vital es hablar, preguntar y escuchar entrelazadamente con estas otras actividades (Sharp, A., 1996, p. 48).

Las distintas problemáticas abordadas funcionan como incentivos para la indagación y el desarrollo del pensamiento reflexivo y creativo, poniendo en juego los distintos puntos de vista. La corrección recíproca implica una disposición a la modificación de las ideas propias en el seno de la comunidad, justificando las razones. La comunidad posee una estructura igualitaria y simétrica. El docente es uno más entre los participantes y su función consiste en salvaguardar y dar forma a los procesos de indagación y ayudar a los estudiantes a hilvanar los sentidos del diálogo que llevan a cabo.

En esta autora, está presente la idea de una "comunidad global de indagación" que puede ser asimilada a una especie de "ciudadanía global" que se sostiene en la percepción de que las diferentes comunidades están conectadas entre sí de modo significativo y que los límites entre ellas se desdibujan debido a ciertas preocupaciones que se pueden considerar comunes y transversales: cuidado del medio ambiente, paz mundial, problemas de género, entre otros. Según Sharp:

> En la medida en que se forme la comunidad global, las niñas y los niños ganaran no sólo una nueva comprensión sobre sí mismos y el mundo sino que, en armonía con la naturaleza y el propósito de la indagación, asumirán la determinación de revisar y reconstruir sus propias cosmovisiones a la luz de esta comprensión (*ibid.*, p. 326).

Para considerar una revisión crítica de la "comunidad de indagación", es necesario afirmar que tiene como sustento la concepción peirceneana del conocimiento y la verdad. Para Peirce el conocimiento humano se caracteriza por un movimiento dialéctico que avanza a partir de la duda y su antítesis la creencia en una permanente superación que se logra comunitariamente. La comunidad tiene una función autocorrectiva que actúa frente al error o la ficción movilizando a la investigación.

El problema radica en que la comunidad se transforma en una creencia, en un a priori, que funciona como filtro y prueba de validez de los conocimientos que podemos convertir

en creencias hasta que nuevamente asalte la duda. La comunidad en ningún momento se pone en cuestión, debido entre otras afirmaciones, a que Peirce termina identificando la realidad con la comunidad:

> Por lo tanto, el auténtico origen del concepto de realidad muestra que el mismo implica esencialmente la noción de comunidad, sin límites definidos, y susceptible de un crecimiento definido del conocimiento (Peirce, C., 1988, p. 118).

Por otra parte es conveniente señalar que la función metodológica de la "comunidad de indagación" es asumida por el programa de Filosofía *para* Niños como modo de investigación que involucra a los participantes, dándoles la posibilidad de tomar la palabra, escuchar, corregirse mutuamente e indagar aquellos temas que surjan de un interés común. Es difícil establecer una marcada distinción entre los supuestos teóricos que señalamos en Peirce y la implementación práctica como metodología, no sólo porque como ya mencionamos en el comienzo, el pragmatismo se considera a sí mismo como un método, sino además por lo que acabamos de señalar en Peirce como identificación entre comunidad y realidad.

Esto nos posibilita sospechar frente a la metodología de su carácter aséptico o neutro que invitaría a una aceptación ingenua de la misma. Por lo tanto es conveniente poner en cuestión el concepto de comunidad, evitando de este modo transformarlo en un *a priori* con características ideológicas.

Para ello recurrimos a la idea de empiricidad, en el sentido definido por Roig (1981), que nos permite desinstalar las pretensiones de universalidad presentes a la hora de establecer un "nosotros" desde donde enunciamos el discurso, el relato o la palabra. Para Roig, el "nosotros" está situado social e históricamente. No es ajeno al tiempo, ni a la geografía y requiere de un conocimiento y reconocimiento que permita la propia valoración como acto originario y fundante de un conocimiento y reconocimiento de los otros "nosotros". El "nosotros" es una particularidad que se abre junto con otros "nosotros" para mirar y configurar sentidos desde donde abordar el mundo.

Por lo tanto, no es la indagación comunitaria la que se pone en cuestión, sino la atribución encubierta de universalidad a la comunidad, que la transforma en instrumento de validación y legitimación de los saberes y las decisiones.

Junto con la atribución de universalidad se desconoce y tergiversa el papel y el lugar del conflicto, ya sea porque se le otorga un lugar puramente exterior a la comunidad, e involucra sus intereses en tanto debe ser resuelto y restablecer el orden existente o porque si se detecta al interior de la comunidad es tratado como un obstáculo a ser superado en el crecimiento comunitario por una especie de teleología interna que modifica y transforma todo orientándolo hacia el fin buscado. De este modo se silencia cualquier intento de otros "nosotros" ya sea exteriores o interiores a la comunidad de ser escuchados y tenidos en cuenta.

Es pertinente rescatar de la "comunidad de indagación" la idea de una búsqueda comunitaria de conocimiento, pero es importante señalar que el "nosotros" que constituye la comunidad es un pronombre deíctico y en cuanto tal cobra sentido cuando el sujeto lo enuncia y este sujeto es social e histórico, en vistas a lo cual la diversidad y pluralidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el nosotros. Por lo tanto el "nosotros" de una "comunidad de indagación", sea ésta una comunidad constituida en el ámbito de la escuela reúne en su seno la diversidad originada por el grupo social, el género, la edad, la nacionalidad, la historia personal entre otras y constituye el anclaje desde donde nos identificamos como comunidad frente a otras comunidades y podemos afirmar con Roig:

> Hay un yo y al mismo tiempo un nosotros, dados en un devenir que es el de la sociedad como ente histórico cultural, captado desde un determinado horizonte de comprensión, desde el cual se juega toda identificación y por tanto toda autoafirmación del sujeto (Roig, A.A., 1981, p. 21).

En este sentido la comunidad tendrá como ejercicio permanente el reconocimiento crítico de sí misma y el ponerse a sí misma como valiosa para poder constituirse en una comunidad de indagación.

Tomando como punto de partida el ejercicio crítico al interior de la comunidad de indagación la experiencia filosófica adquiere otra dimensión. Poner al descubierto los sentidos y

valores que anidan en la misma comunidad, en las narraciones o relatos para niños o sobre los niños que constituyen junto con otros relatos el entramado histórico-social en el cual se encuentra la comunidad se transforma en un nuevo desafío.

El espacio para la filosofía y la infancia o para una "experiencia filosófica con niños y jóvenes", desde esta perspectiva, no se presenta o postula como un programa a seguir, sino simplemente como un espacio para pensar desde "nosotros" junto a otros "nosotros" el mundo.

BIBLIOGRAFÍA: Aberasturi, A., 1981; Accorinti, S., 1999; Agamben, G., 2003; Arendt, H., 1996, 1998; Arpini, A., 2002b, 2005; Baquero, R., 2004; Bárcenas, F., 2000; Benjamín, W., 1982, 1989, 1999; Carli, S., 2003; Childs, J. (1956) 1959; Cullen, C., 2005; Dewey, J. , (1913) 1926, (1929) 1948, (1946) 1952, (1938) 1954, (1919) 1955, (1901) 1957, 1959, (1922) 1964, (1916) 1978; García Morrión, F., 1989; Grau Duhart, O., 2006; Greffet, P., 1951; Habermas, J., 1990; Kohan, W., 1997, 2000, 2004, 2004b, 2004c, 2006, 2007; Larrosa, J., 1995, 1998, 2000; Leal, E., 2000; Lipman, M., 1988, 1988b, 1989, 1989b, 1990, 1992, 1993, 1997, 1999, 2000, 2000b, 2000c, 2000d, 2000e, 2004; Lloyds de Mause, 1994; Obiols, G., 2000; Peirce, C.S., 1988; Piaget, J., 1972; Putnam, H., 1999; Rodríguez Albarracín, E., 1986; Roig, A.A., 1981, 1993, 1991; Rorty, R., 1992; Santiago, G., 2003, 2004, 2005; Sardi, S.A., 2005, 2005b; Sharp, A.M., 1996; Vigotskii, L.S., 1997.

10. LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Raúl Fornet-Betancourt

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Este texto no está sólo escrito para filósofos y filósofas, es decir, que no lo he escrito pensando únicamente en los y las "especialistas" en filosofía. Por eso trato de presentar en él la problemática de la filosofía intercultural en América Latina en un lenguaje que facilite la comunicación y el intercambio tanto con los y las colegas de otras disciplinas como con aquellos y aquellas que se esfuerzan en el trabajo intercultural práctico.

EXPLICANDO LOS TÉRMINOS

Para facilitar la comunicación me permitiré comenzar con una breve explicación de los términos que configuran la temática que quiero abordar en estas páginas, a saber, los términos "filosofía", "interculturalidad" y "América Latina". Se supone, naturalmente, que, cuando hablo aquí de explicación, me refiero a la aclaración del sentido en que los voy a emplear o en el que los tomo en mi trabajo (véase Fornet-Betancourt, R., 1985, 1992b, 1994), y no de una discusión de sus posibles significados en general.

Empiezo con el término "filosofía". Aunque la palabra, como se sabe, es indudablemente de origen griego —hecho que movió a Martin Heidegger a defender la tesis de que la filosofía es en su esencia exclusivamente griega[1]—, debo aclarar que no tomo dicha etimología como una hipoteca normativa, o sea que no vinculo el quehacer humano designado en Grecia con esa palabra a ninguna exclusividad del espíritu griego o de la cultura griega. Veo más bien que ese quehacer, que en Grecia recibió ese nombre, es una potencialidad humana que puede ser, y de hecho es, cultivada en todas las culturas de la humanidad. Filosofía se da siempre, por eso, en una pluralidad de formas de pensar y de hacer. No hay, por tanto, razón alguna para absolutizar *una* de esas formas y propagarla como la única válida. Quien esto hace, cae en una posición etnocéntrica que convierte en centro del mundo lo que en realidad no es más que una región del mismo. En lugar, pues, de absolutizar una forma local de la filosofía, preferimos liberar el quehacer (filosófico) de toda definición definitiva a partir de uno solo de sus orígenes culturales, y proponer comprenderlo como una actividad que nace en muchos lugares y que puede tener por consiguiente muchas "nacionalidades".

La filosofía es plural; y su pluralidad no se debe sólo al hecho de que se hace y expresa en muchas lenguas sino también a que es un quehacer contextual. Es posible que la evidencia de esta afirmación no sea hoy para muchos tan evidente como yo la propongo. Pero quienes tengan tal duda, deberán tener en cuenta que es la historia de la institucionalización académica de la filosofía la que ha ido ocultando esa evidencia, pues en esa historia el quehacer filosófico ha sido reducido en gran parte a una disciplina de estudios o a una rama del saber académico o, si se prefiere, a

---

[1] Véase Heidegger, 1960, pp. 16-17, donde se afirma: "La expresión 'filosofía europeo-occidental', que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la 'filosofía' es griega en su esencia griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y sólo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma [...] La frase la filosofía es griega en su esencia, no dice sino que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son, en su marcha histórica más íntima, originariamente 'filosóficos'".

una "carrera". Y lo más grave en este proceso es acaso, que con esta reducción de la filosofía a una disciplina académica, que lógicamente está sujeta además a los intereses sociales y culturales a que responde la formación fomentada en las respectivas instituciones de "enseñanza nacional o estatal", la filosofía va quedando prisionera de *una* tradición prepotente que se pretende centro exclusivo de todo desarrollo posible y que, entre otras cosas, suplanta la confrontación práctico-reflexiva con los contextos de vida por el estudio de textos; textos que, por cierto, son muchas veces tratados como textos sagrados ya que esa tradición —que no es otra que la europea occidental— los tiene por su canon.

Retomando la idea antes expresada quiero precisar ahora que la comprensión de la filosofía como un quehacer contextual supera la reducción de la filosofía a una disciplina, para liberarla de los intereses implícitos en la formación académica institucionalizada dominante, pero también para liberarla de la tradición que la aprisiona y que se ha apoderado de ella, haciendo así posible el encuentro con ella en muchos lugares distintos y en una multiplicidad irreductible de formas de expresión.

En esta compresión, la filosofía no es tanto estudio de textos como saber contextual. No es un mero saber o aprender ideas o sistemas de pensamiento, sino sobre todo un saber realidad y un saber hacer realidad. Pues el saber contextual es un saber articulado a los procesos históricos correspondientes; un saber que sabe de las interpretaciones de su contexto y de cómo en ellas se reflejan planes para hacer que la realidad sea de ésta u otra forma, siga este o aquel curso; o sea, que sabe del conflicto de interpretaciones de la realidad en tanto que conflicto en el que está en juego la realidad en su marcha misma, la realidad por hacer; o, si se quiere, sabe que ese conflicto decide también sobre las realidades que serán o no posibles. Pero por eso mismo, por saber que sabe que lo que se juega en ese conflicto es nada menos que el poder hacer realidad, el saber filosófico contextual es fundamentalmente *práctico*; esto es, un saber que, como decía antes, sabe hacer realidad; un saber que, con base en el discernimiento del conflicto entre los modelos de interpretación de la realidad, se articula en los movimientos sociales alternativos y liberadores, y de esta forma se integra a un plan o proyecto para realizar esas otras realidades que hoy parecen imposibles. Dicho en otros términos, se trata de un saber de realidades que sabe intervenir en el curso de la historia en nombre de lo que se ha negado como realidad posible. Pues la esperanza, las memorias reprimidas, la utopía, son parte de la realidad que podemos hacer.

En referencia al término "interculturalidad" debo aclarar que no reduzco este concepto (o, mejor dicho, lo que se quiere expresar con él) a su dimensión estrictamente racional, lógica o "filosófica". Pues creo que se trata de una cualidad que puede obtener cualquier persona y cualquier cultura a partir de una praxis de vida concreta en la que se cultiva precisamente la relación con el otro de una manera envolvente, es decir, no limitada a la posible comunicación racional a través de conceptos sino asentada más bien en el dejarse "afectar", "tocar", "impresionar" por el otro en el trato diario de nuestra vida cotidiana. Quiero decir con ello que para mí la interculturalidad no es sólo un tema teórico sino primordialmente una experiencia; una experiencia, además, que no brota de ningún ámbito excepcional, que no marca nada extraordinario, sino que, por el contrario, la hacemos en nuestro ámbito más común y supuestamente propio, a saber, nuestro mundo de vida cotidiano. Es, pues, una cualidad que experimentamos en la vida cotidiana en el sentido práctico de que ya *estamos en contacto* con el otro; y esto en el sentido literal del contacto: relación entre personas/cosas que se tocan.

Hay, por tanto, un saber práctico de la interculturalidad como experiencia que hacemos en nuestra vida cotidiana en tanto que contexto práctico donde ya estamos *compartiendo* vida e historia con el otro. Se trataría entonces de cultivar ese saber práctico de manera reflexiva, y con un plan para organizar nuestras culturas alternativamente desde él, para que la interculturalidad se convierta realmente en una cualidad activa en todas nuestras culturas.

Lo anterior supone lógicamente una concepción de la cultura. Se habrá observado, en efecto, que, proponiendo esa visión de la interculturalidad como una experiencia de calidad en nuestras culturas propias, estoy dando por supuesto una concepción *histórica* de la cultura. Las culturas no caen del cielo sino que van creciendo en condiciones contextuales determinadas como procesos abiertos en

cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro —sea la naturaleza o sean las diosas o los dioses— y con los otros —sea otra familia en el mismo pueblo o sean los pueblos vecinos. Las culturas son procesos en frontera. Y esa frontera, como experiencia básica de estar en continuo tránsito, no es solamente una frontera que demarca el territorio propio, que traza el límite entre lo propio y lo ajeno como un límite que marcaría el fin de lo propio y el comienzo de lo ajeno, dejando así lo ajeno del otro lado de la frontera. No, esa frontera se produce y establece al interior mismo de eso que llamamos nuestra propia cultura. El otro está dentro, y no fuera de lo nuestro.

Primero, por lo que hemos dicho sobre el origen de las culturas como procesos abiertos de trato y contrato, de "comercio", con lo ajeno; pues ello lleva siempre la necesidad de la apropiación, esto es, de ir creciendo con y desde el otro.

Segundo, porque lo que se va cristalizando como "propio" en ese proceso del entrar y estar en relación con el otro, no es nuestro sin más. Quiero decir, que no es propiedad ni patrimonio de una comunidad en la que todos los miembros están en perfecta comunión entre sí y se refieren de la misma manera a su herencia cultural, vale decir, no es la comunidad celestial de la comunión de los santos. Pues lo propio es nuestro en el marco de una comunidad en litigio y conflicto; una comunidad desgarrada por la lucha entre oprimidos y opresores, entre ricos y pobres, entre sabios e ignorantes, entre hombres y mujeres, en suma, por el conflicto entre grupos que tratan de instrumentalizar lo propio en beneficio de sus intereses particulares, para imponerle así a la cultura llamada nuestra un rumbo determinado.

Pero además de esta conflictividad ligada al lugar social desde donde se interpreta y vive lo propio, hay que tener en cuenta que esa cultura que llamamos nuestra, puede implicar un conflicto más estrictamente cultural porque puede suceder que se asiente sobre una matriz o fondo experiencial fundante polivalente, y que permite de este modo la emergencia de varias tradiciones en el seno de un mismo ámbito cultural. Lo que denominamos como nuestra cultura no estaría, pues, exento de un conflicto de tradiciones en pugna por imponer *una* tradición y reducir la cultura de esa comunidad a una sola de sus tradiciones (sobre esta problemática de la concepción de la cultura y en especial sobre la cuestión de los conflictos intraculturales véase Fornet-Betancourt, R., 1998b, 1998c). A este nivel, dicho sea de paso, historificar nuestro concepto de cultura significa comprender que la cultura que llamamos nuestra no tiene por qué ser monotradicional.

Y tercero, porque, enfocando la cuestión ahora concretamente desde la experiencia de América Latina, las llamadas culturas nacionales en América Latina, que pretenden precisamente presentar lo propio/nuestro como una herencia *nacional* compartida por todos los que viven en ese territorio y en la que todos consecuentemente se podrían reconocer como reconocidos participantes, sirven en verdad para ocultar el hecho de que se trata de una ideología que sacraliza nombres como los de nación argentina, nación boliviana, nación chilena o nación mexicana para encubrir con ese manto de supuesta unidad nacional la realidad viviente de los muchos otros condenados a la marginalidad con base justo en su diferencia cultural. En las llamadas culturas nacionales hay, por tanto, más reducción que unidad. Son en gran parte, la cara de la tradición hegemónica, y por eso confrontan siempre con el otro (nuestro) que ha sido oprimido o silenciado.

De esta suerte podemos decir, en resumen, que la interculturalidad tiene una dimensión que se manifiesta intraculturalmente como ejercicio práctico y teórico, de vida y de interpretación, de la propia cultura como un árbol que ciertamente puede alcanzar una configuración específica que lo hace identificable, pero justo a condición de cuidar el libre desarrollo de ese complejo proceso de crecimiento que va siendo el fruto de raíces que se adentran en el suelo común siguiendo distintas direcciones, y que a veces se entrecruzan, y de ramas que crecen también con sus diferencias y en distintas direcciones.

Esta manera de ver lo intercultural como algo que ya está presente en la cultura que heredamos como propia, se desprende en el fondo de la concepción histórica de la cultura que he tratado de explicar. Pero lo decisivo es comprender que esa visión histórica de lo propio nos ayuda a explicitar los contextos de nuestra región, las fronteras de nuestra localidad, es decir, a no aislarla ni a absolutizarla como algo único exclusivo. O, dicho en posi-

tivo, tiende un puente hacia todo lo que nos parece ajeno y nos motiva a fomentar el contacto y el diálogo.

Para terminar este apartado diré ahora una palabra sobre el nombre de América Latina. Empleo este nombre por razones pragmáticas. Pero soy consciente de que es un nombre problemático, sobre todo cuando, como ocurre con frecuencia, se asocia dicho nombre a un concepto que pretende poder subsumir bajo un único patrón político-cultural-religioso la diversidad del subcontinente. Sin poder entrar aquí en este debate ya clásico (véanse las obras de Arciniega, G., 1945; 1965; Arguedas, J.M., 1975; Bello, A., 1881-1893, vol. 23, pp. 229-242; Martí, J., 1975, vol. 6, pp. 15-23; Paz, O., 1959; Picón Salas, M., 1947; Ramos, S., 1951; Salazar-Bondy, A., 1968; Sambarino, M., 1980; Sarmiento, D.F., 1964; Zea, L., 1953; 1957), me conformaré con señalar lo siguiente:

Primero: La interpretación de América Latina como un continente culturalmente mestizo es legítima, pero hay que tener en cuenta que pierde su legitimidad cuando se la presenta como universal, es decir, como certera y válida para toda la realidad cultural, política y religiosa del subcontinente. Pues, haciendo abstracción ahora de que el mestizaje es conflictivo porque evidencia la hegemonía de los criollos en todos los órdenes, es innegable que en América Latina hay muchos pueblos que no se comprenden como mestizos y que luchan precisamente por el reconocimiento de su derecho a la autodeterminación política, cultural y religiosa.

Segundo: América Latina no es, por consiguiente, únicamente tierra de mestizaje de culturas. Es, también, lugar en el que, como en el Paraguay colonial, se "reducen" las culturas autóctonas. Mi comprensión tiene en cuenta, por eso, también, la realidad de los que han sido y siguen siendo "reducidos" por el sistema hegemónico.

Y tercero: Comprender América Latina desde las culturas "reducidas" es tratar de entenderla desde las memorias históricas de sus pueblos; y sabiendo, por cierto, que "la memoria tiene su propia realidad" (subcomandante Marcos, 1999, p. 13). Es, en suma, reclamar una interpretación intercultural de América Latina como derecho al hecho de una América Latina en la que todos los que son diferentes puedan también hacer su mundo.

En resumen, me guío por la visión (utópica) propuesta por José Martí de una América realmente *nuestra*, construida con la participación de todos y con espacio específico no sólo para visiones diferentes del mundo sino también para la construcción de mundos reales diferentes: una América en la que todas las diferencias puedan tener su casa (Martí, J., 1975, pp. 15-23).

DE LA NECESIDAD DE LA INTERCULTURALIDAD EN AMÉRICA LATINA

Aunque en lo que hemos expuesto en el apartado anterior se encuentran ya algunos elementos para la comprensión y práctica de la interculturalidad en América Latina, ello no debe inducir a pensar que consideramos la interculturalidad como una calidad lograda y operante en nuestras prácticas culturales, de forma que estuviese constituyendo uno de los ejes de transformación de las culturas en América Latina. En verdad hemos anticipado más un programa de acción cultural, que analizado una realidad existente. Por eso, queremos hablar ahora de la interculturalidad o, si es que se prefiere, del diálogo intercultural en el sentido de una necesidad, de una tarea, que urge llevar a buen término, si es que deseamos descubrir realmente América en toda su variedad y diversidad. No es algo que damos por hecho, sino que consideramos que es todavía, en gran parte, un programa que está por hacer. Pero si insistimos en su carácter necesario, es porque no hay otra alternativa para cancelar los hábitos y consecuencias del colonialismo, y detener de este modo la colonización de la humanidad por parte de la civilización hoy hegemónica.

En este sentido, la necesidad del diálogo intercultural en América Latina está conectada con la historia de la conquista y de la colonización del subcontinente en tanto que historia de un desastre continuado: la destrucción y opresión sistemáticas de las diferencias culturales. Al principio estaban las diferencias con sus universos específicos, pero con la invasión europea se trata de erradicar esa memoria destruyendo sus formas de vida social, política, cultural y religiosa. La diferencia del otro es "reducida", y el otro se convierte en un objeto colonizado, es decir, neutralizado social, cultural y políticamente,

y es, en cuanto tal, sometido a un proceso de occidentalización que lo condena en definitiva a la marginalidad.

Esta vinculación de la necesidad del diálogo intercultural con el desastre del colonialismo quiere decir que se trata de la necesidad de un imperativo ético. Ante la catástrofe de la opresión y del sometimiento, del encubrimiento y de la exclusión de las diferencias, el diálogo intercultural, como alternativa para reparar la injusticia cometida y enrrumbar la historia por caminos de convivencia solidaria, presenta, en efecto, la necesidad de una opción ética imperativa; una opción que no podemos rechazar sin hacernos cómplices culpables del sistema hegemónico vigente.

Que la interculturalidad en América Latina conlleva ese carácter de necesidad también ética, vale tanto como decir que el trabajo por el diálogo intercultural en el ámbito latinoamericano tiene que orientarse por los principios de la liberación y de la justicia. No hay reparación sin liberación de los pueblos sometidos ni sin reconocimiento efectivo de su derecho a la autodeterminación. De donde se desprende que la necesidad del diálogo intercultural es la necesidad de realizar la justicia, de entrar en un contacto justo con el otro libre; lo que quiere decir a su vez que es necesario de reconocerle como persona humana portadora, justamente en su diferencia, de una dignidad inviolable que nos hace iguales.

La necesidad del diálogo intercultural en América Latina se presenta, como hemos visto, con una doble dimensión de obligación normativa: la de reparar la culpa con las víctimas del colonialismo y la de promover un nuevo orden justo, reconociendo al otro en su dignidad y colaborando con su empresa de liberación.

Pero ésta es, si se quiere, la necesidad con que interpela el diálogo intercultural sobre todo a los que se sienten herederos de la cultura occidental en América Latina o se entienden como representantes del rostro blanco en la cultura latinoamericana. Pues pensamos que también hay una necesidad del diálogo intercultural para los pueblos indígenas. O, acaso mejor, que los pueblos indígenas —y lo mismo habría que plantear para los pueblos africanos en América— perciben la necesidad del diálogo intercultural de una manera específica. Es de suponer —y digo suponer porque yo no soy indígena y no puedo hablar de esta percepción más que de una forma indirecta, mediada por lecturas y relatos interpersonales— que, aunque compartan la visión de la necesidad del diálogo intercultural como medio indispensable para canalizar la esperanza del reconocimiento real del otro en su diferencia y de poder fundar un nuevo orden de intercambio cultural solidario, los pueblos indígenas prefieran acentuar que la necesidad del diálogo intercultural está conectada con su derecho a tener una cultura propia y a ser ellos mismos desde y en la defensa de esa cultura. Pues el diálogo intercultural supone identidades culturales conscientes de sus diferencias. Y como esto implica, a su vez, la realización concreta de las diferencias, esta percepción vería además en el diálogo intercultural una necesidad urgente para corregir la asimetría en las estructuras actuales de poder y crear condiciones iguales para el desarrollo pleno de todas las culturas.

DE LA NECESIDAD DE TRANSFORMAR LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA A PARTIR DEL DESAFÍO DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Si la consecución efectiva de una mejor calidad en nuestras respectivas culturas —y con ello también de una mejor calidad humana en nuestra existencia personal y comunitaria— depende de que podamos o no cultivar nuestras culturas como terrenos fecundos para el diálogo intercultural, entonces puede decirse análogamente que la elaboración de una filosofía de mejor calidad en América Latina depende hoy de la transformación de la filosofía que hacemos desde las exigencias que nos plantea el diálogo intercultural. Por eso interpretamos la necesidad de la interculturalidad como una necesidad que afecta también a la filosofía y que ésta debe asumir concretamente en el sentido preciso de una exigencia de transformación.

La transformación de la filosofía en América Latina desde el imperativo de la interculturalidad supone, sin embargo, una compleja tarea de autocrítica radical que, por implicar la casi disolución de la figura hegemónicamente transmitida de la filosofía, proponemos designarla con el nombre de *desfilosofar* la filosofía. ¿Qué entendemos por esta tarea? ¿Qué proponemos, en concreto, con ello?

Desfilosofar la filosofía quiere significar, primero, liberar la filosofía de la cárcel en la

que la mantiene prisionera la todavía vigente hegemonía de la tradición occidental centroeuropea. Y esto no significa únicamente romper el monólogo que mantiene la filosofía en esa reducción occidentalista al hacerse y rehacerse desde la argumentación desarrollada sólo en el interior de sistemas occidentales de pensamiento. Ello implica, además de esa necesaria desmonologización, liberarla de los límites que le ha impuesto la institucionalización académica según el canon de la tradición hegemónica. Pues por esa vía de la institucionalización académica la filosofía se ha reducido en lo esencial a una "disciplina"; y ello con el agravante de que, al ser una "disciplina" articulada en sus contenidos desde la tradición hegemónica centroeuropea e integrada además con una función específica a los intereses de las metas formativas del sistema de la modernidad europea y del capitalismo, la filosofía como "disciplina" no sólo queda configurada desde la tradición del saber dominante, sino que también se ve sujeta a la disciplina del sistema en general. Como "disciplina" la filosofía tiene que observar las reglas de juego, las leyes, de una tradición científico-cultural así como de todo un sistema de educación, que está a su vez ligado a un sistema social, político y económico.

A este nivel, pues, desfilosofar la filosofía es liberarla de la obligación a la observancia exclusiva de las leyes de un único sistema del saber o de un determinado sistema educativo. Desfilosofar es aquí desdisciplinar; es sacar la filosofía de los límites que le imponen, para ser más concretos, los planes de estudios que se han globalizado desde Europa central y la función que se le atribuye en el sistema educativo hegemónico. Abogar por una filosofía desdisciplinada es así abogar por una filosofía que, para seguir con la metáfora de la cárcel, se hace fuera de ese terreno donde ella está sometida a la observancia de las leyes impuestas por el carcelero.

De donde se sigue que desfilosofar la filosofía significa, segundo, romper con el prejuicio de que la filosofía es un producto de la cultural occidental, y mostrar la monoculturalidad de la definición o comprensión dominante de la filosofía. O sea, trabajar más bien con la convicción de que no existe una filosofía en cuanto tal, abstracta y ahistórica, que habría nacido paradójica y curiosamente en Occidente, y que lo que se da son filosofías contextuales con matrices culturales muy diversas. Dicho de manera todavía más positiva: Desfilosofar la filosofía es partir del hecho de la existencia real de otras filosofías aceptando que "pueden tener su justificación en el seno de matrices culturales distinta de la propia" (Raimon Panikkar, en Fornet-Betancourt, R., 1998c, p. 213), para reconfigurar el trabajo filosófico basado en la consulta e intercambio de todas las distintas culturas filosóficas.

Si en este segundo momento desfilosofar la filosofía supone, por tanto, descentrarla de su fijación en la cultura centroeuropea para abrirla a una nueva reformulación desde la participación de esas otras filosofías que hasta ahora siguen siendo negadas por la tradición occidental hegemónica, en un tercer momento, que sería complementario, se trataría de hacer que la filosofía tenga un presente ocupándose justo de su presente contextual correspondiente. En este tercer momento desfilosofar la filosofía es sacarla de la tendencia a ocuparse consigo misma, con su historia, con sus textos; y ser sólo filosofía de la filosofía. En cualquier cultura de la filosofía —pues esa tendencia no es privativa de la tradición hegemónica— habrá que trabajar por una filosofía que sabe que su pasado no consiste sólo en textos, sino también en la contextualidad e historia de las cuales esos textos son reflexión, y que por eso sabe también que es una perversión de su propio pasado reducirlo a "bibliografía" para ejercicios académicos; pues, bien entendido, su pasado mismo la impele a no hacer de él un cómodo refugio, por cuanto que le presenta el espejo donde puede verse como quehacer contextual, desafiándola de este modo a hacer otro tanto en su presente, esto es, ocuparse de él.

En relación con este tercer momento estaría todavía, en cuarto lugar, otro momento en el que la tarea de desfilosofar la filosofía se concretizaría en el intento de hacer que ese presente de la filosofía se articule como presencia efectiva de la filosofía en el espacio público de las sociedades y culturas donde se ejerce. Sería, pues, hacer filosofía en interés público, esto es, hacer una filosofía que reflexiona sobre los asuntos públicos y que sabe hablar de ellos públicamente, contribuyendo de esta manera a la formación de un espacio alternativo de opinión pública.

En quinto lugar, por último, vemos la tarea de desfilosofar la filosofía como una empresa de carácter más constructivo que con-

sistiría en reconstruir el quehacer filosófico a partir de ese profundo mundo que llamamos el mundo de la sabiduría popular, intentando ampliar nuestros métodos de trabajo, el acervo de fuentes a las que recurrimos para elaborar nuestras interpretaciones de la realidad y de la vida, y ampliar también en definitiva el horizonte desde el que pensamos. Para el ejercicio de la filosofía en América Latina esto significa, en concreto, abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender y estudiar en común.

Cumpliendo esta tarea que acabamos de esbozar, estaremos transformando la filosofía en América Latina desde las exigencias del desafío del diálogo intercultural. Y queda claro por lo dicho que esa transformación de la filosofía es la vía para lograr la mejor calidad deseada para la filosofía en América Latina, a saber, una filosofía que es la casa en la que todos los pueblos y culturas del continente pueden articular libremente su memoria y su palabra de sujetos vivientes.

DE LA UTILIDAD PRÁCTICA DE UNA FILOSOFÍA INTERCULTURALMENTE TRANSFORMADA

Aunque nos parece evidente que la propuesta formulada a favor de una transformación de la filosofía, a partir de las exigencias del diálogo intercultural, deja claro las implicaciones y consecuencias prácticas de dicha transformación; es decir, pone de manifiesto que no se trata sólo de un asunto meramente teórico para el entretenimiento de los profesionales de la filosofía, sino que, por el contrario, apunta a una nueva forma de ejercitar el quehacer filosófico en beneficio del mejoramiento social y cultural de los seres humanos; aunque esta perspectiva práctica, repetimos, nos luce patente en lo expuesto, queremos, con todo, señalar brevemente de manera explícita esta sustancial dimensión de la utilidad práctica de la transformación intercultural de la filosofía (para la fundamentación más detallada de este punto véase Fornet-Betancourt, R., 1997, pp. 365-382).

Empecemos con lo siguiente. No se necesita, en efecto, mayor argumentación para ver que una filosofía interculturalmente transformada ayuda a comprender que las diferencias culturales y sus correspondientes modos de vida, que son siempre universos materialmente organizados y no sólo “estilos” individuales opcionales, no son contradicciones que amenazan la vida de la humanidad. ¡Todo lo contrario! Son la riqueza que nos regala la vida, y el cultivo de esas diferencias es la mejor forma de cultivar la vida, y de alcanzar así una cultura de la vida en abundancia. Y esta comprensión de las diferencias culturales es, naturalmente, un elemento básico para la praxis concreta de la tolerancia y del pluralismo. Pues nos da el marco para una praxis cultural y política que sabe que las diferencias culturales son sólo una amenaza para el orden hegemónico que pretende nivelar el mundo en su diversidad, pero en ningún caso una amenaza para la vida. No deben, por tanto, ser sacrificadas ni “pacificadas” ni neutralizadas en nombre de ese orden vigente, sino que deben ser potenciadas desde sí mismas y mediante la comunicación entre ellas.

Otro aspecto concreto de la utilidad práctica de una filosofía interculturalmente transformada es el aporte a una política que, como consecuencia del reclamo a la tolerancia y el pluralismo, busque cumplir con el derecho que tienen las culturas y los pueblos no solamente a *decir que ven* el mundo de forma distinta, sino también, y sobre todo, a *hacerlo* según su propia manera de vivir. Pues ¿qué es una forma de vida sin mundo real propio?

Por último diríamos que la utilidad práctica de la filosofía interculturalmente transformada se expresa, acaso como punto que aglutina los dos aspectos anteriores, en su contribución a la búsqueda de alternativas concretas a la globalización del neoliberalismo (véase Fornet-Betancourt, R., 1999, pp. 387-394), ya que muestra la ideología imperial que gobierna ese proceso como globalización acelerada de una forma particular de vida, de economía, de cultura, de democracia, etc.; y opone a dicha ideología una concepción de la historia de la vida humana donde ésta se hace desde y con sus diferencias, desde el valor de sus memorias en todos los pueblos; es decir, no una historia lineal, reducida a la línea que dibuja el progreso en su sentido occidental, sino una historia pluriversa, con muchas líneas y futuros posibles. Esta visión constituye, a nuestro parecer, un ingrediente importante para una praxis social que responde a la

globalización del neoliberalismo con la alternativa de un mundo multiverso construido desde abajo como tejido de solidaridad entre culturas que se comunican sin perder su raíz contextual.

BIBLIOGRAFÍA: Esterman, J., 1998, 1999, 2004; Fornet-Betancourt, R., 1992b, 1994b, 1997, 1998b, 1998c, 1999b, 2000, 2001b, 2004, 2004b; Salas Astraín, R., 2003, 2006; Vallescar, D. de, 2000; Wimmer, F.M., 2003

11. EL INDIGENISMO: DE LA INTEGRACIÓN A LA AUTONOMÍA

Héctor Díaz-Polanco

Hay dos formas de entender el indigenismo: como noción de sentido común y como categoría teórico-política. Merced a la difusión de la primera, el indigenismo se ha beneficiado de una usual connotación positiva, en tanto generalmente se aplica a los que defienden o manifiestan aprecio hacia las culturas o los valores indios (desde un punto de vista moral o en el campo de las artes, por ejemplo). Sin embargo, como categoría teórica-política el indigenismo es algo bien diferente. Así lo entenderemos aquí: como teoría y práctica de los gobiernos latinoamericanos para "resolver" el llamado problema de los indígenas, sin la participación de éstos. Aunque el indigenismo es definido y aplicado con la destacada colaboración de antropólogos, no se trata propiamente de una teoría antropológica, sino más bien de una *política de estado*. Como fue reconocido por sus ideólogos, el indigenismo es la política que se formula unilateralmente desde el estado (por los *no indios*) para ser aplicada a los considerados *otros*.

Las diversas políticas indigenistas que han operado en América Latina son el reflejo, y en varios sentidos la *causa*, de la heterogeneidad étnica no resuelta. Los indigenismos no suponen una consideración del punto de vista y los intereses de los otros, sino una negación rotunda de que éstos tengan algo que opinar sobre sus propios asuntos. Los indigenismos reúnen así la doble cualidad de ser *inorgánicos* (respecto a los grupos étnicos) y extremadamente *homogeneizadores*. Por lo demás, los indigenismos han sido la carta estratégica de proyectos antidemocráticos y conservadores. Los indigenismos pueden destruir —vía el genocidio, el etnocidio o la etnofagia, o una combinación de ellos— a los grupos étnicos o pueden modificar y aun complicar el cuadro de la diversidad étnica, pero nunca resuelven las tensiones y conflictos que implica la diversidad. Por todo ello, como han concluido los movimientos autonomistas en Latinoamérica, la solución de la problemática étnica no radica en encontrar el modelo del "buen indigenismo", en contraposición con un indigenismo "negativo", sino en *colocarse fuera de la lógica misma de cualquier indigenismo*. El indigenismo no es la solución a los problemas; es parte de los problemas a encarar.

TEORÍAS ANTROPOLÓGICAS Y COLONIALISMO

El advenimiento de las grandes teorías integracionistas coincide con el afianzamiento del sistema capitalista, mediante el dominio colonial. En efecto, la primera teoría social que plantea un esquema de interpretación histórica, en la que Occidente (léase sociedad capitalista) ocupa la posición más alta y las demás sociedades precapitalistas quedan situadas en diversos escalones inferiores, aparece sintomáticamente durante el siglo XIX, más específicamente durante su segunda mitad. Esta teoría es la *evolucionista*. Aparecerán luego el *relativismo cultural* y el *funcionalismo*.

La teoría y la práctica de la integración social en América Latina encontrarán profundas raíces en estos diversos enfoques. Pero el integracionismo latinoamericano realiza una peculiar amalgama de tales perspectivas, lo que da su particularidad y originalidad al indigenismo. Conviene pasar una sucinta revista a los planteamientos generales de esas teorías, a fin de examinar cómo abordan el problema específico de la integración.

La época de la conformación del evolucionismo es, históricamente, el periodo de la consolidación de la revolución industrial en Europa, de las exploraciones (especialmente

en África) y, muy particularmente, del escalamiento del colonialismo moderno. Las élites europeas vivían en estado de euforia por los grandes descubrimientos científicos, los avances tecnológicos y un ímpetu productivo jamás visto antes. El sistema que permite todos estos adelantos adquiere, ante sus ojos, la representación del "progreso" y de la "civilización". Tales serán los signos distintivos de la interpretación histórica que se pondrá entonces en boga. A partir de la noción central de *progreso,* los evolucionistas construyen esquemas que comprenden la historia de la humanidad como un paulatino y triunfante camino en ascenso, desde las etapas más "primitivas" hasta las más "avanzadas".

Los numerosos autores que desarrollan esta corriente (Bachofen, Maine, Lubbock, McLennan, Phear, etc.), analizan lo mismo la evolución de los órdenes jurídicos que los sistemas de parentesco como etapas diversas del desarrollo humano. Para nuestros fines, basta recordar el esquema del que puede considerarse el evolucionista más acabado: L. H. Morgan. En su obra *La sociedad antigua* (Morgan, L.H., 1973) propone tres estadios de desarrollo evolutivo: "salvajismo", "barbarie" y "civilización". La sociedad europea de la época y, en general, todas las sociedades capitalistas son alistadas en el estadio de la "civilización".

Como puede notarse, este esquema sigue un modelo unilineal de evolución social, que va del escalón más bajo al más alto. Y en tanto la más elevada expresión de la "civilización" y del "progreso", la sociedad burguesa será, en el pensamiento evolucionista más típico, el patrón y el punto hacia el cual deben dirigirse los demás sistemas humanos (Díaz-Polanco, H., 1983). Basado en esta teoría evolucionista, Occidente definirá su deber histórico y moral, su misión: conducir a las demás sociedades precapitalistas (de África, Asia y Latinoamérica,) por la escala evolutiva hacia la civilización. Así, la expansión colonial encontraba su justificación o "explicación".

Pero la teoría evolucionista tenía una débil contextura: reducirse demasiado a un esquema interpretativo del desarrollo histórico. Esto es, el evolucionismo justificaba la expansión colonial, pero no aportaba una concepción precisa del *cómo*: no proporcionaba un enfoque teórico-práctico acerca del proceso mismo de integración y, especialmente, de cómo debía conducirse (gobernarse) a las sociedades "primitivas" o "salvajes". Tal teoría, en cambio, habría de aparecer a su tiempo con el funcionalismo y el culturalismo.

Ciertamente, alcanzada cierta fase, el proceso colonial requería algo más que justificación. El funcionalismo se aparta de los grandes esquemas histórico-evolutivos, y se concentra en el estudio *sincrónico* de sociedades "primitivas", con el fin explícito de proporcionar a los administradores coloniales los elementos para el mejor gobierno de aquéllas. Se trata de estudiar la mecánica de las sociedades, es decir, de comprender qué *funciones* corresponden, en el todo, a cada aspecto del sistema. El interés no es meramente "teórico". Comprendiendo las funciones que corresponden a las relaciones e instituciones de las sociedades precapitalistas, se estará en condiciones de sustituirlas por otras modernas o capitalistas, que realicen papeles sociales similares, evitando así perturbaciones críticas, desajustes y desequilibrios que, en ocasiones, devinieron en serias rebeliones contra el colonizador.

El funcionalismo, tal y como lo concibieron y pusieron en práctica Bronislaw Malinowski (Malinowski, B., 1970) y sus discípulos, intentaba sentar las bases para el cambio de los grupos "primitivos", garantizando al mismo tiempo que la integración no provocase serios desajustes sociales o culturales. Ello no requería de las reconstrucciones históricas de lo pasado, sino concentrarse en la naturaleza funcional de las sociedades presentes, a fin de planificar lo futuro, que no era otro que la incorporación de tales sistemas precapitalistas a la órbita occidental-capitalista en expansión. De ahí que el funcionalismo inaugure el estudio de comunidad y el trabajo de campo, con "observación participante", tal y como se practican aún en la antropología social (Díaz-Polanco, H., 1979).

De este lado del Atlántico, surgirá otra corriente que rechaza el esquema evolucionista. Para el relativismo cultural (o culturalismo norteamericano) existen culturas *diferentes*, pero no superiores e inferiores. Los relativistas (inspirados en el romanticismo alemán) sostenían que concebir lo diferente como inferior era caer en el etnocentrismo. Sin embargo, esa posición relativista-cultural que se consolida en Norteamérica bajo la influencia de Franz Boas (Boas, F., 1974), llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce a un callejón sin salida, pues la conclusión que se

desprende es que no se debe obstaculizar el libre desenvolvimiento de cada sociedad, con intervención de otras que se consideran superiores (Bastide, R., 1973, p. 19). Tal desenlace es claramente contrario a los propósitos integracionistas.

Para resolver el asunto, el relativismo cultural plantea el principio de *aculturación*. El proceso de aculturación implica respetar las culturas autóctonas, permitiéndoles un desarrollo propio, pero con la expectativa de que finalmente los indígenas abandonen de su sistema. Con ello reaparece el etnocentrismo, aunque ahora solapadamente.[1] Es el gran dilema del relativismo cultural norteamericano: pide respeto a las culturas, defiende la viabilidad y licitud de todo sistema cultural; pero no puede llevar este punto de vista hasta su consecuencia lógica. Ello determina que el relativismo replantee el etnocentrismo persistente en términos de aculturación.

El referido dilema, en parecidos términos, lo encontraremos en la antropología aplicada integracionista que se practica en América Latina durante el siglo XX y, aún bajo nuevos discursos, hasta nuestros días. Particularmente, se busca su resolución por la vía de diferenciar lo "cultural", como una esfera específica y distinguible del sistema social. A continuación se plantea la posibilidad de provocar transformaciones "estructurales" en las sociedades que se desea integrar, sin que ello redunde necesariamente en la destrucción de los sistemas culturales o las singularidades de los grupos indígenas. La cuestión se transforma entonces en integración, sin destrucción de las especificidades culturales. Las primeras formulaciones integracionistas modernas, con alcance latinoamericano, siguen este esquema.

EL INDIGENISMO DE GAMIO

En los albores del siglo XX, una visión de este tipo alimenta el proyecto nacionalista que proclamaba la necesidad de que los indígenas se transformaran en un ingrediente de la forja de la patria y de la nación. El pionero latinoamericano del indigenismo moderno, Manuel Gamio (1883-1960), se planteó vívidamente el asunto del carácter *incompleto* de la "nacionalidad" o la nación. Imbuido todavía de ciertos tópicos evolucionistas que le hacían observar a los grupos étnicos como sistemas colocados en "etapas de civilización" inferiores, pero habiendo asimilado también las enseñanzas del relativismo cultural de su maestro Franz Boas (de quien fue alumno en la Columbia University y con quien colaboró en la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas, fundada en México en 1910), Gamio se propuso delinear las medidas que debían ponerse en práctica para sacar a los indígenas de su condición de pobreza y subordinación. Su propósito era lograr esa meta sin recurrir a medios violentos, es decir, respetando hasta cierto punto los valores de los sistemas socioculturales autóctonos. El autor sostiene que existen valores culturales "positivos", que deben respetarse, al lado de otros que deben removerse para procurar la integración.

En la percepción de Gamio, expuesta en su obra clásica *Forjando patria* (1916), la existencia de los pueblos indígenas constituye un "problema" a resolver. El remedio consiste en conformar la nación como un todo integrado o "fortalecer el verdadero sentimiento de nacionalidad, que hoy apenas existe disgregado entre grupos sociales que difieren en tipo étnico y en idioma y divergen en cuanto a concepto y tendencias culturales" (Gamio, M., 1960).

Inspirado en la experiencia mexicana, pero con el propósito de proyectar sus conclusiones a los países latinoamercianos con presencia indígena, Gamio sostiene que las manifestaciones de cultura nacional son "raquíticas" o dejan mucho qué desear. Y una de las causas principales de tal deficiencia es "la *heterogeneidad étnica* de la población, que trae consigo la no existencia de un ambiente verdaderamente nacional que inspire una producción intelectual armónica y definida". La población está, a su juicio, formada por tres "clases o grupos": los *indígenas,* los *mestizos* (que desarrollan la "cultura intermedia") y los *aristócratas* (descendientes de extranjeros, ora ricos que forman una "masonería medieval", ora pobres que "constituyen un hampa de vergonzantes inútiles"). Los primeros y los últimos no son capaces de producir

[1] "Se esperaba que el respeto por las culturas indias se tradujera finalmente en el abandono de tales culturas por parte de sus portadores; en consecuencia, el relativismo no hacía sino disimular —y mal, por cierto, puesto que se planteaba para la coyuntura de un mundo absorbido por otro— el etnocentrismo de antaño" (Bastide, R., 1973, p. 21).

una cultura de alcance nacional; la "clase media" de los mestizos, en cambio, "es la única que ha producido y produce intelectualmente". En esta producción intelectual, el autor advierte deficiencias y deformaciones (sobre todo debido a su orientación a menudo "poco nacionalista"). Sin embargo, considera que la cultura intermedia es "la cultura nacional, la del porvenir, la que acabará por imponerse cuando la población, siendo étnicamente homogénea, la sienta y comprenda" (Gamio, M., 1960, pp. 93-98).

A definir esta meta y procurar los medios para alcanzarla definitivamente, dedica Gamio todos sus esfuerzos. Veinte años después, en 1935, constata una situación parecida a la que esbozó en 1916: México y otros países del continente, "todavía no constituyen verdaderas nacionalidades" debido a la presencia de "millones de seres que se debaten en la civilización indígena retrasada en varios siglos". Pero lejos de aceptar tal heterogeneidad o inclinarse por algún género de lo que llama "internacionalismo", abraza una perspectiva "nacionalista" cuya tarea fundamental es *construir la nación*: "en el momento actual debemos, antes que nada, formar una verdadera nación". Más aún, superar los grandes problemas que afectan a dichos países requiere la "previa constitución de una verdadera nacionalidad". Crear la nación, a su vez, supone la "incorporación" o la "integración" de los indios a la civilización moderna.

El proyecto nacionalista de Gamio abarcaba cuatro aspectos que él definió como el "social", el "étnico", el "cultural" y el "lingüístico". Cada uno de ellos implicaba ciertas tareas que conformaban todo un programa de acción a cuyos criterios, en lo fundamental, se apegó el indigenismo durante el último siglo. El ideólogo nacionalista resumió esas tareas con estas palabras: "[…] equilibrar la situación económica, elevando la de las masas proletarias; intensificar el mestizaje, a fin de consumar la homogeneización racial; sustituir las deficientes características culturales de esas masas, por las de la civilización moderna, utilizando, naturalmente, aquellas que presenten valores positivos; unificar el idioma, enseñando castellano a quienes sólo hablan idiomas indígenas […]" (Gamio, M., 1975, p. 35).

En suma, Gamio sentó las bases de una perspectiva que observaba la heterogeneidad étnica (particularmente en sus aspectos socioeconómicos, culturales y lingüísticos) como obstáculo para la fragua de la nación. Por consiguiente, una nación integrada y sólida suponía la mudanza de los grupos indígenas por medio de un mestizaje o fusión sociocultural que se expresaría en la "aculturación". Sólo de esta manera la nación podría asentarse firmemente sobre una auténtica "cultura nacional" que trascendiera el localismo de los complejos étnicos. Este enfoque de Gamio sirvió en lo esencial como guía de la política indigenista del estado mexicano durante el resto del siglo XX, e influyó considerablemente en muchos países del continente. A ello contribuyó el hecho de que Gamio fue el inspirador del Instituto Indigenista Interamericano —institución continental que promovió la teoría y la práctica del integracionismo, incluyendo la formación de los respectivos aparatos indigenistas estatales—, y lo dirigió desde su fundación, en 1942, hasta la muerte del autor en 1960.

INDIGENISMO E INTEGRACIÓN

Durante la segunda mitad del siglo XX, fue Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996) quien llevó a su forma más acabada aquella percepción de lo nacional como necesaria homogeneidad, en la medida en que procedió a un acortamiento de los ámbitos de la pluralidad. Aguirre Beltrán, en más de un sentido discípulo y continuador de Gamio, sostuvo que países como México redujeron la situación "plural" tan sólo a ciertas áreas que él denominó "regiones de refugio". Así, mientras otros analistas (los teóricos de la "modernización") observaban a la nación en su conjunto como un sistema "dual" (sociedad moderna/sociedad tradicional), Aguirre Beltrán fundó la teoría de que tal dualidad sólo existía en el ámbito de ciertas regiones, en donde convivían indios y ladinos en una peculiar simbiosis socioeconómica, cultural y política (Aguirre Beltrán, G., 1973). De esta manera, la cuestión de la heterogeneidad quedaba restringida a ciertos ámbitos regionales, y el "problema indio" perdía así su alcance *nacional* y, más importante aún, su agudo carácter *político.* Se trataba de un desajuste parcial que podía resolverse con la adecuada "acción indigenista", diseñada desde el estado.

La política que rige la asimilación de los pueblos indios varía de conformidad con las diversas etapas históricas. A juicio de Aguirre

Beltrán, tres políticas indigenistas, correspondientes a sendas fases históricas, pueden ser consideradas:

1] La política indigenista de *segregación*, que se aplica durante el régimen colonial. Tanto los fines que se procuran como los medios usados, determinan la "separación" de los indígenas. Se ponen en funcionamiento "mecanismos dominicales" (de dominación), como "la discriminación racial, la dependencia económica, el control político, la distancia social y otros más que construyen una barrera étnica que estructura a la sociedad colonial como una sociedad dividida en castas" (Aguirre Beltrán, G., 1975, p. 25).

2] La política indigenista *incorporativa*, que surge con la emergencia de los estados nacionales. Éstos "se vieron en la necesidad de procurar la incorporación de los grupos étnicos llamados indios, que no participaban en la vida nacional, porque no tenían noción ni sentido de nacionalidad". Tal política se desarrollará bajo el signo de las ideas liberales, y pondrá en práctica un programa fundado en la libre competencia, la ganancia y la propiedad privada. Las corporaciones (la eclesiástica y las que constituyen las comunidades indígenas) serán forzadas a adoptar estos imperativos, mediante reformas que incluyen la "desamortización" de sus bienes. Se obliga a las comunidades a titular las parcelas como propiedad privada. La incorporación proseguirá, según los países, por otros medios de despojo (colonización, compañías deslindadoras, etc.), durante el siglo XIX y XX. El resultado es conocido: el desalojo de muchas comunidades indígenas de sus suelos ancestrales, lo que contribuye a concentrar la tierra en manos de grandes latifundistas, y el grave quebranto de sus sistemas socioculturales. Las ideas que rigen esta política, advierte Aguirre Beltrán, siguen "el modelo de progreso de los Estados europeos". Se trataba de "convertir al indio en ciudadano de la nación emergente, concebida ésta como una nación occidental"; y, en tal virtud, se rechazaban los valores de la cultura indígena: la integración de los indios a la sociedad moderna occidental excluía que conservasen sus peculiaridades (*ibid.*, p. 26).[2]

3] La política de *integración*. Ésta vendrá a "corregir" las ideas etnocéntricas y a introducir "un elemento de justicia social en la política indigenista", dice Aguirre Beltrán. Los elementos de las culturas indígenas (lenguas, creencias, costumbres, organización social, etc.) son aceptados como válidos, mediante una "integración de los indios a la sociedad nacional, realizada respetando los valores de sus culturas y su dignidad de hombres". El acontecimiento que corona esta tendencia es el Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro (Michoacán) en 1940. Allí se diseña una política pública que dispone "la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionándole los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna". El proceso de asimilación propuesto, ya no habla de compulsión ni de hacer tabla rasa de las culturas autóctonas; ahora el procedimiento implica mayor cautela: se expresa respeto a las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, "las comunidades son incitadas a invertir sus propios esfuerzos para lograr su propio mejoramiento y su integración a la nación, para que efectivamente se conviertan en partes integrantes de la misma" (*ibid.*, pp. 27-28).

Dejando de lado racionalizaciones que más adelante abordaremos (como el "abandono" del etnocentrismo y la "aceptación" de los valores culturales indios), la utilidad de este esbozo de las tres políticas es que pone de manifiesto la influencia que los impulsos teórico-filosóficos de la antropología metropolitana ejercen sobre el tratamiento de la cuestión indígena, y los arreglos eclécticos que involucran. Dejando de lado la política tejida en la época colonial, enraizada en otros fundamentos (Villoro, 1979), es claro que el tratamiento que se da a los pueblos indígenas después de la independencia está basado en el enfoque evolucionista. Se postulaba la idea de *progreso*, y éste encarnaba en el modelo de la sociedad europea, mientras los pueblos indígenas representaban estadios atrasados. Los complejos culturales de estos grupos eran excrecencias del pasado que bloqueaban el adelanto de los flamantes estados nación. De ahí derivaba una consecuencia básica: debía desmantelarse la organización socioeconómica y política india (sustituyéndola por la liberal) y la misma suerte debía correr todo el andamiaje cultural.

---

[2] En realidad, la "incorporación" oculta un verdadero proceso de acumulación originaria. Un panorama sobre la acumulación originaria en Latinoamérica en Cueva, A., 1977, cap. 4.

A continuación, después del primer Congreso Indigenista Interamericano, la política indigenista se adapta al relativismo cultural. Pero, como se dijo, éste conduce a una grave contradicción en la medida que los indigenistas mantienen el imperativo de integrar a los pueblos indios. Desde el principio, el conflicto es percibido por los indigenistas. Paulatinamente, lo que comienza como una dificultad se irá convirtiendo en abierta contrariedad, hasta plantearse un rechazo del culturalismo y un rompimiento de hecho con sus principales postulados. Esto es claro en el desarrollo del pensamiento y la práctica indigenistas más acabados de esta fase. En efecto, Aguirre Beltrán reconoce que en el congreso de Pátzcuaro se tuvieron "muy en cuenta los postulados del *relativismo cultural* que exige respeto a las culturas bajo asedio". Pero inmediatamente agrega que, para prever "que la acción no se esterilizara como consecuencia de tal formulación", fue necesario acoger como "principio adicional el de la justicia social" (*ibid.*, p. 27). Comienza a asomar la encrucijada. Respetar las culturas indígenas, sin más, lleva a esterilizar la *acción*. ¿Qué acción? La crucial para los indigenistas: integrar a los indígenas a la sociedad nacional. De ahí el postulado salvador de la "justicia social", consistente en conceder a los indios una carta de derechos y obligaciones similar a la de todos los ciudadanos.

Así, pues, el etnocentrismo se reinstala a hurtadillas. En la concepción relativista, lo que es reprobable de los etnocentristas es su idea de que los demás sistemas socioculturales (no occidentales) no constituyen una esfera en la que pueda realizarse plenamente la "vida buena" de sus miembros. Pero he aquí que, de nuevo, esos grupos indígenas sólo podrán ser plenamente dichosos en tanto se enmarquen en una "carta" occidental. De tal manera, toda acción integradora supone una concepción que imputa superioridad a la sociedad que integra. Esto no es más que una reformulación de la vieja tesis unilineal y mecánica del progreso, y del viejo modelo de escalas evolutivas. Así las cosas, con el tiempo, el entusiasmo por los postulados relativistas se irá convirtiendo en franca hostilidad contra los mismos.

Esto se nota ya en un texto en el que el Aguirre Beltrán, después de poner de relieve "las posturas asimilistas" del evolucionismo, razona que el relativismo cultural "sostiene la necesidad de evaluar cada cultura en su propio contexto y no desde el marco de la civilización occidental, etnocéntrica y supuestamente superior". Conforme a ello, agrega, "las culturas indígenas no son consideradas como formas atrasadas, sino, simplemente, como respuestas distintas a los problemas existenciales, y para ellas se exige respeto y comprensión [...]" Y aquí radica el problema, pues "la tesis plural esteriliza la acción indigenista, ya que le resta los cimientos mismos en los que funda su intervención, como movimiento que se propone modificar una situación indeseable. En efecto, *si las culturas indias no representan supervivencias en la secuencia evolutiva, sino productos acabados de líneas evolutivas diferentes*, no hay para qué procurar su modernización, puesto que son culturas modernas, aunque distintas de la moderna occidental (*ibid.*, p. 226. Cursivas nuestras). De aquí, el autor pasa a la crítica directa. En primer lugar, censura a los culturalistas que pretendan "conservar como objetos de museo, como cosa exótica, a los portadores de las culturas vernáculas". En segundo lugar, advierte que "la tesis del relativismo cultural no es sino una variante moderna y sutil de la teoría del buen salvaje, del estado de naturaleza, que idealiza un pasado mítico que reifica una formación económica y social de carácter idílico que sólo ha existido en la imaginación de quienes lo postulan".

Finalmente, el autor precisa los términos de la postura indigenista que asume: no se trata ni de la asimilación a ultranza (que propondría el evolucionismo) ni del respeto absoluto al mundo indígena (que se derivaría del culturalismo radical). En suma, el indigenismo no es ni culturalista ni asimilista, "pero es ambas cosas a la par". En la medida en que las culturas indígenas son formas complejas que derivan de la antigua situación colonial, no pueden ser respetadas en bloque. Sin embargo, hay aspectos de tales culturas (como la lengua) que son auténticamente indios y que merecen ser conservados (*ibid.*, p. 227). Se trata, por tanto, de un relativismo y un asimilacionismo condicionales: no todo debe ser respetado ni tampoco todo requiere una asimilación por parte de la sociedad nacional. Parece, no obstante, que en la lógica de este indigenismo *temperado*, es poco lo que los indios conservarán de su propio mundo. En última instancia, sólo la integración total a la sociedad nacional parece garantizar el rompimiento de

las relaciones "coloniales", y el respeto se reduce entonces a un ambiguo reconocimiento de la "dignidad del indio".

En el plano de qué debe conservarse y qué asimilarse, en efecto, se expresa el grave dilema del indigenismo. Frecuentemente, Aguirre Beltrán se refiere al "compromiso entre las culturas particulares y la cultura general (nacional) que implica el proceso de formación nacional". El compromiso consistiría en hacer factible que los grupos indígenas mantengan sus particularidades distintivas, al tiempo que aceptan los aspectos estratégicos que definen las formas de vida nacional. En tal virtud, la asimilación de los grupos indígenas "no requiere fatalmente la extinción de sus singularidades; pero sí supone, por parte de éstos, la aceptación de aquellos sistemas e instituciones nacionales que les articulen a la sociedad global" (Aguirre Beltrán, G., 1973b, p. 251).

Con todo, los anteriores planteamientos alrededor del "compromiso" entre los dos sistemas contradicen un enfoque funcionalista del sistema social que Aguirre Beltrán también parece suscribir. La teoría funcionalista concibe las sociedades como *sistemas* de partes interrelacionadas. Esos elementos que conforman el todo (y esa es la base de la concepción "holista" del funcionalismo) no tienen sentido aislados del contexto en el que adquieren significación. De ahí se deriva que las modificaciones en algunas de las partes del sistema, tienen repercusiones en las demás y en el todo. Por tanto, el pretendido compromiso que intenta producir sólo modificaciones a fin de que los indios acepten los aspectos estratégicos de la vida nacional (vale decir, aspectos estratégicos del sistema capitalista), sin destruir las singularidades (culturales o estructurales) de esos grupos, se reduce a una mera declaración o a buenas intenciones, irrealizable en términos de un enfoque funcionalista que se suscribe.

El mismo Aguirre Beltrán reconoce que "la cultura indígena, como toda cultura humana, es una configuración de partes interrelacionadas que mutuamente se apoyan y dan cohesión", y por ello sostiene (basándose sintomáticamente en la obra de Malinowski) que los ritos y creencias (elementos culturales) "son consecuencia y no causa de formas de vida"; por lo tanto, para transformar estos elementos culturales sin producir "desajustes infortunados", es preciso "transformar radicalmente la estructura social que los sustenta".[3] Asimismo, provocar transformaciones estructurales, sin determinar adecuadas modificaciones culturales provocaría los mismos desajustes. Pero cualquiera que sea la esfera de la transformación, a la corta o a la larga, los cambios determinan modificaciones, a veces inesperadas, en los demás niveles del sistema de que se trata.

Por lo demás, han sido precisamente los antropólogos los que han mostrado con sus estudios que una transformación en la estructura económica puede provocar fuertes modificaciones en el sistema de parentesco, o en el de las relaciones sociales; que cambios en el proceso productivo, originados por la expansión capitalista, causan modificaciones en la dieta, y también modifican el papel y el peso de la unidad familiar, lo que a su vez impacta y transforma numerosas costumbres y comportamientos, creencias, etc. En el mejor de los casos, pues, el "compromiso" funciona con arreglo al vago "respeto" a unas singularidades indígenas que, según se cree en realidad, están condenadas a desaparecer finalmente.

Para dejar esto en claro es innecesario recurrir a las argumentaciones abstractas. Cuando se dijo que el indigenismo había fracasado en su política de asimilación, el propio Aguirre Beltrán saltó a la palestra para sostener que, al contrario, la acción indigenista había sido exitosa al lograr, por ejemplo, la cristianización y mexicanización del indio, con lo que de paso mostró cómo la integración implicaba no la conservación de las singularidades sino, en realidad, la destrucción de las mismas (por ejemplo, destrucción de las creencias nativas). Y cuando trató de probar "que la absorción de los valores indios, por parte de la cultura nacional, implica la supervivencia —no la aniquilación cultural— de esos valores en el proceso irreversible de aculturación que contrae la formación de un estado nacional", lo que se desprende de sus argumentaciones es sencillamente que la "nacionalidad" puede revestir-

[3] Aguirre Beltrán, G., 1975, pp. 28-29. Las raíces estructural-funcionalistas en el pensamiento de Aguirre Beltrán, se pueden observar también en los textos que dedica a entender las bases de la desigualdad y la estratificación sociales. En este caso (Aguirre Beltrán, G., 1973, p. 155), el enfoque que utiliza es claramente el elaborado por autores como Kingsley Davis, uno de los teóricos más ortodoxos de la concepción estructural-funcional. Véase Davis y Moore, 1974.

se con valores *tomados* de la cultura indígena; pero no que los grupos indígenas conserven tales valores como elementos centrales de *su* sistema social (Aguirre Beltrán, G.,1975, p. 67).

En gran medida, las dificultades y contradicciones del indigenismo están relacionadas con su carácter y finalidad. Se trata de un enfoque y una práctica perfilados (pese a las frecuentes declaraciones de "respeto" al indio y sus singularidades) sin tomar en cuenta los particulares intereses de los indígenas. Aguirre Beltrán ha sido explícito sobre este punto al declarar que "la política indigenista no es la que el indio formula en lo que concierne a su propia comunidad, sino la manera como el grupo nacional contempla el tratamiento que debe dar a los grupos llamados indígenas de acuerdo con los valores y los intereses nacionales [...] El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas, sino la de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas". A continuación el autor buscar justificar tal exclusión de los indígenas respecto de las decisiones sobre su propio futuro, al sostener que "el indio como tal, no puede postular una política indigenista, porque el ámbito de su mundo está reducido a una comunidad parroquial, homogénea y preclasista [*sic*] que no tiene sino un sentido y una noción vagos de la nacionalidad" (*ibid.*, pp. 24-25).

Sin suscribir esa caracterización de la sociedad indígena, tal planteamiento es aceptable sólo si se entiende en el sentido de que los indígenas no están en condiciones de llevar adelante, por sí solos, un proyecto de transformación global de la sociedad. Pero esto se puede decir prácticamente de cualquier sector. Y de ello no se deriva que no deban tomarse en consideración los intereses específicos de cada grupo ni que no deban participar en su propia liberación; tampoco que la política conveniente se exprese en un indigenismo cuya finalidad es desarrollar la "nacionalidad", eufemismo que, en este caso, significa realmente (y Aguirre Beltrán no teme aceptarlo) desarrollo del capitalismo. Es decir, pueden concebirse proyectos alternativos que asimismo consideren el potencial de los grupos indígenas.

En realidad, la conclusión indigenista evidencia el carácter autoritario de la política propuesta, en tanto ella deriva llanamente de los intereses de un grupo que se arroga la representación "nacional". En ocasiones, la expresión de ese carácter se crispa, indicando la futura "aniquilación" de las singularidades indígenas, mediante la adaptación al patrón de desarrollo dominante (*ibid.*, p. 74).

Pese a que el integracionista aparentemente se levantó sobre las ruinas del evolucionismo unilineal, jamás pudo desprenderse de éste. El indigenismo siempre supuso que el destino inevitable de los indios era atravesar por la puerta "occidental" hacia su disolución en la "cultura nacional".[4] Y sólo entonces estarían en condiciones de pugnar por su "liberación". En efecto, acicateado por la crítica, el autor llegó a sostener que sólo podía contemplarse la liberación plena de los indios en el marco de una sociedad futura, *después* de que éstos fuesen integrados como trabajadores en el sistema capitalista. Los indígenas pasarán a formar parte del proletariado, dice el autor, pero esa condición les abre la posibilidad de luchar por su "liberación". Esto es, podrán liberarse sólo a condición de dejar de ser indios. La oferta del indigenismo era precisa: proletarización *ahora* a cambio de la esperanza de liberación en un futuro indeterminado. El autor, incluso quiso fundar esa argumentación en "el mismo Marx", ajustando para ello los comentarios que hizo éste respecto de la colonización británica de la India.[5] Sin entrar aquí en la discusión de este texto de Marx, habría que recordar que éste insistió en rechazar la pretensión de convertir sus análisis sobre el desarrollo del capitalismo en una teoría "filosófico-histórica" a cuyo conjuro se explican todos los procesos. Marx propone, en cambio, que se estudien los "diferentes medios históricos" concretos, sin extrapolar arbitrariamente la experiencia de un medio histórico a otro.[6]

[4] "La absorción de la personalidad y los valores indios por la cultura nacional es un proceso inexorable que enriquece a esa cultura y hace posible la integración del indio en la sociedad moderna por caminos distintos de los meramente dominicales" (Aguirre Beltrán, G., 1975, p. 75).

[5] "El mismo Marx, en sus célebres comentarios sobre la colonización de la India, justificó la conducta del imperio inglés cuando éste incorporó a un país atrasado en la corriente maestra de la economía capitalista". (Aguirre Beltrán, G., 1975, p. 73-74).

[6] Por ejemplo, refiriéndose a una interpretación similar, Marx escribe: "A todo trance [se] quiere convertir mi esbozo sobre los orígenes del capitalismo en Europa

EL INDIGENISMO ETNICISTA

En los años sesenta del siglo XX, el indigenismo integracionista mostraba fisuras que pronto se convirtieron en crisis. En los sesenta, una pléyade de intelectuales progresistas lo acusaron de etnocida, autoritario y homogeneizador. Con esta crítica implacable se inicia la corriente autodenominada "antropología crítica" y posteriormente conocida como *etnicista o etnopopulista.* Muchas implicaciones teóricas y políticas, en las que no puedo deternerme, trajo consigo esta nueva corriente. Me limitaré a señalar que una de las características de esta tendencia fue el poner énfasis en la diversidad sociocultural, en contraposición al indigenismo oficial. Para ello se hizo entrar en escena un vistoso desfile de regiones, pueblos, etnias, comunidades, barrios, etc., como los portadores de un rico mosaico de modos de vida que conformaban una multiplicidad de identidades.

Pero la comprobación de esta realidad innegable llevó a esa corriente impugnadora a propuestas problemáticas. Por arte de una crítica que procedió a la inversión simétrica, la corriente etnicista terminó por esfumar la totalidad y lo nacional. Mientras el indigenismo tradicional afirmaba la existencia de la nación y de la cultura nacional desde la uniformidad y la homogeneidad, el etnicismo —a partir de la comprobación de la pluralidad— terminó por poner en duda o negar tajantemente la existencia de la nación y la cultura nacional, en tanto ámbito de la liberación. Antes, con el integracionismo, la unidad y la homogeneidad como fundamento de la nación y la cultura nacional; después, con el etnicismo, la pluralidad como criterio para desvanecerla. Se propone un "proyecto étnico", independiente o separado, además de contrapuesto a cualquier iniciativa nacional (u "occidental") de carácter contrahegemónico.

Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran". Después de comparar dos casos aparentemente similares, agrega: "Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica" (Marx, 1972, pp. 710-712).

Pues bien, ¿qué supuestos conducen al planteamiento de un proyecto "étnico" de este tipo? Algunos de los principales son los siguientes:

1] La oposición "mundo occidental"/"mundo indígena", y el rechazo del primero. Se alega la superioridad de lo indígena: una especie de etnocentrismo invertido. La prueba de esta superioridad se funda en un inventario maniqueo: los valores que fundan la "civilización india" son todos positivos; en "occidente" sólo hay negativos. "Occidente" se concibe como un bloque homogéneo, indiferenciado: es todo lo que no es "indio".[7]

2] La afirmación del carácter "occidental" de las "culturas nacionales" y, por lo tanto, el rechazo de éstas. Como contrapartida, la aseveración de que "la única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios".

3] A contrapelo de la historia, la defensa de una *esencia* étnica inmutable. Este postulado salta como liebre en cuanto se traen a colación las transformaciones que han experimentado, como todos los demás componentes sociales de la formación nacional, los grupos étnicos. La respuesta de los ideólogos etnicistas es entonces casi automática: tales "elementos occidentales" introducidos en el mundo indígena constituyen "una circunstancia temporal [...] pero no cuentan como rasgos constitutivos de la civilización india". O sea que existe una matriz inmutable, una esencia étnica incorruptible.

4] Las anteriores premisas determinan cuál es el problema a resolver y dónde se sitúa: la "contradicción principal" a la que hay que buscar solución "se da entre la civilización india y la occidental". Las soluciones buscadas no se pueden encontrar en lo global o nacional, sino en el ámbito local, pues se alega que "las contradicciones internas de la sociedad dominante no contienen ninguna alternativa histórica real para la civilización india". Dado que en el marco nacional no se vislumbra ninguna expectativa, la conclusión es inevitable: "el problema y la solución" se plantean *fuera*. Ninguna "revolución a la occidental" puede ser solución.

[7] Para este resumen hemos seguido en lo fundamental la elaboración que de estos tópicos hizo G. Bonfil, los cuales dice este autor compartir plenamente (Bonfil Batalla, G., 1981, pp. 24-43).

5] Así arribamos al desenlace: el planteamiento de una solución "aparte", "fuera" de lo nacional occidental, se traduce en la propuesta de un proyecto político "propio", un "proyecto indio".

Por razones de espacio no es posible analizar aquí en detalle las implicaciones, sobre todo políticas, que para el movimiento indígena en particular, y para las luchas democráticas en general, trae consigo esta propuesta. Me limito a indicar algunos puntos:

1] Los efectos disgregativos, potenciales y reales, que este enfoque tiene sobre el movimiento popular, en tanto separa la lucha de los indígenas de aquellas que realizan otros sectores también explotados, oprimidos o subordinados, quienes tienen igualmente reivindicaciones tocantes a la diversidad y la pluralidad de la sociedad global o nacional.

2] La evaluación insuficiente y simplista de la sociedad nacional que hace el etnicismo, toda vez que no toma en cuenta la complejidad de las fuerzas en juego ni comprende la lógica de funcionamiento y reproducción de la nación.

3] La ignorancia de un factor crucial: el papel del imperialismo en el mundo contemporáneo, lo que ha tenido y sigue teniendo consecuencias nocivas para los intereses de los grupos étnico-nacionales en muchos puntos del planeta, como lo muestran, en distintos momentos, los casos de Cambodia, de Filipinas, de Angola, del Medio Oriente, Asia Central, etc., y más cercanos a nosotros los casos de Guatemala y de los indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua en los años ochenta.

4] El extravío del ámbito de la lucha, pues esfumar lo nacional como el primer espacio en que ésta se realiza provoca un desquiciamiento del movimiento indígena, el cual tiende a orientarse hacia el atrincheramiento comunitario, estrechamente local, o en el mejor de los casos hacia vagas metas "panacionales", lo que desvía la atención del campo de contradicciones en el que podrían resolverse los conflictos sociopolíticos, con la contribución cardinal de los pueblos indios. No es sorprendente entonces que, dado el aislamiento o a la separación del movimiento indígena del resto de los movimientos populares que el etnicismo promueve, entre otros efectos, terminara por convertirse en nueva ideología indigenista de buena parte de los Estados latinoamericanos. A esta conversión del etnicismo en política estatal se le denominó "etnopopulismo".

AUTODETERMINACIÓN Y AUTONOMÍA

La autonomía se configura como la demanda central de los indígenas latinoamericanos a partir de los ochenta del siglo xx. El movimiento de la resistencia de los pueblos frente a las celebraciones oficiales del Quinto Centenario del "descubrimiento" de América (o "encuentro de dos mundos", según otra propuesta) a principios de los noventa, contribuye a su consolidación. Dos grandes impulsos marcan el afianzamiento de la autonomía como proyecto étnico-nacional: el proceso autonómico de la Costa Atlántica de Nicaragua en los ochenta y la rebelión neozapatista de 1994 en México.

El proyecto autonómico surge a partir de la negación radical de los indigenismos (integracionista o etnicista), oponiéndole a éstos un pluralismo democrático e incluyente. Reivindica el carácter *nacional* de la problemática étnica. Sostiene que no es posible entender ni abordar el llamado "problema" indígena sin el marco nacional (político, económico y sociocultural) que le da sentido a aquél. En consecuencia, las autonomías apuntan hacia vastos cambios nacionales, que resultan de las luchas combinadas de indios y no indios. La fuente de legitimidad política de la autonomía es el derecho de los pueblos a la autodeterminación, de la que aquélla constituye un ejercicio concreto. Vista como cuestión étnico-nacional, la problemática de la diversidad incluye dos dimensiones: *dos géneros de desigualdades* en el seno de la formación nacional, a saber, la socioeconómica y la sociocultural. La conciencia de que estos dos planos están presentes; de que expresan dos aspectos fundamentales de la contradicción social que deben ser considerados y resueltos de modo simultáneo, es quizás uno de los cambios teórico-políticos que más han contribuido a impulsar la perspectiva autonómica (Díaz-Polanco, H., 1991, cap. 4).

El enfoque autonomista parte de tres consideraciones bien asentadas. La primera es que el llamado proceso de globalización no provoca homogeneización sociocultural; por el contrario, estimula la cohesión étnica, la lucha por las identidades y las demandas de res-

peto a las particularidades. La universalización, hoy, no es equivalente de uniformidad identitaria, sino de pluralidad. Pero es un error esperar que la globalización resolverá por sí sola las cuestiones que la diversidad trae consigo. Para encontrar soluciones se requieren medidas sociopolíticas que implican cambios de fondo. El régimen de autonomía es una pieza clave.

La segunda reflexión es que la diversidad no es un hecho pasajero, un epifenómeno: se trata, más bien de una condición inherente a las sociedades humanas, las cuales funcionan como estructuras productoras de diferencias socioculturales. En tal sentido, si se trata de construir sociedades justas y estables, ninguna política de integración, asimilación o atrincheramiento cultural es aceptable. Lo que se requiere es construir sociedades plurales fundadas en autonomías incluyentes y tolerantes de la diversidad.

La tercera consideración es que la diversidad hoy no se enfrenta, como se cree a menudo, a un enemigo (las posturas liberales no pluralistas), sino a dos, pues hay que incluir también las posiciones relativistas, etnicistas, etc., que son en parte responsables de los renacimientos fundamentalistas, de nuevo crecientes en el mundo. Estas orientaciones (liberalismo duro y particularismo irreductible de las culturas) se refuerzan mutuamente, crispan las relaciones interétnicas y son obstáculos para los arreglos autonómicos.

Asimismo, el talante autonomista entraña ciertos presupuestos básicos que permiten limar los prejuicios (particularmente sobre el carácter de las identidades indígenas) y abrirse paso hacia soluciones pluralistas:

a] El problema no radica en los grupos de identidad (los pueblos indios). La idea de los pueblos como un "problema" es un mito construido por la antropología indigenista. En realidad, los pueblos indígenas no son el problema; el problema es la *nación*: se encuentra en la estructura económica de ésta y en su organización política.

b] Los grupos de identidad no son comunidades o pueblos del pasado. No son conglomerados "premodernos"; se trata de grupos contemporáneos. Por tanto, no son grupos refractarios al cambio (es una premisa fundamental): han cambiado en el pasado, lo pueden hacer en el presente y de cara al futuro. En ese supuesto, debe entenderse que son pueblos que pueden acompañar a la nación en el conjunto de transformaciones necesarias para avanzar hacia una sociedad democrática.

c] Por todo ello se requiere descartar, de modo definitivo, las viejas vías o soluciones indigenistas, de carácter integracionista o etnicista que, lejos de promover la liberación (Dussel, 1998), sostienen y profundizan formas de "colonialismo interno" (González Casanova, P., 1987).

d) Mientras esto no se alcance, el orden político será excluyente, inestable y atravesado por convulsiones y conflictos. Por lo mismo, los arreglos políticos serán contrahechos y no tendrán legitimidad. La democracia no puede basarse en la exclusión ni admite la existencia de minorías políticas permanentes (como es el caso de los pueblos indios).

Crear la plataforma básica de una sociedad justa requiere encarar simultáneamente, como se dijo, las dos dimensiones de la desigualdad. Por lo que hace a la *sociocultural*, exige adoptar todas las medidas atinentes para procurar la simetría, en todos los planos, de los componentes identitarios de la sociedad. La igualdad sociocultural implica, a su vez, alcanzar algún género de arreglo autonómico satisfactorio. Existen diversos recelos respecto a los regímenes de autonomía, que van desde los temores a las fuerzas centrífugas (que pudieran desintegrar el tejido nacional) hasta las reservas sobre eventuales violaciones de derechos o garantías individuales en tales ámbitos autonómicos.

Existen principios que pueden asumirse como fundamento para un arreglo autonómico que evite esos peligros. Estos son los siguientes: 1] La *unidad de la nación* (que contesta los temores al "separatismo" o la "balcanización"); 2] La *igualdad de trato* de todos los ciudadanos, incluso en los entes autónomos (que previene cualquier práctica discriminatoria, así como la violación de garantías o derechos humanos en los entes autónomos); 3] La *igualdad entre sí* de los grupos socioculturales que convivan en el territorio autónomo (antídoto contra las relaciones de desigualdad que puedan darse entre grupos étnicos), y 4] La *solidaridad* y *fraternidad* entre los diversos grupos socioculturales que componen el país (pieza clave que supone el acuerdo entre las partes constitutivas de la nación, particularmente de sus configuraciones territoriales, en torno al compromiso y la disposición de los segmentos

más aventajados para brindar apoyos a los más desfavorecidos con el objeto es solventar rezagos de todo tipo y, en especial, de promover la nivelación por lo que hace al igual disfrute de condiciones culturales y materiales de vida). Fundadas de esta manera —y en Latinoamérica los verdaderos autonomistas no pretenden que se instauren de otro modo— las principales objeciones a las autonomías que levantan sus contradictores carecen por completo de base (Díaz-Polanco, H., 1991, p. 228).

Ahora bien, sintetizando al máximo, ¿según la experiencia acumulada, qué elemento central se requiere para que los sujetos autonómicos queden complacidos y el arreglo sea el fundamento de una solución firme y duradera? Básicamente, es preciso que la autonomía implique un *empoderamiento* de los sujetos. Pero en el sentido preciso de que todo ejercicio del poder tiene como "referencia primera y última al *poder de la comunidad política*" o al pueblo. Esta *potentia* es el "punto de partida" de cualquier reflexión o fundamentación de lo político (Dussel, 2006, p. 23). En el régimen de autonomía, las colectividades o pueblos indios deben asumir plenamente su poder en tanto comunidad política, a fin de que sus miembros se conviertan en verdaderos ciudadanos. Las reglas institucionales de tal "empoderamiento" deben especificarse en el marco constitucional y en las leyes. Este empoderamiento, comprende mínimamente que las comunidades políticas concernidas (en nuestro caso las indígenas):

1] Sean reconocidas como pueblos o grupos con identidades propias y legítimas. Este es un requisito fundamental, sustento del reconocimiento de derechos colectivos. Éstos no vienen a contraponerse a los derechos individuales, especialmente en su destilación como derechos humanos, sino a complementarlos e incluso a asegurar que puedan ejercerse apropiadamente. No es que lo colectivo sólo pueda justificarse desde lo individual, sino que ambos planos de la condición humana —en la medida en que sigamos distinguiéndolos— deben reforzarse mutuamente.

2] Tengan autoridades propias, elegidas libremente por las mismas colectividades; esto es, que puedan constituir su respectivo "autogobierno", cuyas características, funciones o facultades, instancias administrativas, etc., estén claramente normadas en el marco de la juridicidad común.

3] Dispongan de un ámbito territorial privativo que, desde luego, va más allá de la demarcación de las tierras como parcelas o unidades productivas. Si bien en algunos regímenes autonómicos se establecen los llamados derechos "cultural-personales", con independencia del ámbito territorial, éstos son suplementarios y no el fundamento del sistema. En realidad, no se ha encontrado la fórmula para instaurar esquemas de autonomía sin territorio. Dado que la autonomía implica derechos sociopolíticos, instituciones, etc., tales prerrogativas deben tener un "piso" firme, un espacio de realización.

4] Adquieran las facultades y competencias para preservar en lo que consideren necesario —y para enriquecer y aún cambiar o ajustar en lo que acuerden como imprescindible— sus complejos socioculturales (lenguas, organización, creencias, usos y costumbres). Aquí, en consecuencia, no opera sólo un afán de conservar, como a veces se piensa, sino también la vocación innovadora que está presente en los pueblos a lo largo de toda su historia.

5] Puedan participar en las instancias u órganos de decisión nacional y local. La autonomía no es ensimismamiento, aislamiento o autarquía, sino búsqueda de participación plena en la vida del país, en los órganos democráticos que se da la nación. Desde luego, implica la participación en las llamadas "instancias de debate y decisión nacional": los congresos locales y el congreso general (asamblea o parlamento); y en suma, en todas aquellas instituciones creadas para la representación popular, sin que la condición "étnica" levante un obstáculo a ese fin.

6] Finalmente, en tanto pueblos, puedan manejar los recursos propios (y acceder a los fondos nacionales en ejercicio de un federalismo cooperativo y solidario) imprescindibles para que sus órganos y autoridades realicen las tareas de gobierno y justicia que el propio orden legal les reconoce.

BIBLIOGRAFÍA: Aguirre Beltrán, G., 1973, 1973b, 1975; Bastide, R., 1973; Boas, F., 1974; Bonfil Batalla, G., 1981; Cueva, A., 1977; Davis, K., 1974; Díaz-Polanco, H., 1979, 1983, 1991, 1997, 2006; Dussel, 1998, 2006; Gamio, M., 1960, 1975; González Casanova, P., 1987; Malinowski, B., 1970; Marx, 1972; Morgan, H.L., 1973; Núñez Loyo, V., 2000; Said, E.W., 1990; Villoro, L., 1979.

12. EL PENSAMIENTO DECOLONIAL, DESPRENDIMIENTO Y APERTURA

Walter Mignolo

LA PEQUEÑA HISTORIA

En mayo del 2003, Arturo Escobar y yo reunimos en la ciudad de Chapel Hill al colectivo del proyecto modernidad/colonialidad. El tema de esta reunión fue "Teoría crítica y decolonización". Los participantes fueron invitados con antelación a reflexionar sobre el asunto siguiente:

¿Cómo luce hoy día el proyecto de Horkheimer de una "teoría crítica", cuando están teniendo lugar una serie de revoluciones globales y pluriversales ancladas en historias locales que durante los últimos 500 años no pudieron evitar el contacto, conflicto y complicidad con Occidente? ¿Cuál debiera ser el papel de la "teoría crítica" en un momento en que los *damnés de la terre* (Fanon) y la *multitud* (Hardt y Negri) ocupan el lugar del *proletariado* al que hacía referencia Horkheimer en los años veinte? ¿Qué tipo de transformaciones necesita el proyecto de la "teoría crítica" para posicionar temas como el género, la raza y la naturaleza en un escenario conceptual y político? Finalmente, ¿cómo puede ser asimilada la "teoría crítica" en el proyecto latinoamericano de modernidad/colonialidad? ¿Tal asimilación sugiere acaso la necesidad de abandonar el proyecto original de la teoría crítica formulado por Horkheimer a comienzos del siglo XX?[1]

Los temas y las preguntas propuestos no eran nuevos sino que, por el contrario, continuaban reflexiones, conversaciones y artículos publicados con anterioridad. Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez (Castro-Gómez, S., 2000) habían introducido ya en el proyecto la reflexión sobre la teoría crítica de Frankfurt[2] y Nelson Maldonado-Torres la reflexión sobre la agencia de los *damnés de la terre*, una categoría que recoloca y regionaliza categorías forjadas en otras experiencias históricas.[3] A partir de

[1] Insistamos en la geopolítica del saber o del conocimiento: Horkheimer y la Escuela de Frankfurt se pueden leer de distintas maneras, no en el sentido de la pluralidad hermenéutica de cada lectura sino en la distribución geopolítica de la labor intelectual a través de la diferencia colonial (y también de la diferencia imperial). Geopolíticamente, un tipo de interpretación correspondería al lugar que la Escuela de Frankfurt ocupa en la genealogía del pensamiento europeo. Otras lecturas estarían orientadas por y a través de la diferencia epistémica colonial en la genealogía pluriversal del pensamiento decolonial (tal como lo presento en este artículo). Claro está, también puede ocurrir otra cosa: que la Escuela de Frankfurt (o corrientes de pensamiento equivalentes) sea empleada por la *inteligentzia* local en las ex colonias como un signo de distinción (eurocentrada) sobre otros sectores intelectuales presuntamente atrasados con respecto a las últimas ideas-mercancía provenientes de las fábricas epistemológicas de Europa o de Estados Unidos.

[2] Presupongo que el pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto del que le dio Immanuel Kant a la palabra y del que, en esa tradición, retornó Max Horkheimer a través del legado marxista. "Decolonial" es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento (que es uno de los objetivos de este artículo), del concepto "crítico" en el pensamiento moderno de disenso en Europa. Esta distinción —que motivó precisamente el encuentro en Duke al que aludiré enseguida— se verá más claramente en el resto del argumento. El proyecto decolonial difiere también del proyecto poscolonial, aunque, como con el primero, mantiene buenas relaciones de vecindario. La teoría poscolonial o los estudios poscoloniales van a caballo entre la teoría crítica europea proveniente del posestructuralismo (Foucault, Lacan y Derrida) y las experiencias de la élite intelectual en las ex colonias inglesas en Asia y África del Norte.

[3] Por un lado, los subalternos y la subalternidad moderna de Antonio Gramsci y los subalternos y la subalternidad colonial de Ranajit Guha y el proyecto surasiático; por el otro, la categoría de "multitud" reintroducida a partir de Spinoza por Paolo Virno, Michael Hardt y Antonio Negri.

esa reunión, el proyecto colectivo fue incorporando más y más la categoría "decolonialidad" como suplemento de la de "modernidad/colonialidad". Una secuela tuvo lugar en Berkeley, en abril del 2005, bajo el título de "El mapeo del giro decolonial" (*Mapping the Decolonial Turn)*, en un encuentro organizado por Nelson Maldonado-Torres, en el cual miembros del proyecto modernidad/colonialidad dialogaron con miembros de un proyecto de la Asociación Caribeña de Filosofía llamado "Shifting the Geographies of Reason" y también con un grupo de filósofas y críticos culturales latino/ as. A través de estas dos reuniones quedó claro que mientras modernidad/colonialidad es una categoría analítica de la matriz colonial de poder, la categoría decolonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto. No obstante, la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento decolonial en marcha.

El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en *proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modemidad*. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso. La colonialidad, una de cuyas facetas es la pobreza y la propagación del SIDA en África, no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella. Por ejemplo, el Plan del Milenio de las Naciones Unidas, liderado por Kofi Anan, y el Earth Institute en Columbia University, liderado por Jeffrey Sachs, trabajan en colaboración para terminar con la pobreza (como lo anuncia el título del libro de Sachs).[4] Pero en ningún momento se cuestionan la ideología de la modernidad ni los pozos negros que oculta su retórica (las consecuencias de la economía capitalista —en la cual tal ideología se apoya— en sus variadas facetas, desde el mercantilismo del siglo XVI, el libre comercio de los siglos siguientes, la revolución industrial del siglo XIX, la revolución tecnológica del XX), sino sus desafortunadas consecuencias. Por otra parte, todo el debate en los *media* sobre la guerra contra el terrorismo, por un lado, y todo tipo de levantamientos de protestas y movimientos sociales, por el otro, en ningún momento insinúan que la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreducible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados. La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si la decolonialidad tiene una variada gama de manifestaciones —algunas no deseables, como las que hoy Washington describe como "terroristas"—, el pensamiento decolonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí "desprendimiento y apertura" en el título de este trabajo), encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas.

EL GIRO EPISTÉMICO Y LA EMERGENCIA DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL

Mi tesis es la siguiente: el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afrocaribeño; continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento decolonial en las Américas, pero sí como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento ocurrió en la intersección de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Esta-

[4] Sachs, J.D., 2005; Anan, K. (s.f.), "Plan of the Milenium", http://www.globalpolicy.org/msummitl millennil undocindex.htm. El proyecto imperial/colonial, articulado en la modernidad/colonialidad, cubre todos los flancos. El Plan del Milenio invita a que nos quedemos sentados y veamos cómo los grandes pensadores de los proyectos imperiales son conscientes de las injusticias imperiales. Como Las Casas ayer, los Guamán Poma de hoy son invitados a supeditarse a las buenas maneras de la razón imperial crítica.

dos Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogía. El propósito de este artículo es contribuir con ella. En este sentido, el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el posestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial.

El giro epistémico decolonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder, que Aníbal Quijano, en un artículo pionero en el cual se resume la plataforma del proyecto modernidad/colonialidad, describe de la siguiente forma:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial (Quijano, A., 1992, p. 437).

Aunque la *reflexión* sobre el giro epistémico decolonial es de factura reciente, la *práctica epistémica* decolonial surgió "naturalmente" como consecuencia de la formación e implantación de la matriz colonial de poder que Aníbal Quijano describió hacia finales de los ochenta. Por lo tanto, no sorprende que la genealogía del pensamiento decolonial (esto es, el pensamiento que surge del giro descolonial) la encontremos en "la colonia" o el "periodo colonial" (en la jerga canónica de la historiografía de las Américas). Ese periodo de formación, en el siglo XVI, no incluye todavía las colonias inglesas ni en el norte ni en el Caribe, ni tampoco las francesas. Sin embargo, el giro decolonial reaparece en Asia y en África como consecuencia de los cambios, adaptaciones y nuevas modalidades de la modernidad/colonialidad generados por la expansión imperial británica y francesa a partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

De modo que las primeras manifestaciones del giro decolonial las encontramos en los virreinatos hispánicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI y comienzos del XVII, pero las encontramos también entre las colonias inglesas y en la metrópoli durante el siglo XVIII. El primer caso lo ilustra Guamán Poma de Ayala, en el virreinato del Perú, quien envió su obra *Nueva corónica y Buen gobierno* al rey Felipe III, en 1616; el segundo caso lo vemos en Otabbah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 (diez años después de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith), su tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. Ambos son tratados políticos decoloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de discusiones con la teoría política hegemónica de Maquiavelo, Hobbes o Locke. Reinscribirlos hoy en la genealogía del pensamiento político decolonial es una tarea urgente. Sin esta genealogía, el pensamiento decolonial sería nada más que un gesto cuya lógica dependería de algunas de las varias genealogías fundadas en Grecia y Roma, reinscrita en la modernidad imperial europea en algunas de las seis lenguas imperiales ya mencionadas: italiano, castellano y portugués, para el Renacimiento; francés, inglés y alemán, para la Ilustración.

Guamán Poma y Cugoano pensaron y abrieron la ranura de lo impensable en la genealogía imperial de la modernidad, tanto en sus facetas de derecha como en sus facetas de izquierda. Ellos abrieron *las puertas al pensamiento otro* a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu, el uno, y de la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico, el otro. Ninguno de quienes defendieron a los indígenas en el siglo XVI, ni de quienes se manifestaron en contra de la esclavitud en el siglo XVIII llegaron a pensar desde el espacio y las experiencias de la herida colonial infligida a indios y negros, tal como la epistemología imperial clasificó la diversidad del Nuevo Mundo. La teoría política en Europa (desde Maquiavelo hasta Carl Schmitt, pasando por Thomas Hobbes y John Locke) se construyó sobre las experiencias y la memoria de los reinados y principados euro-

peos, la formación de los estados y la crisis del estado liberal.

¿Cómo interpretar la metáfora del párrafo anterior: abrieron las puertas al pensamiento otro? Como desprendimiento y apertura.[5] Quizá con otra metáfora que ayude a la inteligibilidad del tipo de puertas del que hablo en este caso. Ya no se trata de las puertas que conducen a la "verdad" (*aletheia*), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial.[6] Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el *Ser* sino la *colonialidad del ser*, la herida colonial. El pensamiento decolonial presupone siempre la diferencia colonial (y en ciertos casos, que no voy a analizar aquí, la diferencia imperial). Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial); un adentro asentado sobre lo que Santiago Castro-Gómez (Castro-Gómez, S., 2005) denominó la "*hybris* del punto cero", en la presunta totalidad (totalización) de la gnosis de Occidente, fundada, recordemos una vez más, en el griego y el latín y en las seis lenguas modernas imperiales europeas. El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida otras (economías otras, teorías políticas otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder). Este programa fue también diseñado por Quijano en el artículo citado:

> En primer término [es necesaria] la *decolonización epistemológica*, para *dar paso luego a una nueva comunicación inter*cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, *como la base de otra racionalidad* que pueda pretender, con legitimidad, *a alguna universalidad*. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que *la específica cosmovisión de una etnia particular* sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad (Quijano, A., 1992, p. 447. Las cursivas son mías).

¿En dónde, en la vida cotidiana, emergen los síntomas de la irresoluble tensión entre retórica de la modernidad y lógica de la colonialidad, su constitutividad de dos cabezas en un solo cuerpo? ¿En dónde emerge la energía decolonial y cómo se manifiesta? Los levantamientos en Francia, en noviembre de 2005, revelan un punto de articulación entre la ilusión de un mundo que se piensa y se construye a sí mismo como *el* único mundo posible (lógica de la modernidad) y las consecuencias debajo de esa retórica (lógica de la colonialidad). En y desde ese mundo, lo aparente es la barbarie: irracionalidad, juventud, inmigración que hay que controlar por la fuerza policial y militar, encarcelar y usar para enarbolar la retórica de la modernidad. La tendencia liberal propondrá educación, la tendencia conservadora, expulsión, y la tendencia de izquierda, inclusión. Cualquiera de estas soluciones deja intacta, sin embargo, la lógica de la colonialidad: en los países industrializados, desarrollados, ex primer mundo, G-7, la lógica de la colonialidad vuelve como un *boomerang* a largo plazo, en un movimiento que comenzó en el siglo XVI. En los países en desarrollo, no industrializados, ex tercer mundo, la lógica de la colonialidad continúa su marcha de trepanadora (hoy, literalmente, en la zona amazónica y en el oeste de Colombia, en donde la presencia de los *bulldozers* amarillos constituye,

---

[5] Me refiero a la noción de "desprendimiento epistémico" en la cita anterior de Quijano. Este desprendimiento epistémico difiere, en el sentido de la diferencia colonial, del uso que Samir Amín le dio al término "la déconnection" (traducido al inglés como "*de-linking*"). Amin se mantuvo en la burbuja de la episteme moderna, y su *de-linking* sugirió un cambio de contenido, no de los términos de la conversación. El "desprendimiento epistémico", en cambio, señala el momento de quiebre y de fractura, momento de apertura. Este sentido, "apertura", difiere también del sentido que un concepto similar tiene en Agamben: *L'aperto*: *L'uomo* e *l'animale*, traducido al inglés como "*the open*". En el pensamiento decolonial la apertura es el desprendimiento, precisamente, de dicotomías naturalizadas como "el hombre y el animal". Tal distinción no sería pensable como punto de partida ni para Guamán Poma ni para Ottobah Cugoano.

[6] El concepto de *herida colonial* proviene de Gloria Anzaldúa (1987), en una de sus frases ya célebres: "The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds". Obviamente, la expresión tiene valor de cambio en todas aquellas situaciones en las cuales Europa y Estados Unidos infligieron y continúan infligiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora.

junto con los helicópteros y las bases militares, la evidencia insoslayable de la marcha de la modernidad a toda costa). El *boomerang* retorna desde los territorios fuera de las fronteras de los G-7: el *boomerang* entra (las torres gemelas de Nueva York, el tren de Madrid, el autobús y el metro de Londres), pero también sale (Moscú, Nalchik, Indonesia, Líbano). El hecho de que condenemos la violencia de estos actos —en los que nunca se sabe en dónde están los límites entre los agentes de la sociedad civil y política, los estados y el mercado— no significa que debamos cerrar los ojos y sigamos entendiéndolos como nos los presenta la retórica de la modernidad, en los *mass media* y en ¡los discursos oficiales del estado! El pensamiento decolonial no aparece todavía, ni siquiera en las publicaciones de la más extrema izquierda. Y la razón es que el pensamiento decolonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política moderna, articulada como derecha, centro e izquierda; es apertura hacia otra cosa, en marcha, buscándose en la diferencia.

Una de las razones por las cuales los movimientos de descolonización "fracasaron" es que, como en el socialismo/comunismo, cambiaron el contenido pero no los términos de la conversación y se mantuvieron en el sistema del pensamiento único (griego y latín y sus derivados moderno/imperiales). En la apropiación del estado por élites nativas, en Asia y en África (como antes en las Américas, Haití es un caso particular que no puedo analizar aquí, en lo que respecta a la construcción del estado colonial por elites criollas, de descendencia ibérica en el sur y británica en el norte), los estados descolonizados siguieron las reglas del juego liberal, como en India; en otros casos intentaron una aproximación al marxismo, como ocurrió con Patrice Lumumba (primer ministro de la República Democrática del Congo). La enorme contribución de la descolonización (o independencia), tanto en la primera oleada desde 1776 hasta 1830 en las Américas, como en la segunda en Asia y en África, es haber plantado la bandera de la *pluriversalidad* decolonial frente a la bandera y los tanques de la *uni*versalidad imperial. El límite de todos estos movimientos fue no haber encontrado la apertura y la libertad de un pensamiento-otro, esto es, de una descolonización que llevara, en términos de los zapatistas, a un mundo en donde cupieran muchos mundos (la pluriversalidad); lo cual, en el Foro Social Mundial se reafirma en el lema "otro mundo es posible". Es importante observar que las aperturas hacia lo que Ramón Grosfoguel describió como "segunda descolonización" ocurren después de la conclusión de la guerra fría: no sólo en el caso de los zapatistas y el Foro Social Mundial, sino también en el de Hugo Chávez. La plataforma epistémico-política de Hugo Chávez (metafóricamente, la revolución bolivariana) ya no es la misma plataforma en la que se afirmó Fidel Castro (metafóricamente, la revolución socialista). Son otras las reglas del juego que están planteando Chávez en Venezuela y Evo Morales en Bolivia. Pedagógicamente, podríamos ver a Lula da Silva, Néstor Kirchner y Tabaré Vázquez como "momentos de transición" entre la plataforma epistémico-política de Castro, por un lado, y la de Chávez y Morales, por otro.

Lo que quiero decir es que ese "otro mundo" que empezamos a imaginar ya no puede ser sólo liberal, cristiano o marxista, ni una mezcla de los tres que aseguraría que la burbuja moderno/colonial, capitalista e imperial triunfara; triunfo que marcaría lo que Francis Fukuyama celebró como el fin de la historia. Así, me imagino qué pensaría Fukuyama: toda la población de China; toda la población islámica desde el oeste medio hasta Asia central y desde allí hasta Indonesia; todos los indígenas de las Américas desde Chile a Canadá; Australia y Nueva Zelanda; toda la población africana del sur del Sahara, más la diáspora en las Américas; todos los latino/as y otras minorías en Estados Unidos; en fin, todos esos millones de personas, que cuadruplican o quintuplican la población de la Europa atlántica y la América del norte, se rendirán a los pies del modo de vida paradisiaco del Occidente capitalista y el estado liberal democrático. Un modo de vida que, entretenido por una industria televisiva y musical sin parangón, momificado por una tecnología que cada minuto crea un nuevo *trick* de embelesamiento y jubileo, se proyecta sobre un éxito sin límites, una excelencia sin fronteras y un crecimiento tecnoindustrial-genético que asegura el paraíso para todos los mortales. En ese panorama, el marxismo continuaría como la necesaria oposición para el mantenimiento del sistema. El "fin de la historia" sería, así, el triunfo del liberalismo, secundado por la cristiandad conservadora frente a la constante protesta de la izquier-

da marxista y de la filosofía de la liberación. Así sería, hasta el fin de los tiempos. Pero, nos guste o no, después del "fin de la historia" llegaron Afganistán, Irak, Katrina y Francia 2005. Literalmente, empezó otra historia, la historia en la que el pensamiento colonial, gestado desde el momento fundacional de la modernidad/colonialidad, comienza a tomar el liderazgo.

Repensemos, desde el punto al que acabamos de llegar en la argumentación, la interpretación a la que fueron reducidas las Independencias descolonizadoras. Se interpretaron como procesos de liberación imperial: en el siglo XIX, Inglaterra y Francia apoyaron la descolonización de las colonias de España y Portugal; en el siglo XX, Estados Unidos apoyó la descolonización de las colonias de Francia e Inglaterra. En realidad fueron liberadas de un imperio para caer en manos de otro en nombre de la libertad. La posibilidad del pensamiento decolonial fue silenciada por las interpretaciones oficiales. Las denuncias de Amílcar Cabral, de Aimé Césaire y de Frantz Fanon fueron admiradas para ser descalificadas, como se celebraron los logros de Patrice Lumumba después de cortarle el cuerpo en pedazos. Repensar los movimientos de independencias descolonizadoras (en sus dos momentos históricos, en América y en Asia-África) significa pensarlos como momentos de desprendimiento y apertura en el proceso de decolonizar el saber y el ser; momentos que fueron velados por la maquinaria interpretativa de la retórica de la modernidad, el ocultamiento de la colonialidad y, en consecuencia, la invisibilización del pensamiento decolonial en germen. En otras palabras, las independencias descolonizadoras se interpretaron en la misma lógica "revolucionaria" de la modernidad, según el modelo de la revolución gloriosa en Inglaterra, la revolución francesa y la revolución bolchevique en Rusia. Repensar quiere decir desprender la lógica de las independencias descolonizadoras de las revoluciones burguesas y socialista.

TAWANTINSUYU, ANÁHUAC Y EL CARIBE NEGRO: LAS "GRECIAS" Y "ROMAS" DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL

El pensamiento decolonial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de Europa, para Europa y desde ahí para el mundo. De ese diálogo conflictivo surge el pensamiento fronterizo, que sería redundante llamar crítico (aunque a veces es necesario para evitar confusiones), después de leer a Guamán Poma y Cugoano. En todo caso, si lo llamamos "crítico" sería para diferenciar la teoría crítica moderna/posmoderna (Escuela de Frankfurt y sus secuelas posestructuralistas) de la *teoría crítica decolonial*, que muestra su gestación en los autores mencionados. El pensamiento decolonial, al *desprenderse* de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad. La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació entrampada con la posmodernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica poscolonial de Said, Bhaba y Spivak. El pensamiento decolonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Guamán Poma, en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente; en el caso de Cugoano, en las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad, tanto en la economía como en la teoría política. El pensamiento decolonial, al asentarse sobre experiencias y discursos como los de Guamán Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) de la crítica poscolonial.

Veremos, primero, en qué consisten estos dos pilares del pensamiento decolonial en la colonización de las Américas y en la trata de esclavos, y luego especularemos sobre las consecuencias de estos silencios en la teoría política y la filosofía, en Europa. Insisto en la localización, si es todavía necesario recordarlo, puesto que sabemos ya desde hace tiempo que todo pensamiento está localizado, pero, a pesar de saber esto, hay una tendencia general a entender el pensamiento construido a partir de la historia y experiencias europeas como si estuviera deslocalizado. Estos sutiles deslices pueden ser de graves consecuencias: en el siglo XVIII muchos intelectuales de la Ilustración condenaron la esclavitud, pero ninguno de ellos dejó de pensar que el negro africano era un ser humano inferior. Estos prejuicios y cegueras perpetúan la geopolítica del conocimiento. El pensamiento decolonial, da vuelta a la tortilla, pero no como su opuesto y contrario (como el comunismo en la Unión Sovié-

tica opuesto al liberalismo en la Europa occidental y Estados Unidos), sino mediante una oposición desplazada: el pensamiento decolonial es el de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único (tanto el que justifica la colonialidad, desde Sepúlveda hasta Huntington) como el que condena la colonialidad (Las Casas) o la explotación del obrero en Europa (Marx). Esto es: todo el planeta, a excepción de Europa occidental y Estados Unidos, tiene un factor en común: lidiar con la invasión, diplomática o guerrera, beneficiosa o desastrosa, de Europa occidental y Estados Unidos. A la vez, éstos tienen algo en común: una historia de quinientos años de invasión, diplomática o armada, en el resto del mundo.

Guamán Poma y Ottobah Cugoano abrieron un espacio otro, el espacio del pensamiento decolonial, en la diversidad de las experiencias a las que seres humanos fueron forzados por las invasiones europeas en estos dos casos. Me detendré en ellos como los fundamentos (semejantes a los fundamentos griegos para el pensamiento occidental) del pensamiento decolonial. Estos fundamentos históricos (históricos, no esenciales) crean las condiciones para una narrativa epistémica que remite la genealogía global del pensamiento decolonial (realmente *otra* en relación con la genealogía de la teoría poscolonial) hasta Mahatma Gandhi, W.E.B. Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el movimiento de los Sin Tierra en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador y Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros: Taki Onkoy para los primeros, cimarronaje para los segundos) y en la creación de instituciones, como los foros que se acaban de mencionar.

Veamos cómo puede lucir esta genealogía. Guamán Poma estructuró la tesis general del manuscrito que le envió a Felipe III en el título del mismo: *Nueva corónica y buen gobierno*. La tesis es, básicamente, la siguiente: 1] Una *nueva corónica* es necesaria porque todas las crónicas castellanas tienen sus límites. Los límites que tienen, sin embargo, no son límites en cuanto al paradigma teológico cristiano desde el cual se narran; por ejemplo, la diferencia que puede haber entre un jesuita, un dominico o un soldado; ni tampoco es cuestión de si el cronista castellano fue o no fue testigo presencial (¿testigo presencial de que? ¿De siglos de historia aymara o náhuatl?). Algunas disputas internas ocurrían entre quienes sustentaban el privilegio del "yo lo vi" y aquellos que reflexionaban sobre las Indias desde Castilla (lugar físico) y desde un lugar epistémico grecolatino-cristiano, como López de Gómara frente a Bernal Díaz del Castillo. Esos límites no fueron reconocidos (quizá tampoco percibidos) por los castellanos. Quien podía verlos era Guamán Poma. No sólo los castellanos no percibieron lo que percibió Guamán Poma, sino que tampoco estaban en condiciones de comprender lo que Guamán Poma percibía. En consecuencia, Guamán Poma fue "naturalmente" silenciado durante cuatrocientos años. Y cuando se lo "descubrió", dio lugar a tres líneas interpretativas: la de los conservadores, que insistieron en la falta de inteligencia de un indio; la posición académica progresista (con Franklin Peace en Perú, Rolena Adorno y Raquel Chang-Rodríguez en Estados Unidos, Birgit Scharlau en Alemania, y Mercedes López Baralt en Puerto Rico), que comprendió tanto la contribución de Guamán Poma como su silenciamiento por parte de los hispanos peninsulares y los criollos de América del sur; y, por último, la incorporación de Guamán Poma en el pensamiento indígena como uno de sus fundamentos epistémicos (a la manera como han sido interpretados Platón y Aristóteles para el pensamiento europeo). Así, en los debates actuales de la Asamblea Constituyente en Bolivia, la posición indígena privilegia la presencia y reinscripción del Tawantinsuyu y los legados del pensamiento decolonial en la organización social y económica de Bolivia, mientras que el Estado liberal privilegia la continuación del modelo europeo de Estado. La universidad intercultural de los pueblos y naciones indígenas del Ecuador (Amawtay Wasi) forjó su currículo y objetivos de enseñanza superior en el Tawantinsuyu y en el quechua, aunque también se "use" el castellano,[7] mientras que la universidad estatal

[7] Véase el artículo de Catherine Walsh en este volumen. Las motivaciones políticas, filosofía educativa, conceptualización del currículum y estructura de los ciclos

continúa la reproducción de la universidad napoleónica, encerrada en los legados del griego, el latín y las seis lenguas imperiales europeas modernas. En este caso, el castellano es la lengua hegemónica, con total desmedro y olvido del quechua.

El potencial epistémico y descolonizador ya está presente en la *Nueva corónica*. Guamán Poma miraba y comprendía desde la perspectiva del sujeto colonial (el sujeto formado y forjado en el Tawantinsuyu y en el Keswaymara, confrontado con la presencia repentina del castellano y del mapamundi de Ortelius) y no del sujeto moderno que en Europa comenzó a pensarse a sí mismo como sujeto a partir del Renacimiento. También tenía acceso a informaciones a las que no tenían acceso los castellanos: pocos de ellos dominaban el aymara y el quechua, y quienes llegaron a comprenderlo en sus andanzas por los Andes, quedaron todavía lejos de igualar su comprensión de la lengua con sus años de escolaridad en latín y griego. Imaginen ustedes a Guamán Poma en Castilla, contando las historias de los castellanos y sus antigüedades grecolatinas. Pues en buena y justa hora los castellanos se hubieran sentido humillados y le hubieran dicho que en realidad no entendía muy bien de qué hablaba; que el latín, el griego y la cristiandad no son cosas que se comprenden en un par de años. De modo que, si bien el nativo, andino o castellano, *no tiene privilegios en cuanto a la verdad de la historia,* sí tiene una subjetividad y una localización geohistórica (lenguas, tradiciones, mitos, leyendas, memorias) en las cuales se basa su manera de comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo. Y esta singularidad de experiencia y de vivencias no les puede ser negada ni a los unos ni a los otros (eran todos "hombres" en este contexto), aunque los castellanos asumían una universalidad que les era propia y que no pertenecía a ningún otro habitante del planeta que no fuera cristiano.

Además, como sujeto colonial, Guamán Poma fue una *subjetividad de frontera* (doble conciencia, conciencia mestiza en la terminología de hoy), subjetividad que no pudo forjar ninguno de los castellanos, incluido Juan de Betanzos, quien se casó con una princesa inca. El pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial del poder en la formación de las subjetividades. De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio, pero sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial. La *Nueva corónica* es precisamente eso: un relato en donde la cosmología andina (Keswaymara) comienza a rehacerse en diálogo conflictivo con la cosmología cristiana, en toda su diversidad misionera castellana (dominicos, jesuitas, franciscanos), y con la mentalidad burocrática de los organizadores del Estado imperial bajo las órdenes de Felipe II. Guamán Poma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica, invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Guamán Poma. Es en la confrontación con esa muralla que Guamán Poma escribe. El hecho de que para los castellanos, y para quienes ven las cosas desde la diversidad de la cosmología europea, esa muralla (la diferencia epistémica colonial) fuera invisible, llevó a la no comprensión de la propuesta de Guamán y a su silenciamiento.

¿Qué proponía Guamán Poma? Un "buen gobierno" basado en una "nueva corónica". Era natural que así fuera. El historiador catalán Joseph Fontaná dijo en algún momento, no hace mucho tiempo, que hay tantas historias como proyectos políticos. La diversidad de proyectos políticos de los castellanos se montaban sobre un concepto de historia cuyas fuentes estaban en Grecia y Roma (Heródoto, Tito Livio, Tasso). En cambio, las fuentes epistémicas del proyecto político que ejemplifican Guamán Poma y Taki Onkoy no se apoyaban en la memoria de Grecia y Roma.

¿Cómo proponía Guamán Poma este nuevo proyecto político ("buen gobierno")? En primer lugar, estructuró el relato histórico con una constante y coherente crítica ético-política. Criticó por igual a los castellanos, a los indios, a los negros, a los moros y a los judíos. La zona del Cuzco, en la segunda mitad del siglo XVI, era sin duda una sociedad "multicultural" (diríamos hoy). Pero no una sociedad "multicultural" en el imperio, sino en las colonias. ¿Hay alguna diferencia? Multiculturalismo es multiculturalismo, no importa dónde, se argumentaría desde una epistemología des-

---

de aprendizaje (y de desaprendizaje de lo aprendido, en el proceso de colonialidad del saber para descolonizar el saber y el ser) están explicadas en detalle en Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Hachakuna (aprender en la sabiduría y el buen vivir) (2004). Parte del proceso de gestación puede verse en el *Boletín lcci-Rimai* (2001).

corporalizada y deslocalizada. Se puede pensar, como simple correlación, en la sociedad "multicultural" de la península ibérica durante la misma época: cristianos, moros, judíos conversos que ponían en movimiento las tres categorías religiosas. En las colonias, en cambio, los pilares eran indios, castellanos y africanos, sobre todo desde finales del siglo XVI. Además, en las colonias aparece la categoría de mestizaje y los tres mestizajes "básicos" a partir de los tres pilares del triángulo etnorracial: mestizo/a, mulato/a y zambo/a.

La teoría política de Guamán se articula en dos principios: primero, la crítica a todos los grupos humanos identificables en la colonia, según las categorías clasificatorias del momento. Pero, ¿cuál es el criterio que emplea Guamán para su crítica? El cristianismo. ¿Cómo?, preguntó un estudiante en una de mis clases sobre Guamán Poma: ¿cómo puede ser éste un pensamiento decolonial si abrazó el cristianismo?[8] Sin embargo, así es. Reflexionemos. A finales del siglo XVI y principios del XVII no había Diderot, ni Rousseau, ni Kant, ni Spinoza, ni Marx, ni Freud. Es decir, la crítica secular ilustrada no existía todavía. Guamán Poma asume la cristiandad histórica y éticamente, en la medida en que argumenta la cristiandad de los andinos antes de la llegada de los castellanos. Históricamente Guamán Poma sería un mentiroso, puesto que no hay cristianismo antes de la llegada de los castellanos. Pero en un nivel lógico-epistémico, el cristianismo en Europa no sería sino la versión regional de ciertos principios que afectan a la conducta humana y que establecen criterios para la convivencia, para el "buen vivir". El argumento de Guamán Poma debe leerse en este segundo nivel y no en el primero. La lectura del primer nivel es eurocéntrica y le otorga a la cristiandad occidental europea (la que se expande hacia América) la posesión de principios universales bajo el nombre de cristianismo. "Cristianismo", en el argumento de Guamán Poma, es equivalente a "democracia" en la pluma y la palabra de los zapatistas: la democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Guamán Poma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y en contra de los malos cristianos españoles, así como los zapatistas se apoderan de los principios democráticos a pesar de y en contra del gobierno mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington. Esta analogía tiene una doble función: pedagógica, para familiarizar al lector con la situación de Guamán Poma hace cuatro siglos y medio; política y epistémica, para recordar la continuidad del pensamiento decolonial a través de los siglos, en sus diversas manifestaciones.

Una vez realizada la crítica a todos los grupos humanos presentes en la colonia y después de haber identificado también las virtudes de todos ellos, Guamán Poma propone un "buen gobierno" de los virtuosos, sin importar si éstos son indios/as, castellanos/as, moros/as o negros/as. El "buen gobierno", en otras palabras, se propone como el lugar de la convivencia y la superación de la diferencia colonial. Los dos grupos fuertes —política y demográficamente— en el Perú eran, sin duda, los castellanos y los indios; y Guamán Poma no oculta su identificación con los indios, aunque podría haber optado por identificarse con los castellanos, asumiendo que nunca sería un castellano en *subjetividad* aunque lo fuera por *legalidad*. En la medida en que el pensamiento decolonial surge de un giro geo y corpopolítico frente a la teopolítica (desincorporada y deslocalizada o, mejor, localizada en el no lugar de espacio que media entre Dios y sus representantes en la tierra), "la *hybris* del punto cero" es incongruente con el pensamiento decolonial: la epistemología del punto cero funda y sostiene la razón imperial (teo y egopolíticamente).[9]

[8] Durante las sesiones del programa de doctorado en Estudios Culturales, en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito (julio de 2005), discutimos en una de las clases de Catherine Walsh la crítica de Guamán Poma a los africanos. Edison León puso en cuestión la posibilidad de considerar decolonial a Guamán Poma, precisamente por esas críticas. En ese momento mi lectura de Guamán Poma estaba un poco olvidada, pero pensaba retomarla precisamente para un seminario que dictaría en el otoño de 2005, en Duke University. En efecto, su relectura reveló aspectos (como siempre en la lectura de este complejo y rico texto) a los cuales no había prestado atención anteriormente. Lo que aquí afirmo es producto de las conversaciones sostenidas con Catherine y Edison, y de mi relectura posterior sobre el asunto.

[9] La egopolítica desplazó pero nunca eliminó la teopolítica. Ambas se reúnen, entre otros muchos lugares, en el pensamiento político de Carl Schmitt; ejemplarmente, en su *Politische Theologie* (1922).

Guamán Poma construyó la idea de "buen gobierno" en el Tawantinsuyu. Contrario a las utopías occidentales modernas iniciadas por Tomas Moro, un siglo antes, la utopía de Guamán Poma no se ubica en un no lugar del tiempo (las utopías occidentales modernas se afincan en el no espacio de un futuro secular), sino en la reinscripción de un espacio desplazado por los castellanos. En verdad, lo que propone Guamán Poma es una "topía" de la razón fronteriza y de pensamiento decolonial. Razón fronteriza porque su "topía" se estructuró en el Tawantinsuyu. Como se sabe, Tawantinsuyu significa aproximadamente "los cuatro lados o rincones del mundo". Para quien no esté familiarizado/a con el diagrama del Tawantinsuyu, imagine las diagonales de un cuadrado (sin los cuatro lados, sólo las diagonales). Los cuatro espacios formados por las diagonales son los cuatro *suyus*, o espacios significativos en la estructura y jerarquías sociales de los incas. El centro, en el incanato, lo ocupaba Cuzco; y en las zonas o pueblos del incanato, todos ellos organizados en Tawantinsuyu, se ubicaba el pueblo en cuestión. En este esquema, Guamán Poma situó al rey Felipe III en el centro del Tawantinsuyu, puesto que ocupaba el trono, tanto en Castilla como en el Tawantinsuyu. Luego, Guamán Poma distribuyó los *suyus* a cada uno de los grupos mencionados. En un *suyu* situó a los indios, en otro a los castellanos, en otro a los moros y en el cuarto a los africanos. En la medida en que el Tawantinsuyu es una estructura jerárquica, Guamán Poma mantuvo esa jerarquía en la distribución de los *suyus* (detalles que no vienen al caso aquí, puesto que nuestro objetivo es localizar la emergencia del pensamiento decolonial y no entrar en el análisis de su estructuración). No obstante, el "buen gobierno" se propuso como un espacio de coexistencia con Castilla, por un lado, y de coexistencia entre varias comunidades (o naciones) en el Tawantinsuyu. Es decir, coexistencia transnacional y coexistencia intercultural. Intercultural y no multicultural, porque en la propuesta de Guamán Poma Felipe III no es el soberano de una estructura política hispánica en el Tawantinsuyu, sino que es el soberano *del* Tawantinsuyu. Felipe III queda así descolocado de su memoria, tradición, lengua, formación y pensamiento político hispánicos.

Semejante teoría política es producto del pensamiento fronterizo crítico y, por eso, de un pensamiento decolonial. La última sección de la *Nueva Corónica*, extensa, está dedicada a la descripción de "los trabajos y los días" en el Tawantinsuyu. El ritmo de las estaciones, la convivencia en y con el mundo natural: sol, luna, tierra, fertilidad, agua, *runas* (seres vivientes que en Occidente se describen como "seres humanos") conviven en la armonía del "buen vivir". Esta armonía es significativa, a principios del siglo XVII, cuando la formación del capitalismo ya mostraba un desprecio por vidas humanas desechables (indios y negros, fundamentalmente), sometidas a la explotación del trabajo, expropiadas de su morada (la tierra en donde *eran*), y su morada transformada en tierra como propiedad individual. Momento en que los europeos, en sus proyectos económicos, no contemplaban la armonía del vivir ni el movimiento de las estaciones, sino que concentraban todos sus esfuerzos en el aumento de la producción (oro, plata, café, azúcar, etc.), muriera quien muriera. La teoría política de Guamán Poma se contrapone a la teoría política europea; es una alternativa al régimen monárquico y capitalista-mercantil del sistema-mundo. El "triunfo" (hasta hoy) del modelo imperial relegó el modelo del Tawantinsuyu al mundo de las fantasías de un indio desorientado e inculto: caso ejemplar de la colonización del ser mediante la colonización del saber, a la cual responde Guamán Poma con un fundamento —proyecto de pensamiento decolonial.

Pero si Guamán Poma es una puerta de entrada al lado más oscuro del Renacimiento, Ottobah Cugoano es una puerta de entrada al lado más oscuro de la Ilustración. Cugoano es el menos conocido de los cuatro ex esclavos (Egnatius Sancho, John Marrant y Loudah Equiano son los otros tres) que, en Inglaterra, en la segunda mitad del siglo XVIII, lograron convertirse en escritores. Se estima que Cugoano llegó a Inglaterra hacia 1770. Habría sido esclavo en las plantaciones inglesas del Caribe, de un tal Alexander Campbel. Nacido en lo que hoy es Ghana, alrededor de 1757, fue capturado por los propios africanos cuando tenía alrededor de trece años, y vendido como esclavo a mercaderes europeos. Cugoano llegó a Inglaterra poco después de que se proclamara la "decisión Mansfield", en junio de 1772, en favor de un esclavo cimarrón (*run away slave*), en las colonias. Esta decisión, conocida, por cierto, con gran euforia por unos

veinte mil africanos en Inglaterra, fue de gran importancia en el proceso de la declaración de la ilegalidad de la esclavitud.

Dos siglos de comercialización de esclavos y explotación del trabajo en las plantaciones isleñas preceden el momento en que Cugoano publicó en Londres, en 1787, su tratado político decolonial. El título es el siguiente: *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*. El dominio que tiene Cugoano de la lengua inglesa es comparable al dominio que tiene el Inca Garcilaso de la Vega de la lengua castellana. Guamán Poma, en cambio, no tuvo contacto con el espacio del imperio, pero su castellano, gramaticalmente deficiente, no fue obstáculo para exponer sus ideas y argumentos, acompañado por diseños de mapas, personajes y situaciones. La fuerza política de ambos tratados no tienen paralelo, que yo conozca, ni en las Américas ni en otros lugares del planeta donde la colonización inglesa y francesa no había comenzado todavía.

Como Guamán Poma, Cugoano no tiene otro criterio de juicio que la cristiandad. El pensamiento de la Ilustración, del cual es parte Cugoano, recién empezaba a configurarse. La teopolítica del conocimiento era todavía el marco de referencia frente a la egopolítica del pensamiento iluminista reclamaba su derecho de existencia. Como Guamán Poma, Cugoano tomó los principios morales de la cristiandad al pie de la letra, y a partir de ahí proyectó su crítica a los excesos de los cristianos ingleses en la brutal explotación de los esclavos. Veamos un ejemplo:

The history of those dreadfully perfidious methods of forming settlements, and acquiring riches and territory, would make humanity tremble, and even recoil, at the enjoyment of such acquisitions and become reverted into rage and indignation at such horrible injustice and barbarous cruelty, "It is said by the Peruvians, that their Incas, or Monarchs, had uniformly extended their power with attention to the good of their subjects, that they might diffuse the blessings of civilizations, and the knowledge of the arts which they possessed among the people that embraced their protection; and during a succession of twelve monarchs, not one had deviated from this beneficent character". Their sensibility of such nobleness of character would give them the most poignant dislike to their new terrible invaders that had desolated and laid waste their country (Cugoano, O., 1999, p. 65).[10]

En el párrafo me interesa subrayar varias cosas: el manejo de la lengua; el conocimiento y la solidaridad con la población indígena bajo la colonización castellana, que Cugoano asemeja a la deshumanización de ambos, del indio y del negro; la crítica directa, brutal, de un negro esclavo a los comerciantes y explotadores blancos (tan directa y brutal como la de Guamán Poma). Estas críticas (la de Cugoano y la de Guamán Poma) no se sitúan ya en el mismo nivel (paradigma) que la crítica de Las Casas a sus propios compatriotas. La crítica de Cugoano y Guamán Poma se *ubica en otra parte*, en el espacio del giro decolonial. En este sentido, el párrafo citado es uno de tantos otros semejantes en los que la crítica va dirigida a las formas de gobierno y a la comunidad imperial formada por España, Portugal, Francia e Inglaterra. Para Cugoano, la distinción entre naciones imperiales no tiene sentido. La *diferencia colonial* no se detiene en las fronteras interimperiales. Para la diferencia imperial, en cambio, la formación nacional está en juego, y es así que, desde 1558, Isabel I de Inglaterra (1533-1603) tejió en su imperio británico la leyenda negra contra los abusos de los castellanos en América, gracias a la información y las críticas suministradas por Bartolomé de Las Casas. De ello hace eco Cugoano, pero castigando a su vez a los ingleses por sus brutalidades contra los esclavos negros, semejantes o peores a las de los castellanos contra los indios. Sin embargo, Isabel I no criticó la brutalidad de los ingleses que ella había condenado en los castellanos. La crítica de Cugoano se ubica y se piensa en y desde la diferencia colonial. La leyenda negra se ubica y se piensa en y desde la diferencia imperial. Cugoano no se engaña ni se distrae con las polémicas imperiales. Para un ex esclavo, todos los gatos son pardos:

That base traffic of kidnapping and stealing men was begun by the Portuguese on the coast of Africa [...] The Spaniards followed their infamous example, and the African slave-trade was thought most advantageous for them, to enable them-

[10] La sección entre comillas del párrafo proviene de *History of America* (1777) de William Robertson.

selves to live in ease and affluence by the cruel subjetion and slavery of others. The French and English, and some other nations in Europe, as they founded settlements and colonies in the West Indies, or in America, went on in the same manner, and joined hand in hand with the Portuguese and Spaniards, to rob and pillage Africa a well as to waste and desolate inhabitants of the Western continents (*ibid.*, p. 72).

La transformación de *vidas humanas en materia desechable* es algo más que la "nuda vida" que Giorgio Agamben descubrió en el holocausto. Cugoano contribuyó a iniciar una crítica que hoy en día se reproduce, por ejemplo, en la "necropolítica" de Achille Mbembe, quien, partiendo de la "biopolítica" de Michel Foucault, la desplaza al espacio epistemológico de deslinde y apertura del pensamiento decolonial. Las divisiones imperiales/nacionales quedan al desnudo cuando se las mira desde las consecuencias de la lógica de la colonialidad: peleas imperiales por la mercadería humana. Las reflexiones de Agamben son importantes, pero tardías, regionales y limitadas. Partir de los refugiados de la segunda guerra mundial y del holocausto significa ignorar los cuatrocientos años de historia moderno/colonial en la que los refugiados y el holocausto nazi son tan sólo un momento más en la larga cadena de desechabilidad de la vida humana. Éste fue precisamente uno de los argumentos más fuertes de Cugoano, como veremos enseguida. La genealogía del pensamiento decolonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo. Así, Agamben vuelve a Hanna Arendt y a Heidegger, pero ignora, desconoce o simplemente no le afecta el pensamiento de Aimé Césaire, canónico en la genealogía del pensamiento imperial. En 1955, Césaire podía ver lo que quizá pocos (si es que algunos) pensadores europeos podían "ver", tan desposeídos como estaban y están del archivo construido por la herida colonial. Observaba Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*:

Yes, it would be worthwile to study clinically, in detail, the steps taken by Hitler and Hitlerism and to reveal to the very distinguished, very humanistic, very Christian bourgeous of the twentieth century that without his being aware of it, he has a Hitler inside him, that Hitler inhabits him, that Hitler is his demon, that if he rails against him, he is being inconsistent and that, at bottom, what he cannot forgive Hitler for is not the crime in itself, the crime against man, it is not the humiliation of man as such, it is the crime against the white man, the humiliation of the white man, and the fact that he applied to Europe colonialist procedures which until then had bee reserved exclusively for the Arabs or Algeria, the "coolies" of India, and the "niggers" of Africa (Césaire, A., 2000, p. 5).

Así, la "nuda vida" que "descubrió" Agamben, y que tanto entusiasmó a la mentalidad blanca de la Europa occidental y de Estados Unidos, es tardíamente lo que indios y negros ya sabían desde el siglo XVI. Que las vidas de la gente blanca pudieran ser desechables fue una novedad para Europa y Angloamérica. Esa novedad es también parte de la ceguera del "hombre blanco"; una ceguera en la que el descubrimiento de la desechabilidad de la vida humana permite ahora construir argumentos "críticos" basados en la humillación del hombre blanco. El pensamiento decolonial, que también atiende a los horrores del holocausto, lo hace desde su gestación histórica en el siglo XVI, en historias paralelas, en Europa, en las Américas y en las poblaciones de Asia.

Llegados a este punto nos conviene volver a la ubicación, no sólo geohistórica sino también epistémica (y el correlato entre ambos), del pensamiento. En la historia de las ideas, de la filosofía, de la ciencia *en* Europa y *de* Europa este asunto se dio por sentado, porque se asumió que lo importante es *aquello que y sobre lo que se piensa y no desde donde y a partir de donde se piensa*. Veamos un botón de muestra. Con gloriosa prosa que recuerda la música de Wagner, Jean-Jacques Rousseau anuncia de esta forma su ubicación epistémica, ética y política en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755):

Refiriéndose mi tema al hombre en general, procurare buscar un lenguaje que convenga a todas las naciones; mejor aún, olvidando los tiempos y lugares para pensar tan sólo en los hombres a quienes hablo, supondré que estoy en el Liceo de Atenas repitiendo las lecciones de mis maestros, teniendo por jueces a los Platón, y los Jenófanes y al género humano por oyente (Rousseau, J.-J., 1977, p. 152).

Pero Guamán Poma y Ottobah Cugoano difícilmente imaginarían el Liceo de Atenas

como escenario de su palabra, ni se "olvidarían del tiempo y del espacio". Dirían —me puedo imaginar— que su tema es de interés para la humanidad en general, puesto que hablan de una civilización que ha llegado a desechar vidas humanas. Pero puntualizarían la diferencia colonial que, a partir del siglo XVI, "reorganizó el género humano" como posible "audiencia" y ocultó que en ese género humano hay vidas que no tienen valor. Rousseau escribió un párrafo que revela el encandilamiento del deseo y voluntad de *hablar por* la humanidad, en un momento en que la transformación masiva de la vida en materia desechable (que por primera vez comenzó a ocurrir en la historia del "género humano" en el siglo XVI), llevaba ya más de dos siglos de historia. Como Cugoano unos veinte años después, y como Guamán Poma unos dos siglos antes, Rousseau estaba preocupado por la desigualdad entre los hombres. Observando la escena europea, en su presente y en su historia, pero desatento a las desigualdades y a la herida infligida por la diferencia colonial, Rousseau observó:

Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una que llamo natural o física porque ha sido establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas del cuerpo y las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede denominarse desigualdad moral o política, pues depende de una especie de convención y está establecida, o cuando menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de los que gozan unos en detrimento de los otros, como ser más ricos, más honrados, más poderosos que ellos o, incluso, hacerse obedecer (*ibid.*, p. 150).

Para Rousseau, preguntarse por el origen de la *desigualdad natural* no tenía sentido puesto que esa pregunta, según él, estaba ya respondida de antemano por la simple definición de la palabra: la desigualdad es natural, y no hay nada más que preguntar. Es aún más absurdo preguntarse —continúa Rousseau— si hay alguna conexión *esencial* entre las dos desigualdades, puesto que hacer esta pregunta significaría preguntar si quienes están en el poder y en posición de mandar son necesariamente mejores que aquellos que están en posición de obedecer. Este tipo de preguntas, concluye Rousseau, sería adecuado en una discusión de los esclavos en una audiencia con su amo, pero totalmente inconducente e incorrecta si tales preguntas fueran dirigidas a "hombres razonables y libres en búsqueda de la verdad" (*ibid.*, p. 150). Como tantos otros ilustrados del siglo XVIII (Kant entre ellos), Rousseau condenó la esclavitud, pero tal condena no se derivaba de que se aceptara sin más la igualdad de los europeos y los esclavos africanos. La "desigualdad natural" es un principio racional suficiente para distinguir en el mismo plumazo lo injusto de la esclavitud, pero *también* la inferioridad de los negros africanos.

Ottobah Cugoano dio un giro de ciento ochenta grados a los debates sobre el derecho y la ley natural que ocupó a los ilustrados blancos del siglo XVIII. Mientras que Guamán Poma respondía al debate imperial de toda una pléyade de misioneros y hombres de letras (Las Casas, Acosta, Murúa, a quienes menciona al final de la *Nueva corónica*), Cugoano respondía a ideas en boga durante la Ilustración y en un momento de ascendencia intelectual en Inglaterra, Alemania y Francia. Entre los nombres que dominaban el terreno intelectual, filosófico y político de la época, cuentan: George Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (1710), Alexander Pope, *Essay on Man* (1734), David Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding* (1748) y Ephraim Lessing, *Educación de la raza humana* (1780). Los análisis económicos de las relaciones entre la esclavitud y el mercado que ofrece Cugoano también dan un giro de ciento ochenta grados al tratado de Adam Smith, *The Wealth of Nations*, publicado unos diez años antes que el de Cugoano. Más aún, al haber titulado su discurso *Thoughts and Sentiments*, Cugoano alude directamente al tratado de Smith, *La teoría de los sentimientos morales* (1759). En resumen, el tratado de Cugoano es una brutal crítica ética a los depredadores imperiales y robadores de hombres (expresiones que aparecen repetidas veces en su discurso), en nombre de la ética cristiana; un análisis de la economía y la esclavitud, insistiendo constantemente en la desechabilidad de la vida de los negros ("*our lives are accounted of no value*"). Cugoano concluye su discurso con propuestas concretas para terminar con la esclavitud, compensar las naciones africanas por los daños infligidos y legalizar el trabajo. Independiente de que estas cuestiones que plantea Cugoano estén abiertas todavía hoy, lo impor-

tante para mi argumento es identificar en qué consiste el giro decolonial. Anthony Bogues marca sin dudar el desenganche y la apertura de Cugoano en el ámbito de la teoría política. En relación con los debates y temas en discusión entre filósofos y tratadistas políticos europeos de Inglaterra, Alemania y Francia en el siglo XVIII, Bogues afirma lo siguiente:

> Cugoano's political discourse suggests the existence of a different stream that articulates notions about natural liberty and natural rights. For Cugoano, the fundamental natural right was the right of the individual to be free and equal, no in relationship to government but in relationship to other human beings (Bogues, A., 2004, p. 45).

Bogues agrega que el argumento de Cugoano, que reclama la igualdad de los negros en un mundo en donde la teoría política y el concepto de humanidad estaba en manos de los blancos (la "desigualdad natural"), complementa el giro decolonial al plantear que los seres humanos son iguales y libres frente a otros seres humanos *y no frente al Estado*. Recordemos que el argumento de Rousseau, en cambio, es la igualdad formal de los hombres frente al Estado y su desigualdad en el "estado de naturaleza". Este giro es el que separa a Cugoano del resto de los abolicionistas blancos, quienes argumentan contra la esclavitud pero mantienen la inferioridad del negro:

> When we add these things together, we cannot escape the conclusion that there existed in Cugoano's slave narrative a political counternarrative that moved in a different direction than the political horizons of the Enlightenment"(*ibid.*, p. 45).

La "dirección diferente" que toma Cugoano en el horizonte político de la Ilustración es precisamente lo que aquí intento describir como el giro decolonial y la gestación del pensamiento decolonial en la fundación misma del sistema-mundo moderno/colonial. La fuerza y la energía del pensamiento decolonial estuvo siempre "ahí", en la exterioridad, en lo negado por el pensamiento imperial/ colonial.

CONCLUSIÓN

Podríamos continuar la genealogía del pensamiento decolonial, deteniéndonos, por ejemplo, en Mahatma Gandhi. Mencionarlo aquí es importante por lo siguiente: Cugoano y Gandhi se encuentran unidos, en distintos puntos del planeta, por el imperio británico, del mismo modo en que Guamán Poma y Cugoano están unidos por la continuidad de los imperialismos de Europa occidental en América. Podríamos continuar con Frantz Fanon y conectarlo con Cugoano por la herida colonial en los africanos y también por la complicidad imperial entre España, Inglaterra y Francia (a pesar de sus conflictos imperiales). Con ello quiero señalar lo siguiente: la genealogía del pensamiento decolonial se estructura en el espacio planetario de la expansión colonial/imperial, contrario a la genealogía de la modernidad europea, que se estructura en la línea temporal de un espacio reducido, de Grecia a Roma, a Europa occidental y a Estados Unidos. El elemento genealógico en común entre Guamán Poma, Cugoano, Gandhi y Fanon es la herida infligida por la diferencia colonial.

El giro decolonial (la decolonización epistémica) operado por Guamán Poma y Cugoano tuvo lugar en el horizonte de las monarquías, antes de la emergencia del estado moderno (burgués) y de la emergencia de las tres ideologías seculares imperiales del sistema-mundo moderno: el conservatismo, el liberalismo y el marxismo (Wallerstein, E., 1995). Por eso, en el horizonte epistémico de ambos, la teología es reina. Con todo, la genealogía del pensamiento decolonial es *pluriversal* (no *universal*). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales. La actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas "otras". El proceso está en marcha y lo vemos cada día, a pesar de las malas noticias que nos llegan del Oriente medio, de Indonesia, de Nueva Orleans y de la guerra interior en Washington.

BIBLIOGRAFÍA: Anzaldua, G., 1987; Bogues, A., 2004; Castro-Gómez, S., 2005; Césaire, A., 2000; Cugoano, O., 1999; Quijano, A., 1992; Rousseau, J.-J., 1977; Sachs, J. D., 2005; Wallerstein, É., 1995.

13. DE AIMÉ CÉSAIRE A LOS ZAPATISTAS

Ramón Grosfoguel

Este trabajo discute el concepto de universal en la tradición filosófica occidental y propone maneras Otras, decoloniales, de pensar la universalidad a partir del pensamiento de Aimé Césaire, Enrique Dussel y los zapatistas. La primera parte discute el concepto de universal desde Descartes hasta Marx. La segunda parte discute el concepto de Universal que desde una perspectiva decolonial afrocaribeña propone Aimé Césaire. La tercera parte analiza el concepto de transmodernidad propuesto por Enrique Dussel. La cuarta parte discute la diferencia entre posmodernidad y transmodernidad usando como ejemplo la noción posmoderna de hegemonía propuesta por Laclau y la noción transmoderna de la política propuesta por los zapatistas en la Otra Campaña. Finalmente, se discuten las implicaciones de todo esto para el debate de la izquierda acerca del partido de vanguardia *vs*. el movimiento de retaguardia.

EL UNIVERSALISMO OCCIDENTAL: DESDE DESCARTES HASTA MARX

En Occidente hay una larga tradición de pensamiento acerca de lo universal. Descartes (Descartes, 1999), fundador de la filosofía moderna con su lema del "yo pienso, luego soy", entendía lo universal como un conocimiento eterno más allá del tiempo y el espacio, es decir, equivalente a la mirada de Dios. En la lucha contra la teología cristiana hegemónica en la época (mediados del siglo XVII), que siguiendo a Walter Mignolo (Mignolo, W., 2000) llamaré aquí la teopolítica del conocimiento, Descartes puso como fundamento del conocimiento al "yo" donde antes estaba el "Dios cristiano". Todos los atributos del "Dios cristiano" quedaron localizados en el "sujeto", el "yo". Para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio, es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal. De ahí que el dualismo sea un eje fundamental constitutivo del cartesianismo. El dualismo es lo que le permite situar al sujeto en un "no lugar" y en un "no tiempo" que le posibilite hacer un reclamo más allá de todo límite espacio-temporal en la cartografía de poder mundial. Para poder situar al sujeto individual como fundamento de todo conocimiento, el monólogo interno del sujeto sin ninguna relación dialógica con otros seres humanos le permite hacer un reclamo de acceso a la verdad de forma *sui generis*, es decir, como autogenerado, insulado de relaciones sociales con otros seres humanos. El mito de la autoproducción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa autogenerada, insulada, que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo. Entonces, al igual que el dualismo, el solipsismo es constitutivo de la filosofía cartesiana. Sin solipsismo no hay mito de un sujeto con racionalidad universal que se confirma a sí mismo como tal. Aquí se inaugura la egopolítica del conocimiento que no es otra cosa que una secularización de la cosmología cristiana de la teopolítica del conocimiento. En la egopolítica del conocimiento el sujeto de enunciación queda borrado, escondido, camuflajeado en lo que Santiago Castro-Gómez ha llamado la filosofía del punto cero (Castro-Gómez, S., 2005b). Se trata entonces de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder y produce la verdad desde

un monólogo interior consigo mismo sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie.

Enrique Dussel (Dussel, 1994) nos ha recordado en múltiples ocasiones que el *ego cogito* cartesiano de "yo pienso, luego soy" está precedido por 150 años del *ego conquirus* imperial de "yo conquisto, luego soy". Recordemos que Descartes escribía su filosofía desde Amsterdam justo en el momento en que Holanda pasa a ser centro del sistema-mundo a mediados del siglo XVII. Lo que Enrique Dussel nos dice con esto, es que las condiciones de posibilidad políticas, económicas, culturales y sociales de que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquitador, es decir, el ser imperial. De manera que el mito dualista y solipsista de un sujeto autogenerado sin localización espacio-temporal en las relaciones de poder mundial, inaugura el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal más allá del espacio y el tiempo por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y por medio de borrar el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial. El solipsismo cartesiano va a ser cuestionado por la filosofía occidental misma. Sin embargo, lo que va a perdurar como una contribución más permanente del cartesianismo hasta hoy en día es la filosofía sin rostro del punto cero que será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico. Aun cuando algunas corrientes como el psicoanálisis y el marxismo hayan cuestionado estas premisas, todavía los marxistas y psicoanalistas producen conocimiento desde el punto cero, es decir, sin cuestionar el lugar desde el cual hablan y producen conocimiento. Esto es fundamental para nuestro tema porque el concepto de universalidad que va a quedar impreso en la filosofía occidental a partir de Descartes es el universalismo abstracto. Abstracto en dos sentidos: el primero tipo, en el sentido de los enunciados, un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y el segundo tipo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial desde el cual produce conocimientos para así proponer un sujeto que produce conocimiento con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo. El primer tipo de universalismo abstracto (el de los enunciados) es posible solamente si se asume el segundo (el del sujeto de enunciación). El primer sentido de universalismo abstracto, el del universalismo basado en un conocimiento con pretensiones de eternidad espacio-temporal, de enunciados que se "abstraen" de toda espacialidad y temporalidad, ha sido cuestionado dentro de la propia cosmología y filosofía occidental. Pero el segundo sentido de universalismo abstracto, en el sentido epistémico del sujeto de enunciación sin rostro ni localización espacio-temporal, el de la ego-política del conocimiento, ha continuado hasta nuestros días con el punto cero de las ciencias occidentales, aun entre los críticos del propio René Descartes y es uno de los legados más perniciosos del cartesianismo.

Immanuel Kant (Kant, 2004) un siglo más tarde (siglo XVIII), pretende resolver algunos de los dilemas del universalismo cartesiano poniendo las categorías de espacio y tiempo como innatas a la mente de los "hombres" y por tanto como categorías universales a priori de todo conocimiento. El sujeto transcendental kantiano no puede producir conocimiento fuera de las categorías de tiempo y el espacio, como pretende el cartesianismo, porque dichas categorías ya están en la mente de todos los hombres (Kant, 2004). Para Kant, éstas son las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad universalista, es decir, de que todos los hombres puedan reconocer un conocimiento como verdadero y universal. Contrario a Descartes, para Kant el conocimiento humano tiene límites y no puede conocer "la cosa en sí". Pero reformando y continuando la tradición cartesiana, para Kant son las categorías a priori innatas de la mente compartidas por todos los hombres, las que permiten organizar el caos del mundo empírico de tal manera que se pueda producir un conocimiento que sea reconocido intersubjetivamente como verdadero y universal.

Claro, el eurocentrismo implícito en Descartes, Kant (Kant, 2004b) lo va a hacer explícito. En Kant la razón transcendental no va a ser una característica de todos los seres que desde una perspectiva descolonizadora antiracista y antisexista incluiríamos como seres humanos. Para Kant la razón transcendental solamente la tienen aquellos considerados como "hombres". Si tomamos sus escritos antropológicos, vemos que para Kant la razón trascendental es masculina, blanca, y europea. Los hombres africanos, asiáticos indígenas, sureuropeos (españoles, italianos y portugueses) y todas las mujeres (incluidas las europeas) no tienen acceso a la "razón". La geografía de la razón cambia con Kant pues él escribe su filosofía desde Alemania en el siglo XVIII, justo en el momento en que otros imperios en el noroeste de Europa (incluidas Francia, Alemania e Inglaterra) desplazan a Holanda y en competencia entre sí mismos se constituyen en el nuevo centro del sistema-mundo.

En Kant se mantiene el dualismo mente-cuerpo y el solipsismo cartesiano, pero reformado y actualizado. Kant cuestiona el primer tipo de universalismo abstracto cartesiano (el de los enunciados), es decir, la posibilidad de un conocimiento eterno de la cosa en sí, más allá de toda categoría de espacio-temporalidad. Pero mantiene y profundiza el segundo tipo de universalismo abstracto cartesiano, el epistemológico, donde al hacer explícito lo que en Descartes era implícito, solamente el hombre europeo tiene acceso a producir conocimientos universales, es decir, donde a nivel del sujeto de enunciación un particular define para todos en el planeta que es lo universal. De ahí que cuando Kant propone su cosmopolitanismo, se trata de un provincialismo europeo camuflajeado de cosmopolitanismo universalista y vendido al resto del mundo como diseño global/imperial.

Hegel (Hegel, 1999), en las primeras tres décadas del siglo XIX, revoluciona de dos maneras fundamentales la filosofía occidental. Hegel va a cuestionar el solipsismo para situar el sujeto de enunciación en un contexto histórico-universal (Hegel, 1997; 1999) y va a superar el dualismo al plantear la identidad del sujeto y el objeto (Hegel, 2004). Esto lo logra Hegel cuestionando el trascendentalismo kantiano de dos maneras: 1] en lugar de categorías innatas, Hegel historiza las categorías filosóficas (Hegel, 1999) y 2] en lugar del dualismo kantiano acerca de la imposibilidad de conocer la cosa en sí, para Hegel la verdad es el todo, es decir, el proceso mismo de movimiento dialéctico del pensamiento que capta el movimiento de la cosa misma (Hegel, 2004). Para Hegel el movimiento del pensamiento va de lo abstracto a lo concreto. El desarrollo de las categorías corre paralelo a la historia universal, siendo ésta una expresión de la primera. Las categorías o conceptos se deducen a partir de las mediaciones, contradicciones y negaciones del pensamiento y se mueven de universales abstractas hacia universales concretas. Por negación de categorías, Hegel no significa desaparición de las mismas sino subsunción, es decir, que las categorías simples se mantienen como determinaciones de las categorías más complejas. A través de ese movimiento Hegel pretende llegar a un saber absoluto válido más allá de todo tiempo y espacio. Por universalismo abstracto Hegel entiende categorías simples, es decir, sin determinaciones, que no contienen dentro de sí otras categorías. Éste es el punto de partida hegeliano.

Lo universal concreto para Hegel serían aquellas categorías complejas que luego de que el pensamiento haya pasado por varias negaciones y mediaciones, es rica en múltiples determinaciones (Hegel, 1997; 1999). Por multiples determinaciones, Hegel entiende aquellas categorías complejas que contienen subsumidas (sin que desaparezcan) las categorías más simples luego de éstas ser negadas a través de un proceso dialéctico de pensamiento. El método dialéctico hegeliano es una maquinaria epistémica que va a subsumir y transformar toda alteridad y diferencia en parte de lo mismo hasta llegar al saber absoluto que sería "el saber de todos los saberes" y que coincidiría con el fin de la historia pues de ahí en adelante nada nuevo puede ser producido a nivel del pensamiento y de la historia humana. En la pretensión de saber absoluto, Hegel termina traicionando su innovación a nivel del universalismo de tipo I, el de los enunciados, cuando en lugar de continuar con su historización de las categorías y los enunciados, el saber absoluto sería un nuevo tipo de universalismo cartesiano verdadero para toda la humanidad y para todo tiempo y espacio. La diferencia entre Descartes y Hegel sería que para el primero el universalismo eterno sería apriori, mientras que para el segundo

el universal eterno sólo sería posible a través de una reconstrucción histórica *a posteriori* del espíritu universal a través de toda la historia de la humanidad. Pero por "humanidad" Hegel no reconoce a todos los humanos. Hegel se veía a sí mismo como el filósofo de los filósofos, como el filósofo del fin de la historia. Para Hegel en continuidad con el racismo epistémico de los filósofos occidentales que le antecedieron, concebía el espíritu universal, la razón, moviéndose de Oriente hacia Occidente (Hegel, 1999). Oriente es el pasado que quedó estancado, Occidente es el presente que desarrolló el espíritu universal, y la América blanca es el futuro. Si Asia forma una etapa inferior del espíritu universal, África y el mundo indígena no forman parte del mismo y las mujeres ni siquiera son mencionadas excepto para hablar del matrimonio y la familia. Para Hegel, el saber absoluto, si bien es un universal concreto en el sentido de que es el resultado de múltiples determinaciones, solamente podía ser alcanzado por un hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo y la multiplicidad de las determinaciones del saber absoluto son subsumidas al interior de la cosmología/filosofía occidental. Nada queda fuera como alteridad en el saber absoluto hegeliano. Por consiguiente, el racismo epistémológico cartesiano y kantiano del universalismo abstracto epistémico (tipo II), donde desde un particular se define lo universal, queda intacto en Hegel. Filosofías otras como las orientales eran inferiorizadas, y en el caso de filosofías indígenas y africanas no eran dignas de ser llamadas filosofía pues el espíritu universal nunca pasó por allá.

Marx, a mediados del siglo XIX, hace variaciones importantes dentro de la trayectoria del pensamiento filosófico occidental. Vamos a limitarnos aquí a los dos tipos de universalismo en discusión. Marx hace una crítica a la dialéctica hegeliana por su idealismo y al materialismo de Feuerbach por su mecanicismo/reduccionismo, por su ausencia de dialéctica frente a la práctica humana de transformación de la naturaleza y de sí mismo. Para Marx el movimiento hegeliano de lo abstracto a lo concreto no es un movimiento simplemente de categorías filosóficas sino de categorías de la economía política (Marx, 1972). Contrario a Hegel, para Marx las determinaciones de la economía política sobre la vida social de los humanos adquieren primacía sobre las determinaciones conceptuales. De ahí que en Marx, el elevarse de lo abstracto a lo concreto hegeliano lo entiende como un movimiento del pensamiento al interior de las categorías de la economía política de su época (*ibid.*). Aunque la definición de abstracto y concreto es muy parecida a Hegel, donde lo concreto es lo rico en múltiples determinaciones, Marx se diferencia de Hegel en la primacía que le da a las categorías de la economía política y en el hecho de que hay un movimiento anterior al elevarse de lo abstracto a lo concreto que Hegel no reconoce y es el movimiento de lo concreto hacia lo abstracto, es decir, desde la percepción sensorial y realidad empírica situada en un momento de la evolución de la economía política y la lucha de clases hacia las categorías mas abstractas (Marx, 1972).

Al igual que Hegel, Marx historiza las categorías. Sin embargo, lo que para Hegel es el punto de partida, es decir, las categorías universales más abstractas, para desde ahí ir deduciendo la realidad, en Marx dichas categorías abstractas son puntos de llegada (*ibid.*). En el giro materialista de Marx, las categorías más abstractas son aquellas que se producen a partir de un proceso histórico-social de pensamiento muy complejo. De manera que para Marx el movimiento del pensamiento primero va de lo concreto hacia lo abstracto para producir categorías simples y abstractas, para luego hacer el retorno de lo abstracto hacia lo concreto para producir categorías complejas. Hegel veía el segundo movimiento (de los abstracto a lo concreto, de conceptos simples a conceptos complejos), pero por su idealismo era ciego ante el primer movimiento (de lo concreto hacia los abstracto, de conceptos vacíos hacia más simples). Por ejemplo, la categoría trabajo es una categoría simple que surge en un momento particular de la historia humana cuando socialmente el trabajo se abstrae de su multiplicidad concreta. De acuerdo con Marx, esto solamente se da en el sistema capitalista cuando las relaciones mercantiles se hacen dominantes en las relaciones sociales de producción. El pensamiento económico solamente puede abstraer esta categoría como concepto simple y abstracto en determinado momento de desarrollo de la historia humana. Anteriormente, para hablar de trabajo se hacía referencia al trabajo concreto que realizaba la persona: zapatero, costurero, agricultor, etc. Es cuando socialmente se miden los di-

versos trabajos por su valor de cambio (tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía) y no por su valor de uso (el tipo de trabajo cualitativo envuelto para producirla), que se posibilita socialmente la emergencia de la categoría "trabajo" como concepto abstracto con indiferencia del trabajo concreto particular. Es decir, que para Marx el pensamiento no surge de la cabeza de la gente en determinado momento de desarrollo del espíritu como pareciera ocurrir con Hegel, sino que surge de determinada situación histórico-social concreta del desarrollo de la economía-política. Así Marx sitúa epistémicamente la producción de conocimiento no como resultado del desarrollo del espíritu de una época sino del desarrollo material de las relaciones de producción.

Este aterrizaje de la historia del espíritu hegeliano hacia la historia de la economía política y su relación con el pensamiento de una época, es lo que hace a Marx darle un viraje materialista a la dialéctica hegeliana. Por consiguiente, Marx va a enfatizar en el carácter de clase de la perspectiva política, teórica y filosófica en cuestión. El punto de vista del proletariado será para Marx el punto de partida epistemológico para una crítica frente a lo que él caracterizaba como la economía política burguesa. Esto representaba una ruptura importante con la tradición filosófica de Occidente en cuanto a los dos tipos de universalismos. En el tipo A, el universalismo de los enunciados, Marx situaba los enunciados al igual que Hegel en contexto histórico. Diferente a Hegel, el contexto histórico ya no era el del espíritu universal sino el desarrollo de la economía-política, del modo de producción y su correspondiente lucha de clases. Las condiciones de producción toman primacía sobre la conciencia en toda época histórica, enunciado todavía universal abstracto, pero en cada época variaría el cómo opera la determinación "en última instancia" de los procesos económicos. Tenemos aquí un universal abstracto que se llenaría con los contenidos de la economía política de cada época histórica, haciendose concreto.

En el tipo B, el universalismo abstracto epistémico acerca del sujeto de enunciación, Marx situaba el desde donde cada cual piensa en relación con las clases y la lucha de clases. De manera, que contrario a la tradición que va desde Descartes hasta Hegel, Marx sitúa su geopolítica del conocimiento en relación con las clases sociales. Marx piensa desde la situación histórico-social del proletariado europeo. Desde ahí propone un diseño global/universal como solución a los problemas de toda la humanidad: el comunismo. Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeocristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto dentro de Europa, lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversalidad cosmológica y epistemológica así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc. no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento.

Al igual que los pensadores occidentales que le antecedieron, Marx participa del racismo epistémico en el cual solamente existe una sola epistemología con capacidad de universalidad y ésta sólo puede ser la tradición occidental. En Marx, en el universalismo epistémico de segundo tipo, el sujeto de enunciación queda oculto, camuflajeado, escondido bajo un nuevo universal abstracto que ya no es "el hombre", "el sujeto trascendental", "el yo", sino "el proletariado" y su proyecto político universal "el comunismo". De ahí que el proyecto comunista en el siglo XX fuera desde la izquierda otro diseño global imperial/colonial que bajo el imperio soviético intentó exportar al resto del mundo el universal abstracto del "comunismo" como "la solución" a los problemas planetarios. Marx reproduce un racismo epistémico muy parecido al de Hegel que no le permite atribuir a los pueblos y sociedades no europeas coetaneidad en el tiempo ni capacidad de producir pensamiento digno de ser considerado parte del legado filosófico de la humanidad o de la historia mundial. Para Marx, los pueblos y sociedades no europeos eran primitivos, atrasados, es decir, el pasado de Europa. No habían alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas ni los niveles de evolución social de la civilización europea. De ahí que a nombre de civilizarlos y de sacarlos del estancamiento ahistórico de los modos de producción precapitalistas, Marx apoyara la invasión británica de la India en el siglo XVIII y la inva-

sión estadunidense del norte de México en el siglo XIX.

Para Marx, el "modo de producción asiático" era el concepto orientalista con que caracterizaba a las sociedades no occidentales. El "modo de producción asiático" se caracterizaba por su incapacidad de cambio y transformación, es decir, por su siempre infinita y eterna reproducción temporal. Marx participaba de la linearidad del tiempo del pensamiento evolucionista occidental. El capitalismo era un sistema más avanzado y, siguiendo la retórica de salvación de la modernidad eurocentrada (Mignolo, W., 2000), era mejor para los pueblos no europeos acelerar por medio de invasiones imperiales su proceso evolutivo hacia el capitalismo, que continuar estancados en formas antiguas de producción social.

Este evolucionismo economicista llevó a los marxistas en el siglo XX a un callejón sin salida. El pensamiento marxista desde la izquierda quedó atrapado en los mismos problemas de eurocentrismo y colonialismo en que quedaron atrapados pensadores eurocentrados desde la derecha.

Hasta aquí quiero destacar dos puntos cruciales:

Cualquier cosmopolitanismo o propuesta global que se construya a partir del universalismo abstracto de segundo tipo, es decir, del epistemológico, de la egopolítica del conocimiento, no escapará de ser un diseño global imperial/colonial. Si la verdad universal se construye a partir de la epistemología de un territorio y cuerpo particular (sea occidental, cristiano o islámico) en exclusión de los otros, entonces el cosmopolitanismo o propuesta global que se construya desde dicha epistemología universalista abstracta será inherentemente imperialista/colonial.

El universalismo abstracto epistémico en la tradición de la filosofía occidental moderna forma parte intrínseca del racismo epistemológico. Si la razón universal y la verdad solamente puede partir de un sujeto blanco europeo masculino heterosexual, y si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico. El racismo epistemológico es intrínseco al "universalismo abstracto" occidental que encubre quién habla y desde dónde habla.

Entonces la pregunta es: ¿cómo salir del dilema entre particularismos provinciales aislados *versus* universalismos abstractos camuflajeados de "cosmopolitas" pero igualmente provinciales? ¿Cómo descolonizar el universalismo occidentalista?

AIMÉ CÉSAIRE Y SU UNIVERSALISMO OTRO

Para salir del atolladero de la egopolítica del conocimiento es indispensable mover la geografía de la razón hacia una geopolítica y egopolítica del conocimiento "otra". Aquí cambiaremos la geografía de la razón de los filósofos occidentales hacia el pensador afrocaribeño Aimé Césaire, de la isla de Martinica y quien fuera el maestro de Fanon. Aimé Césaire en su carta de renuncia al Partido Comunita Francés a mediados de los años cincuenta del siglo pasado y dirigida al secretario general en la época Maurice Thorez ataca el universalismo abstracto del pensamiento marxista eurocéntrico. Césaire dice lo siguiente:

> ¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo "universal". Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (Césaire, A., 2006, p. 84).

El eurocentrismo se perdió por la vía de un universalismo descarnado que disuelve todo particular en lo universal. El concepto de "descarnado" es aquí crucial. Para Césaire, el universalismo abstracto es aquel que desde un particularismo hegemónico pretende erigirse en diseño global imperial para todo el mundo y que al representarse como "descarnado" esconde la localización epistémica de su *locus* de enunciación en la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento. Este movimiento epistémico típico de las epistemologías eurocéntricas del "punto cero" y la "egopolítica del conocimiento" ha sido central en los proyectos coloniales. Con esta crítica, Césaire, desde la memoria de la esclavitud y la experiencia de la corpopolítica del conocimiento de un negro caribeño, desvela/visibiliza la geopolítica

y la corpopolítica de conocimiento blanca-occidental camuflajeada bajo el universalismo abstracto "descarnado" de la egopolítica del conocimiento.

El imperio francés con su republicanismo universalista ha sido uno de los exponentes mayores del universalismo abstracto al pretender subsumir, diluir y asimilar a todos los particulares bajo la hegemonía de una sola particularidad, en este caso, el hombre blanco occidental. Este es el universalismo que gran parte de las elites criollas blancas latinoamericanas, imitando el republicanismo imperial francés, han reproducido en los discursos de "nación" disolviendo las particularidades africanas e indígenas en el universal abstracto de la "nación" que privilegia la particularidad de la herencia europea de los blancos criollos sobre los demás. Pero vemos también la reproducción del universalismo colonial eurocentrado no solamente en los discuros de derecha sino también en corrientes contemporáneas marxistas y posmarxistas, como discutiremos más abajo.

Frente al proyecto de universalismo abstracto racista e imperial y contrario a los fundamentalismos tercemundistas, la descolonización para Césaire desde la experiencia afrocaribeña no pasa por afirmar un particularismo estrecho y cerrado que conduzca a un provincialismo o a un fundamentalismo segregacionista que se amuralla en su particularidad. Para Césaire la descolonización pasa por la afirmación de un universalismo concreto depositario de todos los particulares. Si el universalismo abstracto establece relaciones verticales entre los pueblos, el universalismo concreto de Césaire es necesariamente horizontal en sus relaciones entre todos los particulares. Aquí la noción de universalismo concreto adquiere otra significación muy distinta a Hegel y Marx. Si el universalismo concreto en Hegel y Marx eran aquellos conceptos ricos en múltiples determinaciones pero dentro de una misma cosmología y un mismo episteme (en este caso el Occidental), donde el movimiento de la dialéctica tritura toda alteridad en lo mismo, en Césaire el universalismo concreto es aquel que es resultado de múltiples determinaciones cosmológicas y epistemológicas (un pluriverso, en lugar de un universo). El universalismo concreto cesaireano es el resultado de un proceso horizontal de diálogo crítico entre pueblos que se relacionan de igual a igual. El universalismo abstracto es inherentemente autoritario y racista mientras que el universalismo concreto de Césaire es profundamente democrático. Esta intuición filosófica de Césaire, pensada desde la geopolítica y corpopolítica afrocaribeña, ha sido fuente de inspiración para pensar en salidas prácticas a los dilemas contemporáneos de la explotación y dominación del sistema-mundo contemporáneo. Inspirado en estas intuiciones filosóficas de Césaire intentaré contestar las siguientes preguntas: ¿Que sería hoy en día un proyecto de descolonización universalista concreto cesaireano? ¿Cuales son las implicaciones políticas de este proyecto? ¿Cómo concretizar estas intuiciones filosóficas de Césaire en un proyecto de transformación radical del patrón de poder colonial de este "sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial"?

LA TRANSMODERNIDAD COMO PROYECTO UTÓPICO DESCOLONIZADOR

Un diálogo horizontal liberador en oposición al monólogo vertical de Occidente requiere de una descolonización en las relaciones globales de poder. No podemos asumir el consenso habermasiano o relaciones horizontales de igualdad entre las culturas y los pueblos cuando a nivel global están divididos en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos comenzar a imaginar mundos alterativos más allá de la disyuntiva eurocentrismo *versus* fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico, que desde la mirada epistémica mestiza en América Latina propone Enrique Dussel para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas que propone como tarea central la necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar a través de un largo proceso el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. La transmodernidad sería la concretización a nivel de proyecto político del universalismo concreto que la intuición filosófica cesairiana nos invita a construir. En lugar de una modernidad centrada en Europa/euro-norteamérica e impuesta como proyecto global imperial/colonial al resto del mundo, Dussel argumenta

por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada y más allá de ella desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo. Si no hay un afuera absoluto de este sistema-mundo, tampoco hay un adentro absoluto. Las epistemologías alternas podrían proveer, lo que el crítico cultural caribeño Edward Glissant propone, una "diversalidad" de respuestas a los problemas de la modernidad realmente existente. La filosofía de liberación sólo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternas a este sistema sólo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico o indígena. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no europeos. Esto no representa un llamado a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es un llamado a buscar en la diversalidad epistémica y la transmodernidad una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista.

Por los últimos 513 años de sistema-mundo "europeo/euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal" fuimos del "cristianízate o te mato" en el siglo XVI, al "civilízate o te mato" en los siglos XVIII y XIX, al "desarróllate o te mato" en el siglo XX, y, más recientemente, al "democratízate o te mato" a principios del siglo XXI. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas. Las formas de alteridad democráticas son rechazadas *a priori*. La forma liberal occidental de democracia es la única legitimada y aceptada, siempre y cuando no comience a atentar contra los intereses hegemónicos occidentales. Si las poblaciones no-europeas no aceptan los términos de la democracia liberal, entonces se les impone por la fuerza en nombre del progreso y la civilización. La democracia necesita ser reconceptualizada en una forma transmoderna para poder decolonizarla de su forma liberal occidental, es decir, de la forma racializada y capitalista de la democracia occidental.

Por medio de la radicalización de la noción de exterioridad de Levinas, Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios relativamente exteriores que no han sido completamente colonizados por la modernidad europea. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por la modernidad/colonialidad del sistema-mundo. Es desde la geopolítica y corpopolítica del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa que emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal de múltiples y diversos proyectos ético-políticos en el que una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad pueda existir entre los pueblos del mundo más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del sistema-mundo. Sin embargo, para lograr este proyecto utópico es fundamental transformar el sistema de dominación y explotación del patrón de poder colonial del presente "sistema-mundo europeo norteamericano moderno-colonial capitalista/patriarcal".

¿POSMODERNIDAD *VS.* TRANSMODERNIDAD?

Todo lo dicho hasta ahora no tiene nada que ver con la perspectiva posmodernista. La perspectiva transmoderna no es equivalente a la crítica posmodernista. La posmodernidad es una crítica eurocéntrica a la modernidad. Reproduce todos los problemas de la modernidad/colonialidad. Tomemos de ejemplo el posmodernismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985) y contrastémoslo con el zapatismo.

Para Laclau y Mouffe los procesos de formación de hegemonía se constituyen cuando un sujeto particular se convierte en significante vacío a través del cual todos los particulares se identifican y lo imprimen de sentido, estableciendo cadenas de equivalencia entre sí y creando simultáneamente cadenas de diferencia contra un enemigo común. Este bloque de poder contrahegemónico es siempre hegemonizado por un particular que se convierte en representante de todas las formas de opresión contra un enemigo común pero que no incorpora cada particularidad en sí misma

sino que las disuelve en el universal abstracto del significante vacío representativo del sujeto particular que articule las cadenas de equivalencia entre los oprimidos. Por eso para Laclau un ejemplo de proceso hegemónico es el grito de "¡Viva Perón!" (Laclau, E., 2005). Este grito de "¡Viva Perón!" a través del cual todos los oprimidos se identificarían, disuelve todas las demandas particulares en un universal abstracto, en este caso privilegiando el movimiento peronista con su significante "Perón", que hegemoniza el bloque de poder popular contra el enemigo común. El problema con Laclau y Mouffe es que no pueden concebir otras formas de universalismo que no sea la del universalismo abstracto eurocentrado donde un particular se erige en representativo de todos los particulares sin reconocerlos a plenitud y disolviéndolos en su particularidad y sin que el nuevo universal sea resultado de una negociación entre todos los particulares. Por supuesto, para Laclau y Mouffe la diferencia que se alcanza a reconocer tiene un límite: la alteridad epistemológica. La alteridad epistémica de los pueblos no europeos no es reconocida. Se reconocen solamente las diferencias del horizonte de significaciones de la cosmología y epistemología occidental. Para Laclau y Mouffe no hay un afuera, ni siquiera relativo al pensamiento occidental.

Observemos el contraste entre esta forma de universalismo y la que proponen los zapatistas con la Otra Campaña. Vale aclarar que aquí no estoy prejuzgando el éxito o fracaso de una visión política pues en la lucha política nada está garantizado. Se puede ganar o perder, lo que quiero enfatizar aquí es la concepción "otra" de hacer política. Los zapatistas lejos de ir al pueblo con un programa prehecho y enlatado como hacen todos los partidos de derecha e izquierda, parten de la noción de los indígenas tojolabales del "andar preguntado". El "andar preguntando" plantea una manera otra de hacer política muy distinta al "andar predicando" de la cosmología judeocristiana occidental reproducida por los marxistas, conservadores y liberales por igual. El "andar preguntado" está ligado al concepto tojolabal de democracia entendida como "mandar obedeciendo" donde "el que manda obedece y el que obedece manda" lo cual es muy distinto a la democracia occidental donde "el que manda no obedece y el que obedece no manda". Partiendo de esta cosmología otra, los zapatistas, con su "marxismo tojolabaleño", comienzan la Otra Campaña desde el "retaguardismo" que va "preguntando y escuchando", en lugar del "vanguardismo" que va "predicando y convenciendo". La idea de la otra es que al final de un largo diálogo crítico transmoderno con todo el pueblo mexicano, poder articular un programa de lucha, un universal concreto que incluya dentro de sí las demandas particulares de todos los sujetos y epistemes de todos los oprimidos mexicanos. Los zapatistas no parten de un universal abstracto (el socialismo, el comunismo, la democracia, la nación, como significante flotante o vacío) para luego ir a predicar y convencer de la justeza del mismo a todos los mexicanos. Ellos parten del "andar preguntado" donde el programa de lucha es un universal concreto construido como *resultado*, nunca como punto de partida, de un diálogo crítico transmoderno que incluye dentro de sí la diversalidad epistémica y las demandas particulares de todos los oprimidos de México. Observen cómo éste es un universal otro, como diría Walter Mignolo (2000), un pluriversal muy distinto a los universales abstractos del "significante vacío" de los procesos hegemónicos de Laclau y Mouffe, el "subalterno" de Gramsci o la "multitud" de Hardt y Negri. La descolonización de la noción de universalidad occidental eurocentrada es una tarea central para hacer posible el lema zapatista de contruir "un mundo donde quepan otros mundos".

PARTIDO DE VANGUARDIA *VS.* MOVIMIENTO DE RETAGUARDIA

Esta discusión tiene implicaciones fundamentales para los debates de la izquierda contemporánea. El partido leninista parte de una noción cosmológica mesiánica moderna. Cuando Lenin (Lenin, 1977) nos dice "sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario" él estaba usando a Kautsky como modelo. Lenin cita a Kautsky para decir que los obreros eran incapaces de producir conciencia de clase y teoría revolucionaria porque éstos no tenían la capacidad de espontáneamente producir ni su teoría ni su conciencia de clase. Por tanto, esto sólo les puede llegar desde afuera, es decir, predicándola. ¿Y quiénes son los que producen esta teoría y van a predicarla? De acuerdo con Kautsky, apoyado por Lenin,

solamente a los intelectuales burgueses, críticos de su propia posicionalidad de clase, les es posible producir la conciencia y la teoría que el proletariado necesita para emanciparse. De ahí la necesidad de un partido de vanguardia.

Este es otro viejo debate, que hay que revisar con lentes decoloniales. En Lenin vía Kautsky, se reproduce el viejo episteme colonial donde la teoría es producida por las élites blancas burguesas patriarcales occidentales y las masas son entes pasivos, objetos y no sujetos de la teoría. Tras el supuesto secularismo, se trata de reproducir el mesianismo judeo-cristiano encarnado en un discurso secular marxista de izquierda. La diferencia entre Lenin y Kautsky radica en el tipo de mesianismo. En Lenin se reproduce de manera muy cruda el mesianismo cristiano. Mientras que en Kautsky se reproduce el mesianismo judío.

En el mesianismo judío, como el mesías nunca ha llegado, lo importante es el mensaje y no el mensajero. Por el contrario, en el mesianismo cristiano, a diferencia del mesianismo judío, como el mesías llegó, resucitó y todavía vive, es más importante el mensajero que el mensaje. En el mesianismo judío están los profetas anunciando la llegada del mesías y el fin de los imperios terrestres. En el mesianismo cristiano está el mesías y se trata no tanto de cuestionar lo que dijo sino de entregarse al mesías sin mucho cuestionamiento.

Sin negar la posibilidad de mesianismos otros, en los zapatistas el giro decolonial se da en una forma "otra" de hacer política que partiendo de cosmologías indígenas en el sur de México proponen formas alternas de práctica política. Los zapatistas parten del "andar preguntado" y de ahí proponen un "movimiento de retaguardia" que contribuya a articular un amplio movimiento pensado desde los "condenados de la tierra" de todo México. El "andar preguntando" lleva a lo que los zapatistas llaman "movimiento de retaguardia" frente al "andar predicando" del leninismo que lleva al "partido de vanguardia".

El partido de vanguardia parte de un programa a priori enlatado que como es caracterizado de "científico" se autodefine como "verdadero". De esta premisa se deriva una política misionera de predicar para convencer y reclutar a las masas a la verdad del programa del partido de vanguardia. Muy distinta es la política posmesiánica zapatista que parte de "preguntar y escuchar" donde el movimiento de "retaguardia" se convierte en un vehículo de un diálogo crítico transmoderno, epistémicamente diversal, y por consiguiente, decolonial.

BIBLIOGRAFÍA: Castro-Gómez, S., 2005b; Césaire, A., 2006; Descartes, 1999; Dussel, E., 1992; Hegel, G.W.F., 1999, 1997, 2004; Kant, I., 2004, 2004b; Laclau, E., 1985, 2005; Lenin, V.I., 1977; Marx, K., 1972; Mignolo, W., 2000.

14. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL “GIRO DESCOLONIZADOR”

Nelson Maldonado-Torres

El pensamiento filosófico descolonizador surgió en los inicios mismos de la conquista y colonización de las Américas hace ya más de quinientos años. Éste se remite al horror de las poblaciones indígenas, cuya misma existencia fue amenazada por un genocidio sin paralelos en la historia de la humanidad, y quienes fueron sometidas al dominio de pueblos que se consideraban superiores a ellos en todos los órdenes de la existencia. La conquista y colonización de las Américas, el genocidio indígena, y la esclavitud racial de poblaciones llamadas indias y de negros africanos a finales de los siglos XV y XVI, no representan simplemente un episodio más en la historia del imperialismo en la humanidad. Para pensadores de la descolonización lo que surge con el llamado descubrimiento de las Américas es nada menos que una nueva forma de ser y poder en el mundo. Contra ese nuevo orden, de carácter moderno y colonial, se levanta una ola de pensamiento y de prácticas que buscan reconstituir la humanidad de los sujetos y pueblos deshumanizados, no volviendo a un pasado irrecuperable pero tampoco simplemente reconciliándose con el punto de vista y las filosofías del colonizador. Ese pensamiento y esas prácticas llevan la huella de un sujeto fragmentado y expuesto a las más aterradoras consecuencias intencionales y no intencionales de la civilización moderna europea, a la vez que expresan el deseo irreprimible de reconstruir un mundo humano. Ésta es la doble base, negativa y positiva, de horror y deseo, del pensamiento filosófico descolonizador.

Partiremos aquí de la explicación de conceptos fundamentales, tales como colonialismo y colonialidad, por un lado, y emancipación, liberación, independencia, y descolonización o descolonialidad, por otro. El pensamiento filosófico descolonizador es crítico de la colonialidad, más allá del colonialismo, y busca afirmar y afianzar el proyecto todavía incompleto de la descolonización, previo a la emancipación, la liberación, y la mera independencia. Como ya se ha planteado, el pensamiento filosófico descolonizador es de tanta duración como el colonialismo moderno. Sin embargo, éste adquiere una dimensión internacional fuerte, y se relaciona con múltiples proyectos que buscan forjar un mundo poscolonial, en los movimientos de independencia del siglo XIX y de mediados del XX. Estos movimientos afirmaban, de distintas formas y en distinto grado, la posibilidad de un mundo poseurocéntrico en un contexto de crisis de legitimidad del proyecto de civilización europeo. Esta misma combinación de crisis de lo conocido, por un lado, y de afirmación de un mundo poseurocéntrico posible, por otro, también se dio a finales del siglo XX tras la caída del imperio soviético y la emergencia del zapatismo, entre otros movimientos indígenas. Me referiré así pues a tres momentos fundamentales de lo que llamo el giro descolonial: uno en el siglo XIX, otro a mediados del siglo XX, y otro a finales de ese mismo siglo.

Utilizaremos los conceptos de giro descolonial y de giros descoloniales para dar cuenta del carácter internacional y del significado de formas de pensamiento que se inspiran simultáneamente en la crisis del pensamiento y del proyecto de civilización europeo por un lado, y en la afirmación de posibilidades de ser, de poder, y de conocer que superan los límites constitutivos de la modernidad eurocéntrica, por otro. Así como ha habido giros copernicanos, pragmáticos, lingüísticos, y posmodernos, de forma análoga se puede identificar un giro descolonial o giros descoloniales, conceptos que se refieren a cambios fundamentales en las coordenadas básicas del pensamiento.

El pensamiento filosófico descolonizador es parte central de estos giros, pero también hay que sumarle eventos históricos de gran envergadura para el pensamiento. Así consideramos aquí la relevancia no sólo de pensadores específicos, sino también de eventos que desafían la forma hegemónica de pensar y abren horizontes posibles de superación a la colonización y sus legados en el mundo moderno.

DEL COLONIALISMO A LA COLONIALIDAD

El primer eje para entender el pensamiento filosófico descolonizador es el de la colonización moderna y la colonialidad. éste tiene sus raíces en las ideas y formas de organización social que emergen con relación al tal llamado "descubrimiento" de América, y a los subsiguientes genocidios, matanzas, explotación de recursos humanos y naturales, así como a la esclavitud racial. Distinto a la Edad Media, con el "descubrimiento" se establecerá la noción de que la salvación no sólo reside en el destino del alma después de la muerte, sino en el disfrute y beneficio en el mundo terreno mismo a través de la explotación y uso mercantil de los recursos alegadamente descubiertos. Se da un cambio en la visión de mundo que hace de la acumulación una indicación de salvación, lo que abre las puertas para que el capitalismo pasara, de un modo de producción existente sólo en algunas zonas, al modo de producción dominante en un emergente eurocentrado sistema-mundo. Así pues, el "descubrimiento" avala la visión renacentista y al capitalismo mismo en cuanto le da fuerza al valor de "lo nuevo" descubierto por los sentidos y capacidades humanas, más bien que a lo predicho o anticipado por la revelación. Y lo descubierto por los sentidos está ahí para el disfrute y bienestar de los humanos, pero no de todos los humanos, sino principalmente de los "descubridores" (de procedencia europea y masculinos) y los reinos cristianos. De ahí que los conceptos y prácticas de modernidad y de capitalismo que surjan reconozcan la diferencia entre burgueses y explotados por un lado y a sujetos colonizados e inherentemente esclavos por otro, los que pueden ser explotados pero cuyo valor se asemeja a menudo más a mercancías dispensables que a productores de mercancías.

El colonialismo que comienza a ocurrir en el renacimiento europeo tiene pues continuidades y discontinuidades con las concepciones de ser, poder, y saber medieval. La diferencia entre descubridores y no descubridores continúa las mismas líneas generales que la diferencia entre cristianos y no cristianos que ya existía en el Medievo, aunque ahora en relación con aparentes virtudes humanas exhibidas en el descubrimiento mismo y no del todo respecto a diferencias de credo religioso. A su vez, aparecen relaciones más originales todavía en la relación entre descubridores y descubiertos, o entre colonizadores y colonizados. Es relevante que Cristóbal Colón se refiere a los habitantes que encuentra en su primer viaje a través del Atlántico como sujetos "sin secta" o religión, lo que indica un nuevo tipo de diferenciación entre los cristianos y sujetos que aparecen en territorios que eran considerados como no habitados o incluso no existentes en el Medievo (para una elaboración del tema sobre el uso y las implicaciones de la idea de no tener religión véase Maldonado-Torres, N., 2006b, pp. 236-240; 2008b, pp. 205-238). Un nuevo tipo de jerarquía u orden humano va emergiendo. La diferencia entre cristianos como adherentes a la religión verdadera y otros pueblos con religiones falsas, se vuelve más compleja al aparecer ahora sujetos sin religión. Éstos son sujetos de los cuales se duda no sólo que tengan la capacidad para conocer la religión verdadera, sino la capacidad para relacionarse con Dios. Es decir, estos sujetos están desprovistos no sólo de capacidades cognitivas, sino de alma. Esto hace el problema fundamental con los descubiertos no sólo epistemológico, sino más bien ontológico. De aquí que el pensamiento filosófico descolonizador o descolonial se preocupe por redefinir el significado del ser humano, del pensamiento, y de las relaciones de poder que le dan aparente orden al mundo.

El mundo moderno/colonial se construyó así a partir de la propagación violenta y de la transformación creativa de jerarquías de antaño, tales como las diferencias entre el Dios cristiano y la humanidad, entre el cristianismo y otras creencias, entre rey y súbdito, y entre hombre y mujer, y en la creación de nuevas concepciones ancladas en nociones de mayor y menor humanidad que usualmente aplicaban entre hombres europeos por un lado, y sujetos coloniales considerados como hipersexualizados y con géneros inciertos por otro. A este nuevo orden social lo llamamos, utilizando el término de Walter Mignolo, mun-

do moderno/colonial, y a las relaciones de poder que operan allí las denominamos no meramente colonialismo, sino, siguiendo a Aníbal Quijano, colonialidad (Mignolo, W., 2003; Quijano, A., 2000, pp. 342-386; 1997, pp. 113-121; 1991, pp. 11-20). El colonialismo en su forma más literal se refiere a relaciones políticas particulares; la colonialidad se refiere más bien a relaciones de poder, y a concepciones de ser y de saber que producen un mundo diferenciado entre sujetos legítimamente humanos y otros considerados no sólo como explotados o dependientes, sino fundamentalmente como dispensables, sin valor, o con detonaciones negativas o exóticas en los distintos órdenes de la vida social.

SOBRE LA EMANCIPACIÓN, LA LIBERACIÓN Y LA DESCOLONIZACIÓN

El segundo eje para entender y ubicar el pensamiento descolonizador es la descolonización o descolonialidad. El concepto de descolonización se refiere a procesos de irrupción o violencia simbólica, epistémica, y/o material a través de los cuales se intenta restaurar la humanidad del humano en todos los órdenes de la existencia, de las relaciones sociales, de los símbolos y del pensamiento. La descolonización ha existido sin duda como deseo, idea, y quizá también proyecto desde los comienzos mismos de la descolonización. Pero ésta sólo se hace efectivamente proyecto explícito a seguir por distintas comunidades y pueblos en la comunidad global en los siglos XIX y XX.

Es necesario hacer una distinción aquí, en primer lugar, entre descolonización y emancipación. Ambos términos no son opuestos, pero son diferentes. La emancipación tiene principalmente tres referencias históricas clave. La primera se refiere al proceso a través del cual Europa puso en cuestión y derrocó el orden monárquico y terminó con el despotismo. Este proceso fue gestado por una naciente burguesía y por sectores populares a quienes la monarquía se les presentaba como una fuente ilegítima de limitación de libertades y de paternalismo extremo. Esto ocurrió durante la Ilustración, cuando la emancipación se concebía como proceso de maduración frente a un despotismo paternalista o controlador.

El segundo significado de la emancipación se refiere a la abolición de la esclavitud. Emancipación aquí ya no es la del burgués o la del "pueblo" europeo, sino la de sujetos condenados a ser esclavos. La emancipación aquí se gesta en relación no meramente con respecto a la limitación de libertades, sino más bien a la deshumanización radical y sistemática de la violencia esclavista. Este proceso ocurrió en sociedades coloniales mayormente con plantaciones que dependían del trabajo esclavo, algunas de las cuales fueron influidas directamente por los discursos emancipatorios europeos que planteaban la superación del despotismo. Sin embargo, para los esclavos y negros libres interesados en la abolición de la esclavitud, la emancipación cuestionaba no sólo la monarquía sino también el régimen de poder esclavista que existía en las plantaciones así como el poder colonial.

El tercer sentido de emancipación se refiere a los procesos de independencia y liberación dirigidos principalmente por élites criollas en las colonias europeas de las Américas. Esto va desde la independencia de Estados Unidos hasta la de los territorios latinoamericanos que se convirtieron en repúblicas en el siglo XIX. En Estados Unidos el término más usado para referirse a la emancipación fue la independencia, mientras en América Latina se maneja mayormente el concepto de liberación. Liberación también es el término que fue adoptado en el siglo XX para plantear varias luchas por la independencia de colonias europeas en África y Asia, así también como el concepto que se utilizó en América Latina para plantear la oposición al discurso de la modernización y a la dependencia. De ahí que se conozcan no sólo frentes de liberación nacional, sino también sociologías teorías y filosofías de la liberación.

El concepto de descolonización está relacionado a emancipación, liberación, e independencia, pero tiene su significado específico. Si uno toma como punto de partida el trabajo de Frantz Fanon, descolonización no sólo hace referencia directa al colonialismo (y no sólo al absolutismo), sino que también apunta a que el futuro emancipado o liberado sólo puede forjarse, concebirse, y construirse en la lucha descolonizadora misma. Pero el concepto de descolonización ha sido típicamente relacionado a luchas políticas específicas, y no al conjunto de prácticas e ideas que intentan deshacer la colonialidad y reconstituir el mundo de sentido y de prácticas huma-

nos. Por esto, siguiendo el trabajo de Chela Sandoval y Catherine Walsh, en adición a descolonización usamos el concepto descolonialidad (a veces formulado como decolonialidad) (véase Sandoval, C., 2000; Walsh, C., 2005). La descolonización, entendida como descolonialidad, hace referencia a un proceso de deshacer la realidad colonial y sus múltiples jerarquías de poder en su conjunto, lo que plantea la necesidad inmediata de trabajo al nivel subjetivo como al nivel estructural. Esto hace explícito que ni la oposición al despotismo, al colonialismo, ni a la esclavitud necesariamente terminan con la colonialidad. La colonialidad puede continuar luego de alcanzarse la independencia o la emancipación, por lo cual la descolonización no tiene como meta meramente el ser independiente o ser emancipado. Al contrario, la descolonización apunta a restablecer tanto la libertad individual y de los pueblos, como relaciones genuinas de interdependencia. Finalmente, hay menos espacio en la noción de descolonización, para que esta, distinto a los conceptos de independencia, o de emancipación puede ser otorgada. La descolonización implica acción por parte del colonizado. Por esto el concepto está más directamente conectado con la noción de liberación, que con la de los otros términos.

EL GIRO DESCOLONIAL

El concepto de giro descolonial y su plural, giros descoloniales, se refieren a un cambio en las coordenadas del pensamiento a partir de los cuales se concibe a la modernidad como íntimamente, sino constitutivamente, ligada a la producción de múltiples relaciones de carácter colonial, y a la descolonización como proyecto u horizonte posible de cambio. El fundamento del pensamiento descolonizador y del giro descolonial mismo reside en el surgimiento de un nuevo tipo de sujeto. Éste es un ser fracturado y dividido, que ya no puede tomar por sentada ninguna tradición y que se alimenta de varias tradiciones mientras a la vez aprende de la experiencia con el genocidio y la violencia. El indígena es el primero en experimentar esta división brutal de la coherencia del sujeto y de la cultura a partir de la dominación por parte de un poder imperial que pone en cuestión la humanidad misma del colonizado, y que lo considera dispensable. Hombres y mujeres confrontan de distinta pero relacionada manera el orden racial, colonial, espiritual, de género y sexualidad que se les impondrá, nunca completamente exitoso, pero de todas formas siniestro y abusivo.

A la experiencia indígena en las Américas, se le suma la del esclavo traído de África. A este primero se le arranca de su tierra natal y de su mundo de vida, para transformarlo directamente en mercancía. El esclavo africano, distinto a esclavos en otros contextos y momentos históricos pasados, hereda la negación de su humanidad de las formas de concebir y esclavizar inicialmente al indígena. La descolonización radical tiene que pensarse en relación primordial a estos sujetos, colonizados aún dentro de las mismas colonias, y más aún, siendo víctimas de genocidio y de transformación en mercancía. Éste es el fundamento subjetivo, existencial, e histórico del pensamiento descolonizador y del giro descolonial.

Existen elementos del pensamiento descolonizador en figuras tales como el intelectual inca Guamán Poma de Ayala (1526-1613), la criolla latinoamericana sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), los filósofos originarios de Ghana, Antón Wilhelm Amo (1703-1756) y Quobna Ottobah Cugoano (~1757-~1803), y líderes revolucionarios como Gaspar Yanga (1545-?), José Gabriel Túpac Amaru (1742-1781), y Túpac Katari (1750-1781) en lo que hoy se conoce como México, Perú y Bolivia, respectivamente. De distintas maneras y en distintos grados estos pensadores analizaron críticamente a la modernidad a la luz de las múltiples opresiones ligadas a la realidad colonial y a la esclavitud racial moderna, así como también ofrecieron ejemplos de elementos indispensables para la producción de una subjetividad y un pensamiento descolonizados.

Podría argumentarse que a los anteriores habría que añadir intelectuales críticos, como Bartolomé de Las Casas (1451-1566) en el Renacimiento, y Denis Diderot (1713-1784) e Immanuel Kant (1724-1804) en la Ilustración. Sin embargo, mientras sea posible incorporar elementos de las obras de estas figuras en el pensamiento filosófico descolonizador, habría que señalar que las mismas tendieron a limitar su crítica al exceso de la violencia durante la colonización, o a la gesta imperialista misma. A lo sumo, éstos defendieron el derecho a la autonomía de los pueblos colonizados. Pero el discurso contra la violencia exce-

siva, el antiimperialismo, o aun el del derecho a la independencia no indican necesariamente la presencia de un pensamiento descolonizador si por descolonización entendemos un proceso que envuelve el diálogo no condescendiente y la acción ética y solidaria con las colonizadas y los colonizados. El término también se refiere a la transformación interior de la subjetividad colonizada, o, dicho de otra manera, a la recuperación y afirmación radical de la humanidad de sujetos a quienes se les ha negado su humanidad sistemáticamente. Esta afirmación es radical, y no sólo relativa, cuando abandona la idea normativa de humanidad y se aventura a ofrecer una concepción de lo humano a partir de la misma experiencia de sobrevivencia creativa y transformación frente a la modernidad/colonialidad.

Todo movimiento, toda rebelión, todo pensamiento que ha intentado restaurar la humanidad de los deshumanizados sin tomar la humanidad del colonizador moderno como la norma y promoviendo la generosidad y la acción conjunta entre los deshumanizados mismos y sus aliados pertenecen al pensamiento descolonizador y representan puestas en prácticas diversas del giro descolonial. Sin embargo, en los tiempos del Renacimiento y la Ilustración europea todavía faltaba una conciencia colectiva más allá de fronteras nacionales o regionales acompañada de una percepción aguda de los múltiples retos de la modernidad y la colonialidad. Si pensamos estrictamente en el giro descolonial en esos términos entonces podemos delimitar el mismo a tres momentos fundamentales. El primero comienza con la revolución haitiana y culmina con el último congreso panafricano de 1945 y el final de la segunda guerra mundial el mismo año. El segundo comienza con el final de la segunda guerra mundial, y el inicio de los movimientos de descolonización posteriores ella, comenzando con India en 1948 pero incluyendo también la conferencia de Bandung en 1955 y la guerra de Argelia que culminó en 1962. Este segundo momento del giro descolonial es paralelo a la guerra fría, e incluye la proliferación de movimientos de liberación y de defensa de derechos civiles y humanos, así como las protestas de 1968 en distintas partes del mundo, las cuales le dieron nuevos bríos y connotaciones a los conceptos y prácticas descolonizadoras. Básicamente éste ocupa toda la guerra fría. El tercer momento ocurrió con el fin de la guerra fría, la caída del imperio soviético, y las discusiones y los movimientos que debatían el significado de quinientos años de la colonización de las Américas.

EL PRIMER MOMENTO DEL GIRO DESCOLONIAL

Aunque, como ya hemos aclarado, descolonización no significa solamente independencia, el primer momento del giro descolonial como una toma de conciencia colectiva e internacional comienza con los procesos de independencia en las Américas. Entre éstos destaca particularmente la revolución haitiana. La razón por la cual la revolución haitiana es particularmente importante consiste en parte en que los agentes de la revolución no eran criollos afectados económica y políticamente por europeos, sino que éstos eran concebidos más bien como seres pertenecientes a una escala ontológica inferior a los europeos, y aún a los criollos mismos blancos o mestizos. Haití reunía las características de las Américas como tierra de nativos con poco valor ontológico para el europeo, y de África, vista como zona primitiva, salvaje, y como dirá Hegel luego, fuera de la historia. La situación del criollo era distinta. El criollo estaba supuestamente “contaminado” por el ser nativo americano, pero todavía podía proclamar su descendencia europea y a través de ella redimir a América, o a lo sumo verse como una mezcla de razas donde lo europeo ciertamente contribuía con lo más fundamental: el pensamiento. En este sentido, Haití no tenía ni siquiera el mestizaje como recurso para reclamar una relación estrecha y distinción honorable con Europa.

De igual forma que las negras y los negros eran considerados en su mayoría como “no ser” en las distintas sociedades donde vivían, Haití representaba el “no ser” en las Américas. Los indígenas estaban en una situación parecida, pero diferente. El “ser,” o más bien “no ser” del indígena lo marca como inferior y sin valor actual alguno. El ser del indígena es un ser fantasmagórico, considerado como anacrónico cuando aparece en el presente o como violento si se plantea su existencia en el futuro. Es un ser con valor en el pasado y siempre en proceso de ser domesticado a las funciones que se le consideren propias en la formación de la nación blanca, en el caso de Estados Uni-

dos, o en el mestizaje, en la mayoría de los casos latinoamericanos.

Se consideraba que las negras y los negros, al contrario de las y los indígenas, carecían en su mayoría peso ontológico y valor, y ni siquiera lo tuvieron en el pasado. Más que valor, las negras y los negros eran considerados como mercancía, trabajo animal o criminales a ser castigados o puestos en prisión. Mientras que el indígena tiene valor, aunque resida en el pasado, el negro tiene utilidad pero sólo en el presente. Ambas concepciones son no sólo racistas sino también genocidas de fondo. Ambas proponen el mundo ideal del futuro como un mundo sin indígenas ni negros.

Este trasfondo ayuda a entender la particularidad de la revolución haitiana, pues la misma plantea la existencia y valor del sujeto llamado "negra" o "negro" en el presente y el futuro. Por esto, más que simplemente una revolución política, la revolución haitiana representa una revolución ontológica y epistemológica. La revolución haitiana fue quizás el evento de más repercusiones hasta ese momento en la lucha por restaurar el "ser" de sujetos concebidos como desposeídos de peso ontológico. Con restaurar el "ser" me refiero aquí tanto a la noción de que los sujetos concebidos como negras y negros, al igual que otras y otros desposeídos en gran medida de su peso ontológico, afirman su existencia plena en el tiempo y en el espacio. La revolución haitiana afirma la capacidad de "negras" y "negros" de intervenir en la historia, de volverse agentes en el presente, y de trazar por sí mismos su existencia en el futuro. También la misma se agencia de un espacio propio. Haití se convirtió en una nueva tierra para el pueblo negro trasterrado como mercancía desde África. La revolución significó, pues, la forma más directa de llevar a cabo esa transformación ontológica mediante un evento político-metafísico que hizo seres humanos de sujetos considerados mercancía —sin espacio propio, pasado ni futuro. He ahí, en el proceso de rehumanización radical, el significado más profundo de la descolonización, más allá de la noción de independencia, tal y como se había indicado antes.

No es extraño pues que, teniendo estas dimensiones, fuera necesario obviar o reprimir masivamente la memoria de la Revolución haitiana (véanse los análisis sobre la revolución haitiana en: Fischer, S., 2004; Trouillot, M.R., 1995). Para empezar, la misma podía y pudo inspirar otras revoluciones y sueños de libertad en otros sujetos esclavizados, lo que constituía un peligro tanto para las colonias como para las nuevas repúblicas esclavistas. Por otra parte, la revolución haitiana también planteaba un reto a los principios de la Ilustración europea y sobre todo al ideal de igualdad humana que se planteaba en Europa. Es harto sabido que este ideal no suponía que los sujetos iban a ser considerados como propiedad ni como inferiores. De manera contraria, la revolución haitiana representaba el ideal de la "igualdad de las razas humanas", lo que podía tenerse como la trascendencia verdadera del mundo medieval y sus privilegios.

Éste era el parecer de Anténor Firmin (1850-1911), un intelectual haitiano que obtuvo su educación en Haití y pasó luego a convertirse en miembro de la Sociedad de Antropología de París, sólo un año tras haber llegado como diplomático en 1883. Firmin no era el único haitiano en la Sociedad de Antropología de París. A él le precedía Luis-Joseph Janvier, quien escribió un libro sobre Haití en 1883, y un ensayo sobre la igualdad de las razas en 1884. Tanto él como Firmin se encontraban en un ambiente en el que se les consideraba a ambos como excepciones de una regla. La regla era que los africanos y otras poblaciones consideradas como razas distintas a los blancos europeos eran inferiores a éstos. La idea ya había sido sustentada desde Immanuel Kant hasta Arturo de Gobineau, quien escribió un trabajo de cuatro volúmenes titulado *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855). En su gran mayoría los miembros de la Sociedad de Antropología de París concordaban en la idea de la inferioridad natural de los negros. Es en ese contexto donde Firmin decidió escribir un tratado sistemático sobre el tema bien representado en el título mismo del trabajo: *La igualdad de las razas* publicado en 1885.

De l'Égalité des races humaines (1885) es un tratado antropológico de más de cuatrocientas páginas donde Firmin analiza críticamente las posturas filosóficas y científicas que sostenían la idea de que los blancos europeos o de origen europeo eran superiores a todos los demás grupos humanos. Firmin encontraba en esa idea un ancla ideológica para la colonización y el genocidio de pueblos no europeos. En su estudio, Firmin identifica las contradic-

ciones entre científicos y la falta de rigor al obtener datos y al derivar conclusiones de los mismos. Desafía también la filosofía de la historia europea, identificando virtudes y contribuciones de Egipto y de Haití a la historia de la humanidad. Éste considera a Haití como un campo sociológico de experimentación donde se observa cómo un grupo humano tenido por mercancía logra constituir un pueblo y desarrollar sus capacidades intelectuales, morales y estéticas. También concibe a la revolución haitiana como un punto de partida para formular un proyecto intelectual y político que frene la colonización y el genocidio de las poblaciones de África, Asia, América, y Oceanía y que fomente la igualdad global. Firmin, sin embargo, limita su llamado de "igualdad" a las razas y no incluye a los géneros, de manera tal que, por ejemplo, descarta que las mujeres sean capaces de estudiar problemas complejos.

En adición a la revolución haitiana, el pensamiento descolonial se nutre en el siglo XIX de las distintas luchas por abolir la esclavitud y las relaciones de solidaridad que se dieron, por ejemplo en Estados Unidos, entre abolicionistas y luchadoras y luchadores por los derechos de la mujer. La lucha contra la colonización, el racismo, el legado de la esclavitud, y la discriminación e invisibilización de la mujer negra (y por extensión, de otras mujeres que pertenecían a razas consideradas inferiores) formaron parte, aunque de manera no proporcional, de los congresos panafricanos que se llevaron a cabo en la primera mitad del siglo XX. Anténor Firmin mismo asistió a la Primera Conferencia Panafricana.

La Primera Conferencia Panafricana se llevó a cabo en 1900 y el Primer Congreso Panafricano en 1919. Hubo otros cuatro congresos en 1921, 1923, 1927 y 1945. Los congresos panafricanos tenían como meta la confrontación crítica de la colonización de África y la diáspora africana, gran parte de la cual había sido arrancada de su suelo para servir como mano de obra esclava en territorios que también habían sido colonizados. Los congresos panafricanos no fueron solamente sobre la reivindicación de las comunidades negras en África y la diáspora, sino que también sirvieron como plataforma para llevar a cabo intercambios internacionales de ideas acerca del mal de la colonización moderna y sus implicaciones genocidas. En él participaron intelectuales prominentes de África y la diáspora africana, y sirvieron de motivación, sino de base conceptual misma, para otros intercambios similares en la primera y segunda mitad del siglo XX.

La Conferencia Panafricana de 1900 fue organizada por un caribeño de origen trinidense, Sylvester Williams (1869-1911). Williams se crió en Trinidad, trabajó como limpiabotas en Nueva York, estudió leyes en Nueva Escocia e Inglaterra, y pasó a convertirse en el primer abogado de descendencia africana en Inglaterra, para luego continuar su carrera de leyes y fallecer en su tierra natal en el Caribe. Williams fundó la Asociación Africana en 1897, y un año más tarde, coincidiendo esto con la guerra hispano-americana, convoca la Conferencia Panafricana. Con ésta él proponía influir la opinión pública acerca de las condiciones que afectaban a sujetos coloniales del imperio inglés en África y el Caribe, al igual que los dominados por poderes europeos y norteamericanos.

En la I Conferencia Panafricana también participaron intelectuales afroestadunidenses como Anna Julia Cooper (1858-1964) y W.E.B. Du Bois (1868-1963). Ambos son reconocidos hoy como pilares de la filosofía afroamericana, y lo mismo puede decirse con respecto al pensamiento de la descolonización. Cooper estudió en la Universidad de Columbia en Nueva York, y recibió su doctorado en la Sorbona mientras trabajaba en Estados Unidos. Es autora del libro *A Voice from the South* (1892) donde propone una teoría feminista del valor. Ahí argumenta que las mujeres negras son fundamentales para el bienestar de las comunidades de afrodescendientes libres, y que la población negra, y las mujeres en particular, producen proporcionalmente más que las comunidades normativas cuando se toma en cuenta los pocos recursos con los que cuentan y las dificultades que tienen que sobrepasar (véase Gordon, L., 2007, pp. 69-73).

Du Bois estudió en Estados Unidos y Alemania. Es reconocido por haber sido el primer afroamericano en obtener un doctorado en la Universidad de Harvard, la más antigua y prestigiosa en Estados Unidos. Allí conoció e interactuó con William James y otras lumbreras del pensamiento filosófico norteamericano. Du Bois es internacionalmente reconocido por su libro *The Souls of Black Folk* (1903) donde explora las dimensiones subjetivas —los

deseos, anhelos, lucha, y capacidad creativa— del pueblo negro. Esta idea era casi revolucionaria en un contexto donde se le negaba a la comunidad negra, una dimensión subjetiva propia, ya que eran juzgados por la apariencia física. Allí Du Bois enuncia que el pueblo negro está caracterizado por una "doble conciencia", con lo que se refiere a las diferentes implicaciones de la incorporación de la mirada del blanco racista como parte de la conciencia del sujeto negro. Las implicaciones incluyen desde dimensiones patológicas, hasta la posibilidad de un nuevo tipo de crítica y de forma de ser y de producir pensamiento alternativo. En este texto también Du Bois reitera su conocido juicio en el que dictamina casi proféticamente que "El problema del siglo veinte es el problema de la línea de color —la relación entre las razas más oscuras y más claras de hombres en Asia y África, en América y las islas del mar" (Du Bois, W.E.B, 1999, p. 17, traducción propia). Nótese que el problema de la línea de color es planteado como un problema global y claramente relacionado a la existencia del colonialismo.

Du Bois hace la relación entre racismos y colonialismo más explícita todavía en un ensayo titulado "The Souls of White Folk" (1920), donde reflexiona sobre el sentir de superioridad europeo. Du Bois relaciona el mismo no sólo a la existencia del colonialismo y al racismo, sino también de la destrucción misma de Europa en la primera guerra mundial. La destrucción interna de Europa no es para Du Bois la expresión de una Europa desquiciada, sino puramente de una Europa como es y ha sido. Esta percepción de Europa es fundamental en el pensamiento descolonizador. No tenerla clara del todo fue uno de los límites de la primera ola de la descolonización en el siglo XIX.

EL SEGUNDO MOMENTO DEL GIRO DESCOLONIAL

El segundo momento del giro descolonial comienza con el final de la segunda guerra mundial y la emergencia de nuevos movimientos de liberación en Asia, África y el Caribe. Si la primera ola de descolonización fue americana en sentido amplio, la segunda será más que nada asiática y africana. Pero nuevamente aquí intelectuales del Caribe juegan un papel central. El Caribe es un zona geopolítica donde la modernidad ha mostrado con gran fuerza desde sus comienzos las violencias y contradicciones del mundo moderno/colonial. Allí se llevaron a cabo los primeros genocidios indígenas durante la conquista, y se instalaron formas de producción modernas (las plantaciones) que dependían de la mano de obra esclava. En varias islas del Caribe se constituyeron sociedades en las cuales la mayoría eran descendientes recientes de África. Asia también tiene una presencia considerable en la región debido a la demanda por el trabajo forzado después de la abolición de la esclavitud africana. El Caribe es pues una zona geopolítica de cruces y encuentros que muestran el lado más oscuro y siniestro de la modernidad. Allí se encuentran expresiones del llamado Tercer Mundo entero de forma condensada.

El Caribe es también una zona geopolítica llena de contradicciones entre el discurso de igualdad y las promesas de la modernidad, por un lado, y una cruel realidad de la más fuerte desigualdad, por otro. Esto era particularmente grave en las colonias francesas pues allí se encontraban directamente en un mismo suelo el discurso de "libertad, igualdad, y fraternidad" como lema de las aspiraciones políticas modernas y republicanas por un lado, y una población mayoritariamente negra que era a su vez colonizada y racializada radicalmente por otro. Ante esta situación, Francia se encargó de disimular la contradicción al propagar la idea de que los negros de las colonias francesas en el Caribe eran de calidad superior a los negros africanos y podían reclamar con todo derecho su identificación con la república. Era algo muy distinto con los habitantes de Senegal, por ejemplo.

No es accidente que el discurso de afirmación de lo negro y en pro de la descolonización de los territorios franceses en África y el Caribe tome vuelo en el siglo XX en contextos donde se encuentran sujetos coloniales cara a cara entre ellos mismos y con el colonizador, es decir en las metrópolis imperiales. Ya discutimos el panafricanismo, nacido en Londres. A este se le suma el movimiento de la *negritud* en el siglo veinte. El movimiento de la *negritud* surgió en la década de los treinta en París. Al mismo pertenecían el martiniquense Aimé Césaire (1913-2008) y el senegalés Leopold Senghor (1906-2001), entre otras y otros. Césaire y Senghor fueron poetas de la negritud y se convirtieron en líderes intelectuales y políticos de sus respectivos lugares de

origen después de la segunda guerra mundial durante el periodo de descolonización en el siglo XX. Césaire jugó un papel fundamental en la conversión de la colonia de Martinica a un "departamento" francés y fue alcalde de Fort-de-France, capital martiniquense desde 1945 hasta el 2001. Senghor, por otro lado, fue presidente de Senegal desde 1960 hasta 1981.

Tal y como pasó con la *negritud*, parte importante del pensamiento descolonial nace o se forja en la diáspora, o a partir de viajes y estadías en distintos contextos donde uno obtiene nuevas perspectivas y se desfamiliariza relativa pero productivamente de las concepciones y las relaciones sociales que existen en el contexto natal. El viaje o la dislocación de las concepciones sociales por medio del contacto con un otro, contacto que puede ocurrir cara a cara o a través de ideas, narrativas, o arte, hace que tanto las virtudes como los vicios o problemas del contexto del cual uno procede se revelen ante uno de forma particular y puedan ser muchas veces más fácilmente sometidos a la apreciación y la crítica. En la diáspora, en el viajar a distintas áreas, o en encontrarse con sujetos que provienen de otras regiones en el mismo suelo de uno, ocurren cruces y choques de perspectivas a través de los cuales a veces se develan lados escondidos en las relaciones de poder y posibilidades de cambio. Así la población negra caribeña conoce toda la carga de su racialización particularmente cuando se encuentra con un sujeto blanco o en un contexto blanco que lo pone en su lugar como negro antes de preocuparse en discernir si es de origen caribeño o africano. Cambios de conciencia ocurren también al entrar en relación directa con el africano y otros sujetos también colonizados y racializados en la metrópoli. Esto no sólo es cierto de Césaire y de Senghor, sino también de Mohandas Gandhi (1869-1948), quien lideró el movimiento de independencia de la India, el primer territorio en hacerse independiente en esta segunda ola de descolonización.

Tuvo impactos también en el Caribe francés, India, y otras partes del mundo la segunda guerra mundial. El movimiento de independencia de la India gana fuerzas en un contexto donde una contradicción se hacía patente: la lucha por restaurar la democracia en Europa no incluía el fin del imperialismo británico en India. En el Caribe francés se sintió el impacto de otra forma. Cuando se instaló el gobierno de Vichy, miembros de la marina alemana comenzaron a pasearse por las calles de las colonias. Allí a veces sacaban muchos de ellos sus credenciales racistas, lo que tenía una doble implicación: por un lado el negro caribeño experimentaba las percepciones de lo negro de forma directa, sin mediación por parte del discurso francés que los nombraba superiores a los negros de África, y por otro dejaba develar lazos íntimos entre el negro y el judío, y entre los infortunios de la comunidad judía en Europa y la experiencia negra durante la colonización.

En fin, la violencia devastadora de la guerra al interior de Europa, las ínfulas imperiales de Alemania dirigida contra los pilares mismos del orden político y económico de la segunda modernidad (Francia e Inglaterra), el genocidio acompañado de múltiples campos de concentración, las contradicciones patentes en la lucha por la restauración de la democracia en Europa, y el racismo exacerbado tuvieron un impacto en la percepción global de Europa. Si bien las independencias del siglo XIX expresaron en parte un fuerte escepticismo con respecto a la autoridad de una Europa monárquica y despótica, las independencias del siglo XX profundizan ese escepticismo y lo expanden al dirigirlo no sólo a la Europa imperial despótica sino también a la Europa imperial republicana e ilustrada. Con esto, el mito de una Europa superior a todas las otras regiones del mundo recibe otro golpe fuerte en su contra y queda deslegitimada tanto como fuente de valores como de conocimiento.

La crisis de legitimidad de Europa lleva consigo una crisis en la conciencia del colonizado. La crisis, la ruptura, y el estar en más de un lugar al mismo tiempo caracteriza de por sí la conciencia del colonizado. Esto se remite al desarraigo violento de su universo de sentido autóctono y a la imposición de otro. El mito de una Europa superior capaz de ofrecer el don de la capacidad para el desarrollo y el control racional de la sociedad funciona para aminorar la desorientación e incrementar la dependencia del sujeto fragmentado por la colonización. Ese mito de Europa, el eurocentrismo, se impuso como nuevo fundamento de lo que había sido fragmentado, proceso el cual nunca borra del todo la fractura colonial ni las dimensiones creativas de la doble conciencia. La segunda guerra mundial combinada con las presiones de movimientos y de pensamiento descoloniales traen consigo la caída de ese

fundamento y la introducción a una situación donde todo entra en cuestión y no hay claves hechas de antemano que dictaminen el camino a seguir en el futuro. Ahora el sujeto dividido y fragmentado tiene que planear su devenir pero ya no puede contar simplemente con una tradición autóctona de antaño o con las promesas de Europa. Ésta es la condición existencial e histórica del sujeto en el segundo gran momento del giro descolonial.

La exposición más sucinta y sugerente del carácter indefendible de Europa y la implicación de ello para los sujetos que se planteaban la superación del colonialismo después de la segunda guerra mundial se encuentra en el texto *Discours sur le colonialisme* de Aimé Césaire. El *Discurso sobre el colonialismo* (1950) puede considerarse como un manifiesto del pensamiento descolonial y del proyecto de descolonización. El mismo evoca la condición cartesiana de encontrarse en un mundo en el que no se puede tomar nada por cierto, pero a la vez plantea que la Europa cartesiana e ilustrada se mintió a sí misma y le mintió a otros sobre su propia condición, realidad que se hace evidente en la guerra. El *Discurso* intenta inaugurar formalmente la época que transciende la imposición y el encanto del mito europeo en la que el colonizado se plantea la descolonización como proyecto global. Césaire también advierte el peligro de concebir a Estados Unidos como líder o ejemplo, pues según él su hipocresía no sólo iguala sino que sobrepasa a la europea —piénsese en la segregación racial que todavía existía en los años cincuenta, por ejemplo.

Al *Discurso sobre el colonialismo* le sigue sólo dos años más tarde *Peau noire, masques blancs* (1952) del también martiniquense Frantz Fanon (1925-1961). El fenómeno del enmascaramiento racial o blanqueamiento es resultado también del mito de Europa y manifiesta una forma de autoimposición del mismo y de autorrechazo. En el texto, Fanon explora distintas formas de blanqueamiento y colonización de la subjetividad. También traza un camino necesariamente complejo y difícil a través del cual se puede comenzar a constituir un sujeto y un proyecto descolonial.

Otro texto de gran influencia fue el libro del judío francés-tunecino Albert Memmi (1920-), *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* (1957). *Retrato del colonizado* provee una descripción de las estrategias, modos de conciencia, y rutas de alienación y desalienación de colonizados y colonizadores. Tal como Césaire ya había formulado, Memmi también insiste en que el colonialismo está íntimamente relacionado al fascismo y que la superación de uno no puede ocurrir sin la superación del otro. Memmi se nutre de su experiencia como judío en una colonia francesa, localizado socialmente entre medio del colonizador y del colonizado, pero en su caso, en solidaridad con el proyecto de descolonización.

Retrato del colonizado fue prohibido por la policía colonial en distintos contextos, aunque de todas formas circuló y se convirtió en uno de los textos más leídos e influyentes en ese periodo. Probablemente fue sólo segundo al texto más influyente en este segundo momento del giro descolonial: *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon. El texto se publica de forma póstuma en 1961, el mismo año en el que Fanon concluye el libro y fallece. *Los condenados de la tierra* comienza describiendo a la colonización como un maniqueísmo violento que demanda a su vez una respuesta violenta por parte del colonizado. El texto se remite a la revolución por la liberación de Argelia, lucha de la cual Fanon formó parte después de trabajar como psiquiatra y funcionario francés cuando Argelia era colonia francesa.

En *Los condenados de la tierra* Fanon describe y evalúa críticamente los distintos momentos de la conciencia y la práctica revolucionaria del colonizado. También discute el tema del papel de los intelectuales y de la cultura nacional. Fanon concebía la descolonización en Argelia como un proceso que envolvía el establecimiento de una nación descentralizada, culturalmente plural, y que debía darle primacía a la conciencia de justicia social más allá del nacionalismo. También Fanon previene a los revolucionarios de terminar reproduciendo el eurocentrismo y de permitir a una élite tomar el poder y beneficiarse económicamente de acuerdos neocoloniales con el primer mundo. Fanon concluye el texto con un llamado a abandonar a Europa tras su resistencia y falta de susceptibilidad para adoptar un comportamiento legítimamente humano, y a dejar atrás cualquier intento de imitarla.

Argelia obtiene su independencia en 1962, un año después de la muerte de Fanon. *Los condenados de la tierra* fue traducido a varias lenguas y circuló por el tercer mundo y Estados Unidos, animando por doquier resistencia a poderes coloniales y neocoloniales. En Amé-

rica Latina, influyó tanto al peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) en su cuestionamiento sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, como al mexicano Leopoldo Zea (1912-2004) y al entonces argentino (ahora mexicano-argentino) Enrique Dussel (1934-) en sus respuestas a Bondy y en sus respectivas formulaciones de filosofías de la liberación. Así América Latina era influida por el pensamiento que se generó en las colonias africanas por intelectuales caribeños y africanos entre otros.

La situación de posguerra y de luchas por la independencia también se presta para que jóvenes intelectuales de América Latina transformen sus conciencias tras visitar las metrópolis europeas. Eso pasa por ejemplo con Dussel quien recibe una beca para estudiar en España en 1957. Es en su viaje a Europa, parando en distintos puntos de América del Sur y llegando incluso a África, cuando éste se va percatando de que lo latinoamericano no es simplemente una extensión de Europa. Esta crisis de la conciencia eurocéntrica latinoamericana se agudiza con la lectura que hace Dussel de Salazar Bondy y de Zea.

La filosofía de liberación de Dussel que se desarrolla en la década de los setenta, toma como dos proyectos centrales el articular una visión que refleje las interrogantes y puntos de vista de los pobres y excluidos por la modernidad colonial y capitalista, así como la crítica al eurocentrismo. Temas parecidos se dan en trabajos de intelectuales del Medio Oriente, de la India, y de la diáspora incluyendo a Ranajit Guha (1922-), Edward Said (1935-2003), y a Gayatri Chakravorty Spivak (1942-). Sin embargo, el trabajo de estas figuras, a veces clasificado como poscolonial en el caso de Said y de Spivak, y de estudios subalternos en el caso de Guha y Spivak también, tiende a reducir la genealogía del colonialismo moderno al periodo de la Ilustración europea, y pocas veces se percata de las raíces más profundas en el Renacimiento. También, quizá con la excepción de Guha, estos pensadores tienden a defender un secularismo y un tipo de crítica posestructuralista que tiende a limitar las opciones de cambio dentro de las coordenadas del pensamiento de tipo europeo.

En fin, si los temas principales en la ola de descolonización del siglo XIX fueron los de la emancipación y la independencia, los del siglo XX fueron fundamentalmente el de la liberación y la descolonización, acompañados por el de colonialismo interno y la poscolonialidad. Se forman ejércitos de liberación nacional en colonias que buscan su independencia, y surge un pensamiento de la liberación tanto en esos como en otros territorios, incluida América Latina, donde el discurso de la modernización y del desarrollismo empieza a ser desplazado por la conciencia de la dependencia y el imperativo de una renovada liberación. De ahí que surjan en América Latina sociologías de la dependencia y teologías y filosofías de la liberación, además de teorías sobre el colonialismo interno —véase, por ejemplo, *La democracia en México* (1965) y la *Sociología de la explotación* (1969) de Pablo González Casanova (1922-) y *Oprimidos pero no vencidos* (1984) de Silvia Rivera Cusicanqui (1949-). Importante también es el trabajo de Fausto Reinaga (1906-1994), intelectual boliviano de descendencia aymara que escribe sobre la liberación de indígenas en textos que publica a partir de los años sesenta como *La revolución india* (1970), algunos de los cuales fueron influidos también por Fanon.

En Estados Unidos se dan movimientos parecidos: movimientos del poder negro, teologías negras de la liberación, y frentes para la liberación del tercer mundo. En 1972, Robert Blauner publica *Opresión racial en América* en la cual ofrece una teoría de colonialismo interno para referirse a afroamericanos, indígenas y latinos en Estados Unidos. El análisis fue retomado y continuado por intelectuales como Robert Allen (1942-) en su texto *Black Awakening in Capitalist America* (1970). Las dos formas existentes de pensar el colonialismo interno, de América Latina y de Estados Unidos, convergen en el trabajo de intelectuales chicanos. Particularmente importantes son el ensayo "The Barrio as Internal Colony" (1974), de Mario Barrera, Carlos Muñoz y Charles Ornelas, y el libro *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality* (1979), de Barrera.

El feminismo chicano también dejó una huella en su lucha contra el sexismo dentro y fuera del movimiento chicano y en su esfuerzo por articular una visión de la liberación que tomaba no sólo el colonialismo, la raza y la clase, sino también el género como una forma de opresión. Líderes como Ana Nieto Gómez (1946-) y Leticia Hernández (1950-) crearon un periódico llamado *Las hijas de Cuauhtémoc* donde circularon ideas feminis-

tas ligadas a los temas de descolonización y liberación. El feminismo chicano se vincula con el movimiento de mujeres de color y produce textos como *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), traducido al castellano como *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* (1988), editado en inglés por Gloria Anzaldúa (1942-2004) y Cherríe Moraga (1952-), y en español por Moraga y Ana Castillo (1953-). El libro fue una doble crítica al machismo y el privilegio de la heterosexualidad en movimientos de liberación mayormente liderados por hombres, y al feminismo de mujeres blancas del primer mundo. Esta crítica también aparece, junto a una descripción de la emergencia de la conciencia descolonizadora a partir de la experiencia de una lesbiana chicana, en *Borderlands/La frontera* (1987) de Gloria Anzaldúa. Este texto es probablemente el de más influencia en el feminismo de mujeres de color y uno de los más importantes en el pensamiento filosófico descolonizador de las Américas. En él, Anzaldúa da cuenta de su ser dividido y fracturado por distintas formas de opresión y de colonización. Se identifica ética y políticamente con sus raíces indígenas, y toma elementos de narrativas náhuatl para articular una visión de proceso de descolonización. Ofrece como ideal una concepción revisada del mestizaje, de carácter profundamente descolonizador y feminista. Si el segundo momento del giro descolonial comienza formalmente con los caribeños Césaire y Fanon, este probablemente cierra con esta obra de la lesbiana chicana Gloria Anzaldúa —de la denuncia de Europa y las máscaras blancas a la afirmación del poder negro e indígena y la nueva mestiza.

EL TERCER MOMENTO DEL GIRO DESCOLONIAL

Si el primer momento del giro descolonial tiene como referentes históricos clave la revolución haitiana y los congresos panafricanos, y la segunda tiene a la segunda guerra mundial, y la lucha por la liberación de colonias en África, Asia y el Caribe, incluyendo la conferencia de países no alineados de Bandung en 1955, la tercera tiene como referentes iniciales a la caída del socialismo histórico a partir de 1989, y las discusiones y eventos relacionados a los 500 años de las Américas. El socialismo histórico se había convertido en el siglo XX en una veta de pensamiento crítico del capitalismo pero a su vez en nueva fuente o refugio del eurocentrismo después de la segunda guerra mundial. El marxismo europeo y el socialismo histórico mantuvieron con pocas variaciones las mismas coordenadas teóricas del pensamiento europeo tradicional —de Hegel y Marx a Lenin. A la vez se ignoraban, se dejaban de lado, o a veces aun se rechazaban ideas, prácticas y movimientos que no compartían las mismas concepciones básicas que los teóricos europeos o soviéticos marxistas. Cuestiones de este tipo llevaron a que Césaire abandonara el Partido Comunista Francés, a que Fanon y autores indígenas como Reinaga y Vine Deloria Jr. (1933-2005) articularan críticas a principios marxistas, y a la superación del secularismo materialista por parte de Anzaldúa y de otras autoras chicanas. La caída del socialismo real hace que por un lado invada cierto sentimiento de desilusión en la izquierda mundial, pero también que se abran las posibilidades del pensamiento crítico en un sector que ha tendido a ser fuertemente eurocéntrico.

La crítica al socialismo real ya estaba presupuesta en muchas de las formulaciones teóricas que se discutieron en el segundo momento del giro descolonial. En la conferencia de Bandung misma, se planteaba la necesidad de evadir la idea de que el tercer mundo tenía que escoger entre el capitalismo del primer mundo o el socialismo del segundo. Por supuesto, tanto el capitalismo como el socialismo continuaron teniendo sus adherentes por doquier, incluyendo el tercer mundo. Lo que hace la caída del socialismo real es que por un lado lleva a unos a pensar que la historia ha terminado pues no se perciben alternativas reales al liberalismo político ni a la economía capitalista, mientras otros son consumidos por el pesimismo o buscan nuevas formas de socialismo o alternativas al socialismo. En un contexto donde ya se han comenzado reflexiones acerca del llamado descubrimiento y del significado de la colonización de las Américas, hay más apertura a tomar los temas de colonización, de esclavitud racial, y de resistencia indígena como claves teóricas y no sólo como temas de interés histórico. Esta apertura se fortalece con el alzamiento indígena zapatista en 1994, y por las elaboraciones teóricas que surgen del movimiento. Esta combinación de

eventos hace que se potencie el pensamiento descolonial y que se le sumen nuevos teóricos que complementan, enriquecen, y ayudan a darle más elegancia teórica a los temas y perspectivas que han sido parte de pensamiento descolonial desde sus comienzos.

Formulaciones teóricas particularmente creativas que reflexionaron sobre el significado de los 500 años de colonización y conquista europeos incluyen el trabajo de la afrocaribeña Sylvia Wynter, empezando con el ensayo "Columbus and the Poetics of the Propter Nos" (1991) y continuando con "1492: A New World View" (1995), y el del sociólogo y teórico peruano Aníbal Quijano con su ensayo sobre "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (1991) y con el ensayo escrito con Immanuel Wallerstein titulado "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System" (1992). Ambos, Wynter y Quijano, conciben a la modernidad europea como un proyecto que a partir del "descubrimiento" y la conquista de las Américas genera un nuevo entendimiento de la humanidad a partir de la idea de raza, y un sistema económico —el capitalismo— que se adecua a la autopercepción de los pueblos europeos. Wynter se enfoca más en el cambio de visión de mundo, en el papel de los viajes de marinos portugueses a África previo al "descubrimiento," y la formación del concepto racial de "negra y negro", mientras Quijano pone énfasis en el impacto que la "colonialidad del poder," es decir la articulación entre el capitalismo y la idea de raza, tiene en las distintas esferas de la vida social moderna, particularmente en el tercer mundo. Otra diferencia es que mientras Wynter se inspira en Fanon, Quijano parte de José Carlos Mariátegui (1894-1930). En ambos casos, los autores contribuyen con nuevas ideas a sus predecesores.

En el mundo latino de Estados Unidos destaca el libro de Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (1995). Mignolo es un argentino que obtuvo su educación de doctorado en París bajo la supervisión de Roland Barthes. Las líneas teóricas principales de este libro son desarrolladas en diálogo con intelectuales de Estados Unidos. Una de ellas viene del estudio del mundo colonial, particularmente los escritos de Rolena Adorno sobre Guamán Poma de Ayala donde ésta plantea la necesidad de descolonizar el trabajo intelectual —véase, por ejemplo, *Guamán Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru* (1986). La otra viene de Gloria Anzaldúa, quien escribe sobre su ser colonizada y sobre el proceso de descolonización en el mundo contemporáneo. De Guamán Poma a Anzaldúa puede hacerse de hecho una genealogía del pensamiento descolonial, a la vez que los escritos de ambos hacen patente la continuidad de las fuerzas coloniales a pesar de la discontinuidad y la diferencia. Esta perspectiva de quinientos años es también adoptada por los zapatistas, los que también inspiran el trabajo de Mignolo. Esto se hace claro en el ensayo "The Zapatistas's Theoretical Revolution: Its Historical, Ethnical, and Political Consequences" (2002).

El feminismo chicano, latino y de mujeres de color también tiene desarrollos y contribuciones en este tercer momento del giro descolonial. Son de hecho más que nada las chicanas, quienes mantienen vigente el concepto de descolonización y crean neologismos tales como "lo descolonial," en cierta continuidad pero también superando ciertos límites de teorías del colonialismo interno y a la vez planteando diferencias con la teoría poscolonial. En continuidad y diferencia con el trabajo histórico de Dussel en los sesenta y con el del grupo de historiadores subalternos en los ochenta, la chicana Emma Pérez escribe un manifiesto feminista descolonizador para la escritura de la historia: *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History* (1999). Pérez no sólo se pregunta sobre cómo escribir sobre las chicanas en la narrativa histórica, sino también sobre cómo cambiar el discurso histórico mismo para que deje de funcionar como un mecanismo colonizador que niega la agencia histórica de las chicanas y otros sujetos colonizados. Lo que Pérez hace con el discurso historiográfico, Chela Sandoval lo continúa en *Methodology of the Oppressed* (2000) con respecto a la semiótica, el posestructuralismo y la teoría feminista dominante. Sandoval parte del feminismo de mujeres del tercer mundo en Estados Unidos para formular una metodología del oprimido que critica, rescata, y subsume elementos del posestructuralismo dentro de un proyecto de descolonización orientado por el trabajo de teóricos como Anzaldúa y Fanon.

Otros trabajos significativos que continúan y profundizan en diversos aspectos del feminismo chicano y de mujeres del tercer mundo

se han enfocado en la espiritualidad y la religión. Ahí encontramos los escritos de las chicanas Lara Medina sobre el activismo religioso y político de chicanas y latinas en la iglesia católica, y los de Laura Pérez sobre elementos espirituales en el arte de artistas visuales chicanas, particularmente su libro titulado *Chicana Art: The Politics of Spiritual and Aesthetic Altarities* (2007). En América Latina, destacan las contribuciones de la mexicana Sylvia Marcos sobre las concepciones de género y sexualidad en las religiones mesoamericanas, y los de la estadunidense radicada en Ecuador, Catherine Walsh, quien se especializa en los temas de interculturalidad y de la pedagogía descolonial. Ambas se nutren del feminismo chicano y de Fanon, entre otras corrientes. También ambas forman parte del colectivo modernidad/colonialidad/descolonialidad el cual incluye intelectuales de Estados Unidos, el Caribe y América Latina. La mayoría de éstos han mantenido discusiones sobre la descolonización por más de una década. El grupo incluye a Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres, Walter Mignolo y Aníbal Quijano, entre otras y otros. Trabajos recientes de gran impacto entre estos autores incluyen el libro de Santiago Castro-Gómez sobre la ilustración en Colombia, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (2005), y el ensayo de María Lugones en el que hace una reconstrucción de la teoría de la colonialidad del poder incluyendo a la construcción del género y la sexualidad como centrales a la misma —"Heterosexualismo y el sistema colonial/moderno de género" (2007). Otro autor que ha tenido gran impacto en algunos autores de este grupo es el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, cuyo trabajo representa hoy una veta descolonizadora creativa y dialógica en Europa y el sur global. Santos combina etnografía, sociología, activismo, teoría social y filosofía en un trabajo que se enfoca en movimientos y pensamiento de insurgencia emancipadora y descolonizadora. Su obra incluye textos como *Democracia de alta intensidad: apuntes para democratizar la democracia* (2004) y *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria* (2008), entre muchos otros.

Con respecto al Caribe y a su diáspora, los temas de la descolonización del pensamiento se han vuelto centrales en la Asociación Caribeña de Filosofía (ACF). La ACF se fundó en la Universidad de las Indias occidentales en Mona, Jamaica el 14 de junio del 2002. Fue la culminación de una serie de esfuerzos por crear espacios institucionales que fomentaran el "giro de la geografía de la razón". Estos esfuerzos iban acompañados desde mediados de la década de los noventa por un sinnúmero de producciones filosóficas. Centrales a ellas son los escritos de Lewis Gordon (1962-), el primer presidente de la ACF. Gordon tiene una producción filosófica amplia sobre fenomenología poscolonial, existencialismo negro, el pensamiento de Fanon, la descolonización del pensamiento, y las filosofías de la diáspora africana. Su obra incluye *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (1995), y *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought* (2000). Otro autor importante es Paget Henry, autor del libro *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (2000). Ahí Henry ofrece un recuento y análisis crítico de la filosofía afrocaribeña del Caribe anglo y franco parlante, dividiéndola en cuerpos teóricos que utilizan la historia y la narrativa como las formas principales de expresión. Otros intelectuales asociados a la misma son la escritora Ramabai Espinet, la intelectual india Brinda Mehta, el filósofo jamaiquino Charles Mills, la teórica política Jane Anna Gordon. Nelson Maldonado-Torres es presidente actual (2008) de la asociación.

El pensamiento descolonizador está presente fuertemente hoy en distintas partes del globo. Se ha enfatizado aquí en intelectuales de América Latina, latinas y latinos en Estados Unidos y el Caribe. Mucho se ha dejado fuera, aun en estos lugares, pero lo suficiente se ha incluido para dar una idea clara de los contornos del giro descolonial en sus distintos momentos. El pensamiento descolonizador continúa hoy en postura crítica ante fundamentalismos del primer y tercer mundos, y en diálogo con proyectos variados y procesos políticos opuestos a la imposición de normas neoliberales, a la explotación desmesurada de recursos naturales y a la persistencia de conceptos de organización social y de pensamiento con implicaciones racistas y sexistas. La Asociación Caribeña de Filosofía, el Foro Social Mundial, y los foros internacionales de filosofía promovidos por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura en la Venezuela de la

revolución bolivariana son ejemplos de espacios en las Américas donde se continúan dando diálogos sobre liberación, emancipación y descolonización, y donde el pensamiento filosófico descolonizador sigue creciendo hoy.

BIBLIOGRAFÍA: Adorno, R., 1986, 1989; Alcoff, L., 2000, 2006; Allen, R., 1969; Anzaldúa, G., 1990, 1991; Barrera, M., 1972, 1979; Blauner, R., 1972; Castro-Gómez, S., 1998, 2005, 2007; Césaire, A., 1955; Cooper, A. J., 1990; Cugoano, O., 1999; Cusicanqui, S.R., 1986; De Sousa Santos, B., 2003, 2003b, 2004, 2006, 2007, 2008; Du Bois, W.E.B., 1999, 2002; Dussel, E., 1992, 1996, 1998; Fanon, F., 1973, 2001; Firmin, A., 2003; Fischer, S., 2004; González Casanova, P., 1965, 1969; Gordon, L.R., 2000, 2007; Grosfoguel, R., 2002, 2002b, 2005; Henry, P., 2000; Lander, E., 2000; Lugones, M., 2003, 2007; Maldonado-Torres, N., 2005, 2006b, 2007, 2008, 2008b; Marcos, S., 2006; Memmi, A., 1957; Mignolo, W., 2002, 2003, 2003b; Moraga, C., 1983, 1989; Pérez, E., 1999, 2007; Quijano, A., 1991, 1992b, 1997, 2000; Reinaga, F., 2007; Salazar Bondy, A., 1968; Sandoval, C., 2000; Walsh, C., 2002, 2005; Wynter, S., 1984, 1991, 1995, 2003; Zea, L., 1991.

CUARTA PARTE

FILÓSOFOS Y PENSADORES

INTRODUCCIÓN

Enrique Dussel

En esta cuarta parte se expondrán cortas biografías de algunas y algunos de las y los pensadores y filósofos latinoamericanos, caribeños y "latinos", a manera de fichas indicativas que sólo intentan hacer una *introducción* a su vida y obra. Tenemos la plena conciencia de que no son todos y que faltan muchos muy importantes, pero debido a la extensión que supone un *Diccionario* y por tratarse de una primera edición, nuestra idea inicial ha sido sólo comenzar la tarea expositiva del tema. En general, las biografías ocupan pocas líneas, pero si algunas tienen más que otras no se debe a su importancia sino a extensión que cada autor les dio de manera natural. De todos modos, hoy se cuenta con bibliográficos impresos y electrónicos (en internet) que le permitirán al lector ir completando lo que buscara en el autor de su interés. Creemos, sin embargo, que ante la pregunta de si existe una filosofía o pensadores y filósofos latinoamericanos, caribeños o "latinos", la respuesta es que sí. Al menos las páginas siguientes lo confirman.

Se ha organizado el material teniendo en cuenta, en los diez primeros capítulos, un sentido histórico y en algunos casos la orientación ideológica (desde los pensadores originarios hasta los revolucionarios y los marxistas), para detenernos preferentemente, en los siguientes capítulos (hasta el número 24) en los del siglo XX, por países o regiones geográficas. Se ha ordenado cada biografía de acuerdo con el año de nacimiento, mientras fue posible. El número asignado a cada país, región o filósofo es proporcional a su importancia poblacional y a su influencia filosófica.

En toda la obra, y en especial en esta cuarta parte, podrá el lector preguntarse sobre la diferencia entre *pensadores* y *filósofos*. El primer término, *pensadores*, permite incluir a grandes personalidades que han influido en la vida cultural, política y filosófica de nuestro continente, sin haber recibido una formación formalmente filosófica, o sin haber escrito obras filosóficas en un sentido restringido. Ellos pueden ser estudiados en cuanto a sus expresiones teóricas en diversos campos que es bueno no ignorar. El segundo término, *filósofos*, designa a aquellos que recibieron una formación académica como tales y que, además, escribieron obras en el mismo sentido. En el siglo XX y desde el capítulo 11 (por países o regiones) se incluyen exclusivamente (con alguna excepción) este tipo de pensadores.

1. PENSADORES Y FILÓSOFOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

AMAUTAS: FILÓSOFOS ANDINOS

Josef Estermann

La palabra española "amauta" viene del quechua *hamaut'a* o *hamawt'a*, que se expresa en aymara como *amawt'a* y que significa en su acepción básica simplemente "hábil". Sin embargo, ya en los tiempos del *Tawantisuyu* o del imperio incaico, *hamawt'a* era el nombre para los "maestros" y "sabios" que formaban parte del consejo imperial del *Sapa Inka* o el monarca incaico.

En los tiempos incaicos, el amauta principal era una figura importante (llamado *hatun hamawt'a* o "gran sabio") en la capital del Imperio, en Cusco, lado a lado con el *Sapa Inka*, el *Altomisayoq* (sumo sacerdote), el *Watuq* (hermeneuta) y el *Hampiq* (shamáu). Se le conocía como "sabio entendido" (*yachayniyoq*), traducido posteriormente, en clave hispano-occidental, como "filósofo" y "científico". El amauta hacía de inspirador pero también celebraba las fiestas solemnes y las populares. Hoy diríamos que él proveía al pueblo de su pan de alegría. El menester del amauta estaba cargado de honras, pero también de seducción.

De la época incaica, no se conoce nombres de grandes amautas, ni de las épocas posteriores. Hoy en día los "amautas" normalmente se inician como especialistas en rituales (*yatiri* o *paq'u*), y llegan a un grado superior de experiencia y sabiduría. Los "amautas" se adentran en los misterios del cosmos (*pacha*), de la vida y del acontecer, y son los intérpretes predestinados para explicar la sabiduría milenaria andina.

José Carlos Mariátegui fundó en 1926, de regreso de su estadía en Europa, en Lima la revista *Amauta*. La revista fue publicada hasta 1930, año del fallecimiento de su fundador, con una interrupción de medio año. En la presentación del primero número de *Amauta*, Mariátegui escribió:

> Esta revista, en el campo intelectual, no representa a un grupo. Representa más bien un movimiento, un espíritu [...] Por encima de lo que nos diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo (Presentación de *Amauta*, año I, núm. 1, septiembre de 1926).

En la actualidad, se llama amautas también a los profesores (maestros), aunque esto podría ser una retraducción del español "maestro" que antes era reservado para los "sabios" y "entendidos" de la sabiduría indígena y originaria. Uno no puede aspirar a ser amauta, tal como uno puede formarse filósofo;[1] uno está predestinado a asumir el papel de "sabio" y "maestro", cuando se le reconoce su carisma específico. Sin embargo, existen tendencias de establecer una "carrera de amautas", una escuela para formar sabios andinos.

Según el amauta boliviano Fausto Reinaga (José Félix Reinaga Chavarría) (1906-1994) "el pensamiento amáutico, pensamiento comunal, crea una sociedad cósmica. Se difunde por todo el mundo y organiza una *comunidad* en toda la faz de la Tierra. Antes del advenimiento de Occidente en el Perú, hubo una 'sociedad cósmica mundial'. No había el mal en la primigenia comunidad mundial; no había la opresión del hombre por el hombre. Asia, África, Europa y América eran cósmicas, eran amáuticas" (Reinaga, 1978).

[1] Rivara de Tuesta, María Luisa., s/f, *¿Filosofía o pensamiento prehispánico? El proyecto de creación filosófica y el pensamiento prehispánico,* en <http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/martes/sesion1516.30/RivaraMariaLuisa.pdf>.

Con el resurgimiento de la conciencia de las identidades indígenas en la región andina (y más allá de ella), se da una revaloración de la figura de "amauta", dentro de las comunidades originarias, pero también a nivel nacional. En Bolivia, por ejemplo, el *amawt'a* Valentín Mejillones Akharapi era el hombre sabio o guía espiritual que entregó el bastón de mando al presidente indígena electo, Evo Morales, en la impresionante ceremonia de asunción que se efectuó en Tiwanaku (lugar aymara prehispánico más importante), el 18 de enero de 2006. En una convención de pueblos indígenas, en 1998, el *amawt'a* Mejillones fue designado coordinador de Ancianos y Guías Espirituales de América.

Según Mejillones, el amauta es un intermediario de la *Pachamama* (Madre Tierra) y el cosmos, o un profeta aymara/quechua quien recibe casi constantemente mensajes de los espíritus tutelares de los nevados cercanos. Interpreta la hoja de coca como instrumento predilecto para conocer el curso del mundo y tomar las decisiones que están en armonía y correlación perfecta con la totalidad del universo.

BIBLIOGRAFÍA: Díaz Guzmán, V., 1991; Mazzi Huaycucho, V., 1994; Pacheco Farfán, J., 1994; Reinaga, F., 1978, 1978b.

TLAMATINIME: FILÓSOFOS NAHUAS

Victórico Muñoz Rosales

El *tlamatini*,[2] el sabio, "el que sabe algo" o los *tlamatinime*[3] son los filósofos nahuas pertenecientes a las diferentes regiones del valle de México en la época anterior a la invasión de los españoles. Son los poseedores de la *tlilli in tlapalli*, la "tinta negra y roja", la sabiduría en sentido simbólico dentro del pensamiento náhuatl, correspondiente a otro término más propio de sabiduría en sentido filosófico: la *tlamatiliztli*.

El contexto histórico de los *tlamatinime* explica suficientemente sus preocupaciones y la filosofía que elaboraron para explicar su realidad y mundo. México-Tenochtitlan se alía con Tezcoco y Tacuba para enfrentar al poder dominante de los primeros años del siglo XV: el señorío de Azcapotzalco detentado por el rey tepaneca Tezozómoc y posteriormente por su hijo Maxtla. La triple Alianza derroca a Maxtla y logra la libertad de los mexicas dejándolos, además, como el pueblo hegemónico; de dominados pasan a ser dominadores. El pueblo mexica comienza su expansión y dominio hasta consolidar el reino que conocerían los españoles. Para ello se sirvieron de tres elementos: reformaron su historia (mandando quemar los códices de otros pueblos, asumiéndolos en los propios), desarrollaron la visión místico-guerrera (que se fundamenta en el mito de los cinco Soles y eleva a Huitzilopochtli como deidad suprema) e instituyeron los sacrificios sumarios (para adiestrar a su ejército, obtener prisioneros y mantener quietos a los inconformes). Frente a este estado de cosas, los *tlamatinime* desarrollaron una explicación de la realidad, del hombre y de la vida que recupera la visión de las viejas tradiciones toltecas que enseñó Quetzalcóatl (contenida en la historia previa de los mexicas que se ordenó asumir y quemar) y ofrecen una alternativa a la interpretación imperante de la visión místico-guerrera.

La filosofía de los *tlamatinime* tiene como centro de producción los señoríos de Tezcoco y Huexotzinco, y tiene como representantes destacados a Nezahualcóyotl y Tecayehuatzin. Ante el destino de perecer en los sacrificios sumarios que practicaban los mexicas o bien ante un cambio de actitud política de México-Tenochtitlan, que los tenía sojuzgados, y podía aniquilarlos, los *tlamatinime* representan la conciencia colectiva sobre la transitoriedad, inseguridad y fragilidad de la vida, haciéndose patente el tema de la muerte. Se busca afanosamente decir algo *con verdad*, buscar el sentido de la vida y tratar de formarse una personalidad, un rostro, un corazón. Los *tlamatinime* expresan su filosofía por medio de la "palabra florida", de la poesía, la "flor y canto" (*in xochitl in cuícatl*). Miguel León-Portilla, basado en las fuentes documentales históricas, los códices y las piezas y monumentos arqueológicos, ha sabido investigar la posición de algunos de estos *tlamatinime* para "darles un rostro y corazón". Él considera hasta quince poetas del mundo náhuatl, forjadores de cantos, aun-

---

[2] Stivalet Corral, T., 1997, *In Tlamatini. Documento de análisis semántico*, México, UNAM-FESC, en <www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/tlamatinime.htm>.

[3] *Diccionario de filosofía latinoamericana*, México, UEAM, p. 200. Voz tlamatinime.

que sólo seis son expresamente *tlamatinime*: Nezahualcóyotl, Tecayehuatzin (nace en la segunda mitad del siglo XV y muere a principios del XVI), Ayocuan, Nezahualpilli, Cuacuahtzin y Tochihuatzin. Los demás son poetas: Tlaltecatzin, Cacamatzin, Axayácatl, Macuilxochitzin, Temilotzin, Xayacamach, Xicoténcatl el viejo, Chichicuepón y Aquihuatzin. La diferencia consiste en que los *tlamatinime*, no sólo tienen "el corazón divino" (*yoltéotl*), como los cantores, poetas y artistas en general, sino que además "dialogan con su propio corazón" (*moyolnonotzani*) hasta obtener la *sabiduría* (*tlamatiliztli*). La "flor y el canto" es el medio con el cual los nahuas expresaron su verdad sobre el ser humano y la posibilidad de decir "palabras enraizadas", fundadas, verdaderas (*neltiliztli*).

Los forjadores de "flores y cantos", los poetas, rescataban la tradición tolteca y las antiguas enseñanzas de Quetzalcóatl; los *tlamatinime* hacían más. Por un lado cuestionaban la visión místico-guerrera, refiriéndose expresamente a uno de sus creadores, y decían: "Por eso cuando recuerdo a Izcóatl, la tristeza invade mi corazón. ¿Es que ya estaba cansado? ¿O venció la pereza al señor de la casa? El Dador de la vida a nadie hace resistente […]" (*Cantares Mexicanos*, fol. 29, v, en León-Portilla, 1958, p. 141). Y por otra parte, cuestionaban, exactamente por qué la seguían, a la misma tradición tolteca, y así, expresaban: "¿A dónde iré? ¿A dónde iré? El camino del dios de la dualidad. ¿Por ventura está tu casa en el lugar de los descarnados? ¿Acaso en el interior del cielo? ¿O solamente aquí en la tierra es el lugar de los descarnados?" (*Cantares mexicanos*, fol. 35, v, en León-Portilla, 1961, p. 142). Los *tlamatinime* oponían así a la "casa de los dardos o flechas", "la casa de las pinturas" y códices de la sabiduría antigua y, a esta última, la profundizan y prolongan novedosamente hasta la intuición de un dios desconocido: *Tloque Nahuaque*, el "Dador de la vida". ¿Por qué procedían los sabios o filósofos nahuas de esa forma? No podían hacerlo de otra forma si reconocemos sus características. Veamos la descripción del sabio o *tlamatini*. Los *tlamatinime* son fuente de conocimiento sin oscurecimientos, poseedores de la sabiduría, resguardo de la tradición; en sí mismo, conocedor, sabio, maestro, guía; así lo revela la escritura náhuatl por medio de metáforas tales como: "El sabio una luz […] una gruesa tea que no ahuma, un espejo horadado […] por ambos lados, suya es la tinta negra y roja, de él son los códices […] Él mismo es escritura y sabiduría" (*Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, fol. 118, r y v, en León-Portilla, 1986, p. 65). Algunas de las funciones del *tlamatini*, de acuerdo con el texto en náhuatl y la interpretación de Ricardo Nava (2000): son las de ser maestro (*temachtiani*) "Es camino, guía veraz […]"; ético (*teixcuitiani*): "Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara […]"; pedagogo (*teyacayani*): "Es maestro de guías […]"; moralista (*tetezcaviani*): "Pone un espejo delante de los otros […]"; es conocedor del mundo físico (*cemanahuactaviani*): "Se fija en las cosas […] Aplica su luz sobre el mundo"; es metafísico (*mictlanmatini*): "Conoce lo [que está] sobre nosotros [y] la región de los muertos"; es humanista (*netlacanecoviani*): "Gracias a él la gente humaniza su querer […] Conforta el corazón […] a la gente, ayuda, remedia, a todos cura".

Al pensar su realidad, violenta y con guerras, embargada de angustia y temor frente a los sacrificios humanos realizados por el imperio mexica, producto de su visión místico-guerrera como "pueblo del sol", los *tlamatinime* produjeron una filosofía humanista que, por medio de la "palabra florida", la "flor y canto", respondía a encontrar la verdad de las cosas, su fundamento y raíz, para obtener respuestas sobre el sentido de la vida, el hombre y su relación con la divinidad, con el "Dador de la vida", legándonos en su "antigua palabra" (*huehuetlatolli*), un pensamiento profundo, ético, moral y metafísico de la cultura náhuatl como expresión de su filosofía.

BIBLIOGRAFÍA: *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, 1907; *Diccionario de filosofía latinoamericana,* 2000; Leander, B., 1991; León-Portilla, M., 1958, 1961, 1986, 1994; Sahagún, B. de, 2000.

TLACAÉLEL (1398-1475/1480)

Victórico Muñoz Rosales

Mexica o azteca, personaje central en la historia del pensamiento antiguo, estratega, guerrero, reformador, consejero real (*cihuacóatl*) y sabio en la visión místico-guerrera de México-Tenochtitlan.

Durante el siglo XV los mexicas empezaban su integración e incipiente expansión como

pueblo dominado frente al poderío de los tepanecas y de su rey Tezozómoc, señor de Azcapotzalco, quien heredó a Maxtla, su hijo. Aunque los mexicas habían logrado un desarrollo importante en todos los órdenes, sin embargo no eran libres. Para 1428 se alían México-Tenochtilan (siendo rey Izcóatl), Tezcoco (con Nezahualcóyotl, que vivía en el destierro perseguido por Maxtla), y Tlacopan o Tacuba (con Totoquihuatzin), para luchar en contra del Imperio de Azcapotzalco. Diego Durán consigna (Durán, D., 1995, Tratado Primero, cap. 9, p. 122) que es Tlacaélel el que anima a tomar la decisión de la guerra contra Maxtla quien, vencido, huye hacia Coyoacán; a la postre esta unión es conocida como la Triple Alianza, importante frente político y militar sobre el cual los mexicas podrán expandir su reinado. Izcóatl y Tlacaélel con el triunfo que les dio libertad a sus pueblos, comienzan una reforma de su propia historia. Izcóatl, por consejo de Tlacaélel, da nombramientos a los guerreros asignándole a éste el de *Tlacochcálcatl* "Señor de la casa de los dardos o flechas", y manda copiar y después quemar los códices en donde se guarda la *itoloca mexícatl*, la historia mexicana, porque: "[…] no conviene que toda la gente conozca las pinturas. Los que están sujetos se echarán a perder y andará torcida la tierra porque ahí se guardan muchas mentiras y muchos en ellas han sido tenidos por dioses" (*Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, vol. 8, fol. 192, v, en León-Portilla, 1958, p. 120). Orden que alcanzó a la mayoría de los pueblos entonces dominados por los mexicas, exceptuando Tezcoco, Tlaxcala y Cholula. Con ello, entre otras cosas, la deidad superior pasa a ser Huitzilopochtli y con él la visión de supremacía guerrera; aunado a esta visión guerrera se le da un sentido místico al engarzarla con el mito náhuatl de los cinco soles. En este mito, cada época o sol termina con un cataclismo terrible que afecta la vida de los seres humanos; habían pasado cuatro "soles" y se estaba en el quinto sol (*Ollin Tonatiuh*). Para evitar el desastre los *macehuali* debían dar su "tuna roja y su líquido precioso", es decir, el corazón y sangre de los hombres eran vitales para ayudar al Sol, para preservarlo, para darle continuidad a la quinta época. Por ello los mexicas se consideraron el *pueblo elegido* del Sol. Se conformaba así *la visión místico-guerrera de México-Tenochtitlan*, atribuida a Tlacaélel; se institucionalizarán las "guerras floridas" que obtienen prisioneros para el sacrificio en ofrecimiento del Sol, de Huitzilopochtli, y para difundir el respeto entre los diversos pueblos dominados. Fueron años de expansión del imperio, de desarrollo económico, político y social, pero también fueron años de dominación los que conformaron la vida toda del mundo náhuatl bajo la visión del mundo creada por Tlacaélel, que impulsó el desarrollo de México-Tenochtitlan hasta la llegada de los españoles.

BIBLIOGRAFÍA: Borboa, M., 2004; Durán, D., 1995; León-Portilla, M., 1958; Velasco Piña, A., 2002.

NEZAHUALCÓYOTL (1402-1472)
Victórico Muñoz Rosales

Notable rey-poeta de Tezcoco, filósofo, legislador, estadista, guerrero, defensor y promotor de la antigua tradición tolteca y de las ciencias y artes de su época. Como *tlamatini* y "forjador de cantos" es el mejor representante de la sabiduría del México antiguo.

Acolmiztli-Nezahualcóyotl (fuerza de León y coyote hambriento, respectivamente) es hijo del sexto rey tezcocano Ixtlilxóchitl y de la mexica Matlalcihuatzin, hija de Huitzilíhuitl, segundo rey de México-Tenochtitlan. Bajo la hegemonía política y militar del rey tepaneca Tezozómoc, en el señorío de Azcapotzalco, Ixtlilxóchitl es perseguido y muerto, obligando a Nezahualcóyotl, quien estuvo presente en el asesinato, a vivir en el destierro. Ante ello se refugió en México-Tenochtitlan con Chimalpopoca, tercer rey mexica (quien a la vez era nieto de Tezozómoc), gracias al parentesco por la vía materna; Nezahualcóyotl estuvo ahí de sus dieciocho a sus veinticuatro años, continuando su ya de por sí sólida formación en Tezcoco, pero aprendiendo ahora el modo de ser y pensamiento mexica, lo cual lo hará oponerse más de una ocasión a sus órdenes y mandatos. En ese tiempo Nezahualcóyotl traba amistad y conoce a los personajes que serán junto con él los protagonistas de la historia del México antiguo; conoce a Izcóatl, que será cuarto rey de los mexicas; a Tlacaélel, el guerrero, sabio y consejero real hasta Axayácatl, sexto rey mexica y a Moctezuma Ilhuicamina, a la postre quinto rey mexica. Mexicas y tezcocanos así como los demás pueblos, eran dominados por Azcapotzalco, pasados los

años y a la muerte de Tezozómoc, le sucede su hijo Maxtla, quien hace más duras las condiciones de dominio y tributación. Al punto que, Izcóatl, sucesor de Chimalpopoca, comienza alianzas para luchar contra el poderío de los tepanecas; se le unen Nezahualcóyotl representando a Tezcoco y Totoquihuatzin de Tacuba formándose la Triple Alianza que vencería a Maxtla, libera a mexicas y tezcocanos y se convierte en la base militar para el expansionismo de México-Tenochtitlan. Después del triunfo, Nezahualcóyotl regresa a Tezcoco para recuperar su reino (1430-1432) y se dedica a enaltecer y mejorar la vida de su pueblo. En este punto se da una separación de dos formas culturales dentro del mundo náhuatl: por un lado, la que representan los mexicas con su visión místico-guerrera, su voluntad de dominio y los sacrificios humanos; por el otro, la que representan los tezcocanos y huexotzincas, oponiéndose con una visión humanista, que postula la "flor y canto" de los sabios o filósofos, llena de espiritualidad. Así, durante el reinado de Nezahualcóyotl resurge el legado de las doctrinas e instituciones toltecas, entre otras cosas porque Tezcoco no quema sus códices como lo habían ordenado Tlacaélel e Izcóatl, en un intento por hacer de la historia y de su reciente triunfo un instrumento de dominio. En Tezcoco, frente al templo de Huitzilopochtli, Nezahualcóyotl manda edificar otro templo aún más grande para el dios desconocido, el *Tloque Nahuaque*, el dios "del cerca y del junto", el "Dador de la vida". Influido por su educación en la "vieja tradición tolteca" obtenida en el *calmécac* (escuela de los *tlamatinime*) y enfrentado a la violencia y extinción que se hacía de los seres humanos mediante los sacrificios, Nezahualcóyotl ahonda en su filosofar, "dialogando con su propio corazón" (*moyolnonotzani*), reflexionando con profundidad sobre la fugacidad de cuanto existe, sobre la muerte, para saber si existen cosas con verdad, con raíz (*neltiliztli*). Se pregunta también si son verdad los seres humanos, así como su relación con el "Dador de la vida".

En el "Canto de la huida"[4] (León-Portilla, M., 2005, pp. 103-105) Nezahualcóyotl hace patente su radical condición de *tlamatini*, compuesto después de la muerte de su padre, donde escribe: "En vano he nacido, / en vano he venido a salir / de la casa de Dios a la tierra / ¡yo soy menesteroso! […] ¿qué es lo que haré?… ¿qué podrá ser?, / ¡reflexiona! (*¡ix on mimati!*). ¿Habré de erguirme sobre la tierra? / ¿Cuál es mi destino? / yo soy menesteroso […] ¿Cómo hay que vivir al lado de la gente? […] [… a esto Nezahualcóyotl se contesta:] ¡Vive en paz / pasa la vida con calma! / Me he doblegado / sólo vivo con la cabeza inclinada […] / Por esto me aflijo. / ¡Soy desdichado! […] ¿Cómo determina tu corazón *Dador de la vida*?". Hasta aquí expresa la duda ontológica y reflexiona sobre la existencia y el destino, menesteroso de respuesta, de saber qué hacer y cómo conducirse; atisba, frente a la violencia de los hombres y de la muerte, qué es la paz y la convivencia, la quietud del alma lo que debería hacerse y pregunta a su Dios, lo cuestiona y continúa diciendo: "No es cierto que vivimos / y hemos venido a alegrarnos en la tierra. / Todos así somos menesterosos […] Que no se angustie mi corazón / No reflexiones ya más […]" (*Romances de los señores de la Nueva España*, fol. 21r-22 v.). Se trata de la búsqueda de sentido de la vida que desea se encuentre en alegrarnos y ser felices en la tierra; pero no, parece que no es así, se angustia ante esta certidumbre de la existencia y, por el momento, desea ya no filosofar más.

En otro de sus poemas "Poneos de pie" (*ibid*., p. 107) Nezahualcóyotl enaltece la alegría, el canto, el baile y señala ante el fragor de la vida: "[…] ¡Hágase el baile / comience el dialogar de los cantos! / No es aquí nuestra casa / no viviremos aquí / tú de igual modo tendrás que marcharte" (*Romances de los señores de la Nueva España*, fols. 3v-4r). Aceptación del destino, pero también creación de situaciones para aliviar la angustia y, poco a poco búsqueda y encuentro de alternativas.

En el canto "Estoy triste" (*ibid*., p. 109) nuestro *tlamatini*, señala al respecto: "Estoy triste, me aflijo / yo, el señor Nezahualcóyotl. / Con flores y con cantos / recuerdo a los príncipes / a los que se fueron / a Tezozomoctzin, a Quahquauhtzin. En verdad viven / allá donde de algún modo se existe […]" (*Cantares Mexicanos*, fol. 25r y v). Más allá de *Tlalticpac* se puede vivir de algún modo —afirma— junto al "Dador de la vida". ¿Cómo saberlo?, ¿cómo lograrlo?, ¿cómo estar seguro? Entra la "flor y canto" como medio de expresar esas intuiciones.

[4] Utilizo los títulos que propone León-Portilla para cada poema tomado de las primeras palabras con que se inicia cada canto.

En el poema "Canto de primavera" (*ibid.*, pp. 111-113) Nezahualcóyotl considera lo siguiente: "En la casa de las pinturas / comienza a cantar / ensaya el canto / derrama flores / alegra el canto […] Libro de pinturas es tu corazón / has venido a cantar / haces resonar tus tambores / tú eres el cantor. / En el interior de la casa de la primavera / alegras a la gente […]" (*Romances de los señores de la Nueva España*, fol. 38v-39r.). Y esa certeza de decir algo sobre "lo que está bajo" (*mictlan*) y "encima de nosotros" (*topan*), hace comprender "el lugar donde estamos" (*tlalticpac*). La verdad de nuestros "cantos floridos" incluye al mismo "Dador de la vida", que es, a la vez, base y fundamento de verdadero conocimiento, conocimiento que nos lleva a alegrarnos, a saber, a ser felices. De esta forma Nezahualcóyotl expresa en el canto "Solamente él" (*ibid.*, p. 117) cuán vano era su credo anterior: "Solamente él / el *Dador de la vida*. / Vana sabiduría tenía yo / ¿Acaso alguien no lo sabía? / ¿acaso alguien no? / No tenía yo contento al lado de la gente. Realidades preciosas haces llover, / de ti proviene tu felicidad / ¡*Dador de la vida*! / Olorosas flores, flores preciosas, / con ansias yo las deseaba, / vana sabiduría tenía yo […]" (*Romances de los señores de la Nueva España*, fol. 20r.).

Nótese cuán diferente es la comprensión de la divinidad y de la vida, de sus medios y expresiones, y de la verdad o certeza que comunica Nezahualcóyotl frente a a la versión místico-guerrera de los sacrificios y el dios Huitzilopochtli. "Flor y canto", *in xochitl in cuícatl*, es lo que permite decir cosas con verdad, de *enraizar* al hombre y tratar de conocer al "Dador de la vida" (*Ometéotl, Tloque Nahuaque, Ipalmenohua*, son algunos de sus nombres para este Dios único). En "Alegraos" (*ibid*., p. 119), nuestro *tlamatini* invita: "Alegraos con las flores que embriagan / las que están en nuestras manos […] / Por allí anda el ave / parlotea y canta / viene a conocer la casa del dios. Sólo con nuestras flores nos alegramos / sólo con nuestros cantos / perece vuestra tristeza. / Oh señores con esto, / vuestro disgusto se disipa. Las inventa el *Dador de la vida*/ las ha hecho descender / el inventor de sí mismo, / flores placenteras / con esto vuestro disgusto se disipa" (*Romances de los señores de la Nueva España*, fol. 19r.).

Como puede verse tras un breve análisis de algunos de sus cantos o poemas, la importancia de Nezahualcóyotl estriba en haber hecho del reinado de Tezcoco un centro alternativo de cultura en donde florecieran las artes, las ciencias y la filosofía, preservando y prolongando la tradición de Tula-Teotihuacan que legara Quetzalcóatl, frente a la hegemonía místico-guerrera de México-Tenochtitlan. Con lo cual podemos darnos una idea de la complejidad cultural del mundo náhuatl previo a la conquista. En lo particular como *tlamatini* es quien condensa y logra formular un modo de filosofar, de "dialogar con su propio corazón", para responder a la problemática de su momento, a través de la "flor y canto"; logra expresar, en oposición a la hegemonía religiosa del dios Huitzilopochtli la intuición de un dios desconocido *Tloque Nahuaque*, el verdadero "Dador de la vida". Su obra constituye una joya de la filosofía autóctona de corte humanista en el México antiguo.

BIBLIOGRAFÍA: Carrasco Bretón, A., 1998; Castillo Farreras, V.M., 1972; León-Portillla, M., 1994; Martínez, J.L., 2006; Pellicer, C., 1972; Vigil, J.M., 1957.

2. PENSADORES Y FILÓSOFOS DEL SIGLO XVI

VASCO DE QUIROGA (1470?-1565)

Mario Ruiz Sotelo

Nace en Madrigal de Altas Torres, España. Regularmente se ha tomado como año de su nacimiento 1470 y una vida de 95 años, lo que es poco verosímil, por lo que es pertinente pensar que debió nacer varios años después. Dada su formación teórica, es probable que haya estudiado en la Universidad de Salamanca, seguramente derecho canónico. Trabajó en la Audiencia de Valladolid y posteriormente, entre 1525 y 1529, realizó actividades judiciales en la ciudad de Orán (hoy Argelia). Poco después de su regreso a Valladolid, en 1530, es invitado por la corona para formar parte de la segunda Audiencia de México, cargo que ocupa a partir de enero de 1531 y hasta 1538. Una de las principales misiones de la dicha Audiencia consistía en vigilar que no se hicieran más esclavos entre los indios, oponiéndose Quiroga a evitar excepciones y protestando cuando la disposición fue revocada en 1534, dando como respuesta su célebre *Información en derecho*. Desde el mismo año de su llegada a Nueva España escribió sobre la necesidad de crear una nueva forma de gobernar a los indios, proyecto afinado en un parecer de 1532 (hoy extraviado), donde se proponía una especie de república comunitaria conformada por frailes e indios que funcionaría como pueblo hospital, inspirándose para ello en la *Utopía* de Tomás Moro. Como oidor, el propio Quiroga se puso al frente de la obra, adquiriendo de su propio peculio en ese mismo año los terrenos para ejecutarlo en la zona de Santa Fe, al poniente del centro de la ciudad de México. Al año siguiente fundó un segundo pueblo en Tzirate y en 1539 un tercero en Santa Fe del Río, ambos en territorio michoacano. En 1538 deja la Audiencia para ser investido por fray Juan de Zumárraga como primer obispo de Michoacán. Fundó, en 1543, el Colegio de San Nicolás, base de la actual universidad michoacana. En 1547 viaja a España, dejando como vicario de su diócesis a fray Alonso de la Vera Cruz. Ahí participó en las juntas de Valladolid, junto a personajes como Bernal Díaz del Castillo, Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Fue entonces cuando se manifestó contrario al parecer de aquél, al apoyar la concesión a perpetuidad de las encomiendas, de las que defendía su original misión evangelizadora. Hacia 1551 debió escribir *De debellandis indis*, un tratado sobre la justificación de la guerra hacia los indios. Para 1554 regresó a Michoacán; al año siguiente participó en el Primer Concilio Provincial, convocado por el obispo Montúfar, donde consiguió que se ordenara en todos los pueblos la creación de un hospital para los indios pobres. En 1565 murió en la población michoacana de Uruapan.

La obra de Quiroga se desarrolló en los ámbitos práctico y teórico, siendo acaso el primero donde es posible hallar sus mejores aportaciones. En efecto, la creación de los pueblos hospitales significan una de las más originales formas de organización social desarrolladas durante el gobierno colonial. Tras la observación de la situación de miseria y opresión de los indios, pero también de algunos de sus vestigios culturales impresos en su carácter, los interpreta como inmersos en una Edad de Oro (de acuerdo con lo expuesto por Luciano en sus *Saturnales*), donde imperarían naturalmente las virtudes éticas, a diferencia de la Edad de Hierro dominante en Europa, gobernada por las pasiones egoístas. Ese supuesto le permitía buscar la concre-

ción de un modelo de organización social inspirado en la obra de Moro y que ejecutaría con relativo éxito en los citados pueblos hospitales, donde se establece la comunidad de bienes y repartición equitativa de los frutos del trabajo, la jornada de seis horas, la enseñanza de oficios, la atención de viudas, huérfanos y ancianos, entre otros principios propios de lo que hoy llamamos seguridad social. Los fundamentos teóricos de este modelo se encuentran expuestos en su *Información en derecho*, donde también se abordan los principales temas de discusión propios de la naciente filosofía americana. Ahí se esboza su postura sobre la esclavitud de los indios, la discusión en torno a su naturaleza humana, la legitimidad de la guerra de conquista, la evangelización y la forma de gobierno de los indios antes de la llegada de los españoles. Su otro gran tratado, *De debellandis indis*, un libro extraviado (que algunos suponen encontrado[1]) es un trabajo polémico desde su creación. En el resumen elaborado por su contemporáneo Miguel de los Arcos se destacan las condiciones que justifican la guerra de conquista concebida más que como un derecho, una obligación de los reyes de Castilla para evangelizar a quienes no tenían noticias sobre la presencia de Cristo (postura coherente con su defensa de las encomiendas hecha en Valladolid y destacada por Sepúlveda), razón por la cual el texto mereció el rechazo de Bartolomé de Las Casas.

El andamiaje filosófico de Quiroga es ciertamente diverso, buscando permanentemente el equilibrio entre su defensa de los indios y la necesidad de cristianizarlos. Bien puede afirmarse que su reflexión parte desde la situación de injusticia en la que los indios estaban sujetos a partir de la conquista y que el objetivo central de su pensamiento consistía en revertir tal circunstancia. Eso lo motivó para convertirse en un crítico no de la conquista y la colonización en sí mismas, sino de la forma en que se venían realizando y del sistema de dominación que ya estaba impuesto. Así, al hacerse partícipe de la discusión ontológica en torno a la naturaleza humana de los indios, no dubita en defender su plenitud y en identificar las causas de las dudas: "[…] sé por qué no les conviene que sean tenidos por hombres sino por bestias: por servirse de ellos como de tales a rienda suelta y más a su placer […]" (Quiroga, V. de, 1985, p. 64). La supuesta inferioridad, pues, no es sino una argucia ideológica con la que se pretende justificar un régimen de opresión a todas luces ilegítimo por pretender el beneficio privado y no el de la corona. Sustentado sobre la base de tal identidad ontológica, Quiroga atacó plenamente la esclavitud de los indios, siendo los pueblos-hospitales una ingeniosa respuesta para superar esa forma de explotación y proponer en consecuencia un gobierno conjunto entre indios y españoles, sin perder de vista por ello los beneficios materiales para la corona. En lo que se refiere a la guerra de conquista, consigue legitimarla mediante dos argumentos principales: el primero está basado en los principios de las formas de gobierno señaladas por Aristóteles y después referidas por Gerson, considerando, mediante su propio análisis, que "no hay entre ellos [las tres formas justas], y las otras tres, serviles y malas, todas las tienen" (*ibid*., p. 74), siendo más común la tiranía, lo que justificaba en su origen la conquista. El otro argumento estaba dado por la bula alejandrina, cuya pretensión original era "pacificarlos e instruirlos" y no "matarlos y destruirlos" (*ibid*., p. 152), como había estado ocurriendo. Contemplando ese panorama es que promueve como forma de evangelización prioritaria la de los medios racionales y pacíficos, basados en los principios cristianos, pero aceptando la guerra como último recurso, en caso de que se presentara resistencia a la evangelización. Así, pues, Quiroga no se ocupa de los derechos originales de los indios y argumenta que a su tiranía sucedió la de los españoles, pues éstos no habían administrado justamente lo que en derecho les pertenecía, y que era necesario combatir ese tipo de gobierno y buscar uno justo, convirtiéndose aquél en uno de los referentes básicos de su crítica.

BIBLIOGRAFÍA: Bataillon, M., 1976; Beuchot, M., 1996b; Fernández Delgado, M.A., 2007; Quiroga, V. de, 1985, 1988; Zavala, S., 2007.

[1] Un argumento indispensable para quienes consideran que el documento que se tiene con el mismo título que el elaborado por Vasco no es de su autoría se encuentra en Zavala, S., 2007; mientras que una interesante argumentación en sentido contrario, elaborada por René Acuña, se halla en la edición de *De debellandis indis* (1988).

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1484-1566)
Mario Ruiz Sotelo

Nace en Sevilla. En 1502 arribó a la isla La Española (Haití-República Dominicana) en la misión a cargo de Nicolás de Ovando, quien tenía ya instrucciones para evitar la servidumbre de los indios, mismas que nunca concretó. En 1510 arriban los primeros frailes dominicos y Las Casas se ordena en el clero secular en Roma. En 1511 escucha el sermón del dominico Antón de Montesinos que incriminaba a los españoles por el trato a los indígenas. Al año siguiente se enlista como capellán en la expedición de Diego Velásquez en Cuba, donde contempla la violencia de la conquista. Posteriormente recibió una encomienda como pago a sus servicios. En 1514, al preparar su sermón de Pascua, reflexiona sobre la situación imperante y decide hacer un cambio radical en su posición, anclando la base de sus reflexiones en la situación de injusticia que padecían los indios, por lo cual renuncia a su encomienda e inicia la lucha para eliminarla. En 1515 viaja a España para entrevistarse con el rey Fernando y presentarle un informe en donde se denunciaba el maltrato y la mortandad de los indígenas del Caribe. El rey murió al año siguiente, cuando Las Casas presenta un plan alternativo de colonización, donde la incursión española se haría pacíficamente y se organizaría un trabajo comunitario entre españoles e indios (junto con esclavos negros), mismo que sería más productivo que la encomienda, que en consecuencia debía suprimirse. Sus planteamientos lo hacen acreedor al título de *Procurador de los indios*, cargo bajo el cual recibió de Carlos V en 1518 la autorización para ejecutarlos en el territorio de Cumaná (Venezuela). El fracaso del proyecto fue absoluto y poco después decide, en 1522, ordenarse en la orden dominica, radicando en La Española, donde afina su pensamiento. En 1534 consigue sofocar pacíficamente la rebelión del cacique Enriquillo, demostrando en alguna medida que el Otro podría ser vasallo con plenitud de derechos. El éxito obtenido lo motiva para comenzar su primer gran tratado: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, siendo éste el diálogo y convencimiento racional. En 1536 aplica el método en Tuzulutlan, Guatemala, con relativo éxito. Ese mismo año acudió a dos juntas con autoridades eclesiásticas en la ciudad de México, cuyas actas fueron llevadas a Roma y habrían influido en la redacción del decreto *Sublimis Deus* emitido por Paulo III al año siguiente, texto en el cual se reconocía la humanidad plena de los indios. En 1540 regresa a España para denunciar el genocidio que ocurría en las colonias, expuesto de manera cruda en su *Brevísisma relación de la destrucción de las Indias*. A consecuencia de su campaña, el rey Carlos V emite en 1542 las *Leyes Nuevas*, donde se acotaba la encomienda y se suprimía la esclavitud de los indios. En 1544 Las Casas es consagrado obispo de Chiapas, cargo que asumiría al año siguiente en medio de la hostilidad de los encomenderos, a quienes acusaba de usurpadores y amenazaba con la excomunión. Difunde su campaña contra ellos en Oaxaca, entrevistándose con Alonso de la Vera Cruz, y en México, con Zumárraga y Vasco de Quiroga, tras lo cual regresó definitivamente a España en 1547. Las álgidas discusiones en torno a la presencia hispana en Indias motivaron que el rey convocara a las célebres juntas de Valladolid, mismas que tuvieron como protagonistas a Juan Ginés de Sepúlveda, defensor de la conquista argumentando la esclavitud natural de los indios, y el propio Las Casas, quien defendió su racionalidad plena así como sus derechos políticos, interpretando como ilegítima la conquista. A partir de entonces su trabajo político disminuye notablemente y se dedica de lleno a profundizar su pensamiento filosófico, generando una obra por demás prolífica. En plena lucidez intelectual, murió en Madrid, en 1566.

El común denominador de la obra lascasiana está dado por su crítica a la situación que padecían los indígenas a consecuencia de la invasión española. En 1516 publica sus primeros textos dirigidos al cardenal Jiménez de Cisneros: el *Memorial de Agravios*, donde denuncia el trato despótico que padecen los indios, y el *Memorial de los catorce remedios*, donde prefigura su plan de incursión y colonización pacíficas, proyecto que pudo haber servido de inspiración a Moro para su *Utopía* (Gutiérrez, G., 1993, pp. 121-122). Entre 1527 y 1561 escribió su momunental *Historia de las Indias*, un trabajo donde refuta varios textos justificatorios de la conquista y que constituye una visión crítica donde la supuesta heroicidad es vista como producto de una invasión y usurpación de los territorios descubiertos. De hecho, su crítica la extiende también hacia las

posesiones europeas y la consecuente esclavitud de los negros, convirtiéndose en el primero que la descalifica abiertamente. Hacia 1534 debió comenzar la redacción del ya citado *Del único modo…*, donde califica de tiránicas las conquistas españolas y se fundamenta teológicamente la necesidad de la evangelización racional como único medio legítimo. En 1542 presenta en las juntas de Valladolid y Barcelona su *Memorial de los dieciocho remedios* (de los que sólo se conserva el octavo), donde refuerza su postura de respetar el libre albedrío de los indios, denuncia la mortandad indígena y afirma que por preservar la vida de los indios valdría incluso renunciar a la cristianización. Ese mismo año presenta su *Brevísima relación*, ácido texto donde describe las crueldades de la conquista. En su *Confesionario* (1547) demanda liberar a los esclavos indios y restituirles lo robado. Durante el mismo año escribe sus *Treinta proposiciones muy jurídicas*, pequeño tratado donde pide reconocer la legitimidad plena de las autoridades indígenas y que éstas reconozcan al soberano español. El *Tratado comprobatorio del imperio soberano* (1548), subraya que sólo la libre voluntad de los gobernantes indígenas hará legítimo el imperio. Entre 1550 y 1552 escribe la *Apología*, que recoge sus principales argumentos esgrimidos en su polémica con Sepúlveda, exponiendo principalmente su rechazo a la esclavitud por naturaleza y la necesidad de asimilar las diferencias dentro de una definición unitaria de la naturaleza humana. En el *Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos*, publicado en 1552, demuestra el carácter ilegítimo de dicha esclavitud; el mismo año publica *Principios que deben servir de punto de partida*, donde aborda tópicos de la filosofía política como el origen del poder político y la legitimidad en su ejercicio, ponderando la necesidad del consenso y aplicándolo a las "naciones indias". Tales temas serían abordados con mayor profundidad en *De regia potestate*, probablemente redactado el mismo año, el único de sus escritos donde no hay referencia alguna a las Indias y fue expuesto bajo la forma de tratado general de filosofía política. Ahí afirma el origen popular de toda soberanía legítima, independientemente de la forma de gobierno, y pide considerar al rey como un mero administrador. Hacia 1559 debió concluir su *Apologética historia sumaria*, una especie de texto de antropología comparada donde pretende demostrar la equivalencia entre las culturas de Asia, Europa y América. Al final de su vida viene su etapa peruana, donde en *Los tesoros del Perú* (1563) ataca la presencia hispana en esa región y prefigura la idea de abandonar las Indias, sugerencia que en el *Tratado de las doce dudas* (1564) lo hace contemplar la restitución del reino a los descendientes de Atahualpa.

Bartolomé de Las Casas bien podría ser considerado como el generador de la filosofía americana. El punto de inicio de su reflexión consiste en el indio, ubicado ya en la exterioridad del naciente pensamiento moderno, por lo cual observa la necesidad de criticarlo y construir uno alternativo constituido justamente a partir de los excluidos del ya entonces discurso hegemónico. Para ello una de sus primeras labores consistió en desmantelar el viejo prejuicio aristotélico de la esclavitud por naturaleza que pretendía asignarse entonces a los indios y los negros en aras de justificar su dominación, postulando en cambio un nuevo universalismo ontológico donde se incluyera la libertad en cualquier definición del carácter humano, relegando la esclavitud al ámbito de lo contingente. Considerándolo así, es válido afirmar que ningún otro intelectual comprendió en forma tan cabal la revolución epistémica que implicó el descubrimiento de una cuarta parte del mundo, al grado de trasladar el terreno de la reflexión filosófica desde ella misma. Entendió la autonomía ontológica de América y la equiparó con la de la propia Europa. La suya no es ni debería ser una América creada por los europeos. La ruptura con el eurocentrismo le permite considerar legítimos a los gobernantes y los derechos de los pueblos originarios, demandando en consecuencia el reconocimiento de su historia y su cultura, o dicho en otros términos, de una existencia y un ser constitutivos precedentes a la invasión. Así pues, la clave de su análisis político radica en la aplicación universal de los principios de la filosofía política de la escolástica renovada a principios del siglo XVI. Las Casas observa el origen de la legitimidad política en la necesidad de un consenso, pues para la gestación de una autoridad "deben ser convocados todos y cada uno, y deben prestar su consentimiento tanto los poderosos […] como los particulares y gente sencilla" (Las Casas, B. de, 1992, p. 201); esto es, una especie de comunidad de comunicación para la discu-

sión libre (cinco siglos antes de Habermas), donde vale subrayar la necesaria participación de los marginados del poder. De ahí se sucede que todo gobierno legítimo tiene como origen la soberanía popular: "Solamente de este modo, o sea por elección del pueblo tuvo su origen cualquier dominio justo […] en todo el orbe y en todas las naciones" (Las Casas, B. de, 1997, p. 1245). Se trata de un principio ineludible del quehacer político y una prueba para calificar la fundamentación de un gobierno determinado, que bien podría ser el del Imperio español. En efecto, al aplicar tales caracteres a los gobiernos indígenas, nuestro autor considera su potestad plena: "Cualesquier naciones y pueblos, por infieles que sean […] son pueblos libres y que no reconocen fuera de sí ningún superior […] y estos superiores tienen la misma plenísima potestad y los mismos derechos […] que los que ahora posee el emperador en su imperio" (Las Casas, B. de, 1997, p. 1255). Esto significaba que la dignidad política de los gobernantes indígenas y en general, de todos los pueblos no cristianos, era tan auténtica como la hispana y que, para conformar un imperio legítimo, debería convocarse a los afectados y buscar un consenso libre preguntando si aceptaban como gobernante al monarca español. Para el establecimiento de tal diálogo era preciso aceptar la pretensión de verdad de las culturas indígenas, en aras de otorgarle posteriormente pretensión de validez al acuerdo (Dussel, E., 2007, pp. 202-203). Tal situación ética era evidentemente improbable, pero sirve a Las Casas para desnudar la naturaleza de la conquista hispana y el régimen que le sucedió, y de todo gobierno surgido de un proceso semejante: "ya que cada pueblo tiene por ley eterna un gobernante o soberano, no hay razón para que un pueblo, con el pretexto de tener una cultura superior, ataque a otro ni destruya reinos ajenos. Esto [es] un pretexto para apoderarse de lo ajeno" (Las Casas, B. de, 2000, p. 36). La argumentación civilizatoria e incluso cristianizante operan como un mero recurso ideológico para defender la dominación, por lo cual los pueblos atacados están incluso justificados a hacer la guerra al ofensor.

Bartolomé de Las Casas consigue dejarse impactar por la interlocución trascendente del otro descubierto, lo que le permite superar la perspectiva de la modernidad eurocéntrica, abogando por una comprensión hermenéutica donde se posibilitara el diálogo y extrapolando la interpelación indiana hacia cualquier grupo no cristiano, buscando conformar así una idea de humanidad sujeta a un permanente proceso de liberación.

BIBLIOGRAFÍA: Gutiérrez, G., 1993; Las Casas, B. de, 1992, 1992b, 1997, 2000; Ruiz Sotelo, M., 2006.

ALONSO DE LA VERA CRUZ (1507-1584)

Juan Carlos Torchia Estrada

Considerado de los más destacados representantes de la filosofía escolástica novohispana del siglo XVI, nació en Caspueñas, pueblo situado en la provincia de Toledo, en 1504 o 1507. Después de sus estudios en Salamanca, donde obtuvo los títulos de bachiller en artes (filosofía) y maestro en teología, en 1536, se embarcó para América junto con un grupo de frailes de la orden de san Agustín. Durante el viaje decidió incorporarse a esa orden, de la cual sería luego la máxima autoridad en la Nueva España por largos años. Fray Alonso se contó entre los fundadores de la Universidad de México y fue uno de sus primeros profesores. Tuvo gran prestigio en el ambiente novohispano.

En 1540 fue encargado de fundar un Estudio General en el convento agustino de Tiripetío, en Michoacán, donde dictó Artes y Teología. Se estima, por las fechas, que fue el primer profesor de filosofía en el continente americano, en México. En el Caribe se iniciaron los estudios filosóficos pocos años antes. Realizó la misma tarea en otros conventos y los dotó de bibliotecas, y lo mismo hizo en el Colegio de San Pablo, al que fundó en 1575. Murió en la ciudad de México en 1584.

Como resultado de su enseñanza publicó dos obras de lógica y una de filosofía natural ("física"). Tanto en el caso de la lógica como en el de la "física", y al igual que las obras escolásticas de la época, la fuente básica es el pensamiento de Aristóteles.

Las dos de lógica (*Recognitio Summularum* y *Dialectica Resolutio*) correspondían a las dos partes en que por entonces se dividía el curso de lógica: súmulas y lógica magna o dialéctica. Como era usual en las súmulas de la época, Vera Cruz se divide en tres principales partes. La primera se ocupa del término, con su extensa clasificación y el famoso tema de las propiedades de los términos, especialmente la

suposición. La segunda corresponde al juicio, con la doctrina de la proposición, la cual se desarrolla a la manera tradicional: las diversas clases de proposiciones, más la oposición, la conversión y la equipolencia. Incluye también el tratamiento de las discutidas proposiciones exponibles, aunque Vera Cruz dice no valorar mucho este asunto. La tercera parte corresponde al raciocinio o argumentación, dedicada al silogismo.

Con un procedimiento que no era corriente, Vera Cruz incluye en las súmulas dos libros del *Organon* aristotélico: los *Tópicos* (lógica de lo probable o lógica dialéctica) y los *Elencos sofísiticos* (falacias). Además, fray Alonso se unió a las críticas que humanistas como Luis Vives y Rudolf Agrícola, entre otros, habían hecho a los excesos de sutileza de la lógica terminista, considerada una de las expresiones de la escolástica decadente (aunque no estimada así por los historiadores de la lógica formal). Dice, en tal sentido, que prefiere una exposición simplificada de las súmulas, descartando las "cuestiones inútiles" —una expresión que se seguiría repitiendo todavía en el siglo XVIII. No obstante, el contenido de la obra es básicamente el tradicional, lo que hace decir a Muñoz Delgado que Vera Cruz fue un reformador moderado.

La *Dialectica Resolutio* se compone del comentario a las *Categorías* (precedidas, como siempre, por los predicables de Porfirio, donde Vera Cruz trata el problema de los universales, optando por la posición tomista) y los *Analíticos Posteriores*.

Su obra de filosofía natural (*Physica Speculatio*) cubre los libros de la *Física* de Aristóteles y otras obras de este filósofo, como *De generatione et corruptione*, *De Anima* y *De caelo*. En el *De Anima* se hace el ajuste escolástico de la concepción aristotélica del alma al requerimiento de la doctrina cristiana. También escribió una obra teológica sobre el matrimonio (S*peculum coniugiorum*), en la que incluyó consideraciones sobre el matrimonio entre los indígenas.

Cuando fue profesor en la Universidad de México (1553-1555) Vera Cruz escribió dos relecciones sobre la cuestión de la conquista y la situación de los indios. Una fue *De dominio infidelium et justo bello*, y la otra *De decimis*. Esta última es una especie de tratado sobre los diezmos y la aplicación de este tributo a los indios. Los principales puntos del *De dominio* son: 1] En forma semejante a la posición de su maestro Francisco de Vitoria, Vera Cruz no encuentra mayores "justos títulos" para la conquista por parte de los españoles, porque *el dominio reside en la comunidad o el pueblo*, que sólo voluntariamente puede cederlo; 2] El Emperador no es señor de todo el orbe, y sólo puede constituirse en espada del poder papal, con el fin de lograr un fin espiritual, como la evangelización de pueblos aún no convertidos al cristianismo; 3] Contrariando una opinión bastante generalizada, atribuye al papa poder temporal para lograr fines espirituales aun en el caso de los infieles, y 4] Como otros autores, fray Alonso especula sobre el tema de la "guerra justa", es decir, las condiciones hipotéticas según las cuales la guerra contra los indios pudo ser justa o no. La discusión, como admite Vera Cruz, es exclusivamente jurídica, porque se realiza tras el hecho consumado de la apropiación de las nuevas tierras y la sujeción de sus habitantes. De todas maneras, si por un lado se niegan varias causales de guerra justa por parte de los españoles, por otro tiene mucho peso para Vera Cruz la justificación que ofrece el nuevo dominio para lograr la conversión religiosa de los indios.

En el *De decimis* critica severamente, y en tono de compasiva denuncia, el maltrato dado a los indios por parte de los españoles. Defendió, con larga argumentación, que a los indios no se les debía cobrar diezmos, porque eran muy pobres y porque lo habrían visto como una actitud anticristiana. Consideraba que como impuesto eclesiástico no se justificaba, porque quienes realizaban las tareas de conversión y de mantenimiento dentro de la fe eran (en aquel momento) los religiosos y no el clero secular. Este asunto fue uno de los varios que enfrentaron duramente a las órdenes religiosas con los obispos. Por su defensa, Vera Cruz fue acusado ante la Inquisición y debió viajar a España, aunque la causa no prosperó.

La posición de Vera Cruz respecto del tema de la conquista y la condición de los indios es ambivalente: por un lado, es muy crítico de los españoles y sus supuestos derechos, y denuncia las injusticias cometidas con los indios; por otro, llevado por su convicción del valor que tenía la extensión de la fe cristiana a los naturales, termina por justificar la nueva situación.

Fray Alonso de la Vera Cruz fue, como filósofo, religioso y educador, una figura descollante en la Nueva España del siglo XVI, en un ambiente donde había otras de la calidad del padre Antonio Rubio, fray Tomás de Mercado, Vasco de Quiroga y fray Juan de Zumárraga, sin olvidar a fray Bernardino de Sahagún o a fray Toribio de Benavente (Motolinía), y a humanistas como Francisco Cervantes de Salazar.

BIBLIOGRAFÍA: Beuchot, M., 1998; Bolaño e Isla, A., 1947; Cerezo de Diego, P., 1985; Gallegos Rocafull, J.M., 1951; Muñoz Delgado, V., 1974; Redmond, W., 1979; Torchia Estrada, J.C., 2005; Vera Cruz, A., de la, 1554, 1554b, 1556, 1557, 1942, 1967-1976, 1989, 1989b, 1992.

TOMÁS DE MERCADO (1523-1575)

Luis Fernando Gaytán Castillo

Nace en Sevilla. Muy joven viajó a México, ingresando a la Orden de los Predicadores. Ya en la orden dominicana, tomó el hábito en 1552, en el convento de Santo Domingo en México. Allí estudió artes y teología. Fue ordenado en 1558, pasando de inmediato a ser profesor, lo cual indica su talento filosófico y teológico. Fue lector de artes o filosofía en el Convento de Santo Domingo hasta 1562. Tuvo algunos cargos en la orden; sin embargo, no se le destinó al gobierno, sino que fue enviado a la península para perfeccionar sus estudios. Lo hace en la Universidad de Salamanca y en la de Sevilla, donde además enseña filosofía y teología moral, y es asesor moralista de los mercaderes. En esta segunda docencia, española, los mercaderes sevillanos le piden una *Suma de tratos y contratos,* que publica en Salamanca, en 1569 (reeditada en Sevilla, 1571). En 1571 publica en España también sus obras de lógica: las *Súmulas* y la *Lógica mayor*: *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano* y sus *Comentarios a la lógica magna de Aristóteles*. Regresó a España para completar sus estudios en Salamanca. Residió algún tiempo en Sevilla, y murió en el año 1575 en el mar, de retorno a México.

Su manual de *Moralidad mercantil*, dedicado al Consulado de Mercaderes de Sevilla y publicado en 1569, no sólo constituye un valioso documento descriptivo sino también se puede considerar como uno de los antecedentes teóricos más interesantes y profundos de su tiempo. En sus escritos describe la teoría cuantitativa del dinero analizando el efecto que estaba teniendo en su tiempo la importación de metales americanos en los precios de España y Europa. Tomás de Mercado es uno de los escolásticos más críticos ante la actividad de los banqueros que trafican con los depósitos de sus clientes, señalando que la prudencia no es una virtud suficiente para garantizar la solvencia bancaria por lo que es necesario mantener en todo momento un "coeficiente de caja del 100%".[1]

Analiza y describe también la vida comercial y las ferias de Sevilla y de Medina del Campo, el tráfico mercantil entre España y las colonias y el sistema de monopolios portuarios. Justifica la existencia y el comercio con esclavos guanches, cuyo monopolio detentaba el puerto de Málaga. Sus estudios estuvieron fuertemente marcados por Luis Vives, Pedro Hispano y, por supuesto, por Aristóteles y santo Tomás. La lectura de este último la hizo de un modo más directo de lo que era usual en los escolásticos de otros tiempos. Este reestudio de los clásicos, quitando o dejando en segundo plano el sinnúmero de comentarios posteriores, es rasgo definitorio de su pensamiento.

Si bien es cierto que no es un renacentista, sí es un innovador dentro del sistema escolástico. El instrumento que tomaría para este desarrollo fue el más preciado para la escolástica, el que más tiempo de estudio tomaba en los alumnos, esto es: la dialéctica. Valorando la dialéctica para la mejor obtención de conocimiento, aquí se muestra la influencia de Pedro Hispano, quien decía en la *Summalae logicales*: "La dialéctica es el arte de las artes y la ciencia de las ciencias porque tiene el camino para llegar al principio de todos los métodos. En efecto, solamente la dialéctica puede discutir con probabilidad los principios de todas las artes y, por lo tanto, la dialéctica debe estar en primer término en el aprendizaje de las ciencias".[2] Derivado de esto, se pueden señalar tres puntos en el pensamiento de Tomás de Mercado sobre lo dicho: 1] Afirma con Pedro Hispano que la dialéctica es ciencia de ciencias y arte de artes, mas dice él que esto es,

---

[1] Mercado, T. de, en <www.eumed.net/cursecon/economistas/mercado.htm>, p. 1.

[2] *Idem*.

porque se ocupa en exponer la naturaleza de la definición, de la división y de la argumentación; 2] La dialéctica es la primera de las ciencias que se aprende, y 3] El estudio de la dialéctica ha de empezarse con el término.

BIBLIOGRAFÍA: Beuchot, M., 1990; Íñiguez Pérez, J., 1988; Nettel Díaz, P., 1995; Mercado, T. de, 1977, 1986, 1994.

JOSÉ ACOSTA (1540-1600)
María Luisa Rivara de Tuesta

Nace en septiembre de 1540, en Medina del Campo, y muere en Salamanca, un 15 de febrero. Fue hijo de Antonio de Acosta y de Ana de Porres. Filósofo, humanista reformista, teólogo evangelizador y científico. Clérigo de la Compañía de Jesús y cronista. Estudió las primeras letras en el colegio jesuita de su ciudad natal, pasó luego a Salamanca, donde ingresó al noviciado de la Compañía (1552); pero retornó prontamente a Medina, donde hizo sus primeros votos (1554) y, durante cinco años, cursó humanidades. Destinado a la enseñanza, lo hizo sucesivamente en Plasencia, Lisboa y Coimbra, Valladolid y Segovia; en Alcalá de Henares hizo estudios filosóficos y teológicos (1559-1567) y se ordenó de sacerdote en Toledo (1567). Inauguró entonces la enseñanza de teología en el colegio jesuita de Ocaña, así como en el de Plasencia (1569); y, después de reiteradas instancias, logró que se le destinase a Perú (1571). Llegó a Lima en 1572. Se prodigó en la cátedra y la predicación. Emprendió una gira por los colegios y conventos jesuíticos de Cuzco, Arequipa, La Paz y Potosí; pudo apreciar los efectos de las reducciones de los indios en pueblos, según las disposiciones del virrey Toledo, a quien se unió en Chuquisaca. Retornó a Lima (1574). Aprendió la lengua general de los indios; estudió su cultura y sus instituciones antiguas, su condición social y sus aptitudes intelectuales, así como los recursos naturales que habían condicionado su vida. En la Universidad Mayor de San Marcos estuvo a cargo de la cátedra de prima de sagrada escritura; atendió a la difusión de la doctrina cristiana entre la juventud y los indios. Elegido provincial de la Compañía (1576-1581), extendió la influencia jesuita hasta Nueva Granada y Tucumán; reunió la primera congregación provincial (1576); alentó la fundación de una residencia en Juli, para consagrarla a los trabajos misionales entre los indios (1578); consolidó los colegios en Arequipa, La Paz y Potosí y la fundación del Real Colegio de San Martín (1582). Atendió también a los trabajos del III Concilio Limense (1582-1583), e inspiró sus resoluciones. En 1583 se encuentra, Acosta, junto con otros sacerdotes versados en las lenguas más generales del Perú —quechua y aymara— en la publicación de los textos básicos para la evangelización de los naturales en Lima: la *Doctrina cristiana* (1854), a la que seguirían el *Confessionario para los curas de indios* (1585) y el *Tercero cathecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* (1585). Los estudios que había realizado, sus profundos conocimientos, su erudición y sobre todo la solidez de su juicio, le dieron superioridad indiscutible con respecto de los demás miembros de ese cuerpo religioso. Salió de Perú en 1585 y se trasladó a México (1586 a 1587); en su viaje de regreso a España, fue visitador de las provincias jesuitas de Andalucía y Aragón (1588-1591), y prepósito de la casa profesa existente en Valladolid (1592). Ya en Europa, comisionado por Felipe II, pasó a Roma para gestionar la convocatoria de la V Congregación General de la Compañía de Jesús (1592-1593). Realizada ésta, volvió a Valladolid y finalmente se estableció en Salamanca, donde asumió el rectorado del colegio jesuita (1597) y lo ejerció hasta su muerte. Acosta escribió durante toda su vida. Sólo vieron la luz pública: *De procuranda indorum salute* (1588), que permaneció en latín hasta 1952. Texto modelo de enseñanza evangélica; *Historia natural y moral de las Indias* (1590), que ha sido objeto de estudios y sucesivas publicaciones en la que revela sus vastos conocimientos sobre la naturaleza y el hombre indígena que lo acredita como un aventajado cultivador de la ciencia y la antropología de su tiempo. Además, colaboró en el *Concilio Provincial Limense de 1583* (1591).

ANTONIO RUBIO (1548-1615)
Walter Redmond

Nació o en Rueda (frecuentemente se añade “de la Rueda” a su nombre), cerca de Medina del Campo, o en La Roda de Albacete (España). Estudió filosofía por tres años en la Uni-

versidad de Alcalá, y tras entrar en la Compañía de Jesús hizo su cuarto año de filosofía y cuatro más de teología. A los 28 años fue enviado por el general de la orden a la Nueva España "para leer artes [filosofía] y teología" (1576). Rubio había sido acusado de tener "aversión al trato" de la lengua náhuatl. Se defendió airadamente de esta acusación, e insistió en que trabajaba en la filosofía "con mucho más consuelo en esta tierra por servir con ello al ministerio de la lengua y naturales, que si en España lo hiciera o en Roma, donde no pudiera inmediatamente tener este efecto". En cuanto a la "lengua mexicana", su provincial comentó en 1596 que "ya confiesa en ella". En 1593, después de enseñar filosofía por cuatro años y teología por doce, abordó un ambicioso proyecto: escribió un *Cursus philosophicus* completo que esperaba que fuera adoptado por la Universidad de Alcalá como texto oficial. El curso de filosofía de aquel entonces abarcaba las áreas troncales de lógica, filosofía natural (o "física") y metafísica. Para el año 1597 Rubio ya tenía "en buenos términos su curso de artes", y en 1600 regresó a Europa con sus manuscritos de lógica, filosofía natural y metafísica para atender a su publicación.

En España vio su sueño parcialmente realizado, pues en 1603 el claustro de la universidad de Alcalá nombró a Rubio unánimemente su "propio autor" e hicieron de su lógica el texto único para la asignatura. Con todo, al poco tiempo los profesores y alumnos protestaron que se les hubiera impuesto un mamotreto que, a juzgar por "la antigua costumbre de la universidad", era demasiado largo y complejo. Si bien la decisión original del claustro fue avalada por decreto real, Rubio, cediendo a la presión, cortó y simplificó la obra drásticamente. Por razones parecidas también abrevió su libro de física.

El curso de Rubio tuvo un éxito extraordinario; puede hablarse en efecto de una "moda de Rubio" en el primer cuarto del siglo XVII. Sus cinco obras, una de lógica y cuatro de filosofía natural, fueron publicadas más de cincuenta veces entre 1603 y 1644 en nueve ciudades de España, Alemania, Polonia, Francia, Italia e Inglaterra. Su metafísica nunca se publicó, probablemente porque los jesuitas ya tenían su metafísico "oficial" en Francisco Suárez, quien publicó sus famosas *Disputationes Metaphisicae* a finales del siglo XVI. Rubio, pues, pareció ser por un tiempo el lógico y "filósofo de la ciencia" de la Compañía de Jesús en muchas universidades.

En el tiempo de Rubio, los profesores comenzaban su carrera enseñando filosofía para luego pasar a otros campos como la teología o el derecho. Rubio, sin embargo, después de 25 años de experiencia docente, "volvió a ser niño" ocupándose de nuevo de la filosofía. Su decisión dejó perplejos a sus colegas y estudiantes, quienes preguntaron por qué un profesor (ya no joven: Rubio frisaba los 45 años) "quisiera envejecer" en la filosofía. Su razón fue interesante: en vista de que "tantos" autores de libros de filosofía no tenían "la madurez y experiencia de que haría falta", él se propuso desarrollar un curso sofisticado capaz de introducir a los estudiantes en el pensamiento de santo Tomás de Aquino. Al mismo tiempo deseaba criticar a varios "modernos" que con el "ardor de la juventud" se entusiasmaban demasiado por lo "último". Y tenía un motivo práctico: quiso librar a los alumnos del "dictado": la necesidad de apuntar las ocurrencias de los profesores en la clase; pues le pareció que los alumnos salían de la carrera "más secretarios que filósofos". En cambio, creyó que con sus textos tendrían entre sus manos un "almacén" de todo lo que les haría falta (aunque él fue obligado a vaciar una gran parte de su almacén).

La lógica de Rubio se publicó al menos dieciocho veces en tres versiones. La versión larga original salió sólo en Alcalá (1603) y Colonia (1605); todas las otras ediciones representan el compendio, que apareció por vez primera en Valencia (1606). La tercera versión de la obra son las ediciones alcalaínas de 1610 y 1613, que contienen "breves añadiduras insertadas en sus lugares". El título de la obra reza *Comentarios a toda la lógica de Aristótelis* ("*mas breves*" se agrega en varias ediciones), y fue apodada *Lógica mexicana* en la edición (larga) de Colonia 1505 y en las breves impresas en Francia e Italia. El impresor de Colonia esperaba (en balde) que la *Lógica mexicana* remplazaría una lógica "bastarda" que por equivocación se había incluido en el famoso curso filosófico de los jesuitas de la Universidad de Coimbra. Y hay un nexo con la filosofía "moderna": Descartes también leyó la *Lógica mexicana* (Descartes, 1899, p. 185).

En los siglos XVI, XVII y XVIII los términos latinos *logica* (o *dialectica* en un sentido gene-

ral) designaban dos distintos temarios filosóficos (y dos tipos de obras que les corresponden): 1] la *logica minor* —la lógica "formal" (o *summulae*)— y 2] la *logica major* o *magna* (o *dialectica* en un sentido más estricto). Rubio no produjo una lógica formal; su *Lógica mexicana* es "dialéctica" —una serie de cuestiones de ontología, epistemología y filosofía de la lógica y de la ciencia, que seguían el armazón de la *Eisagōgē* de Porfirio y de las *Categorías* y *Analíticos posteriores* de Aristóteles.

Las demás cuatro obras pertenecen al juego de "filosofía natural", estudios de la ciencia, psicología y "filosofía de la ciencia", estructurados según sendas obras de Aristóteles. Son a saber: la *Física*, *Sobre la generación y corrupción*, *Sobre el alma* y *Sobre el cielo y el mundo*. La *Física* (*Comentarios en los ocho libros de Aristóteles de la enseñanza física*) se editó doce veces, asimismo en tres versiones: la larga original de Alcalá (1605), la compendiada a partir de la edición valenciana (1606) y una "tercera edición" complutense de 1613 (¿y en 1620?). *Sobre la generación y corrupción* apareció siete veces, *Sobre el alma* ocho (la edición de Colonia de 1644 fue la última impresión de las obras de Rubio) y *Sobre el cielo y el mundo* nueve.

Rubio insertó sus "breves añadiduras" en la última edición de la *Lógica mexicana* para oponerse a "ciertos modernos de los nuestros" (por ejemplo, en torno a la praxis de la lógica) y para incorporar las discusiones recientes. Para reformular su crítica del nominalismo y del psicologismo, aprovechó la nueva doctrina del "concepto objetivo" que empleaban sus cofrades Gabriel Vázquez y Francisco Suárez. La oración "el hombre es animal racional", dijo Rubio, no significa que coincidan las palabras "hombre" y "animal racional" ni los estados o procesos mentales que corresponden a las palabras. Es más bien el *contenido* expresado por las palabras y representado por los estados y procesos psíquicos lo que se identifica. Pues el ser-hombre sólo se distingue del ser-animal-racional en la mente, no en la realidad, y es por esto que la lógica, por cuanto trata de los conceptos objetivos como tales, tiene un aspecto constructivo. Tal "construcción" raya en otros temas filosóficos como la predicación de orden superior ("teoría de tipos"), los entes abstractos y "de-razón", el objeto de las ciencias —en efecto, la teoría general de la ciencia.

El éxito de Rubio, por supuesto, se debe a su filosofía: la credibilidad de sus tesis, la fuerza de sus argumentos. Desgraciadamente esta riqueza intelectual está casi totalmente inexplorada. Por otro lado, la obra de Rubio, como el pensamiento de la época colonial latinoamericana en general, no es de puro interés histórico; en efecto, muchas de las cuestiones que él planteó y trató de resolver siguen discutiéndose hoy en día. Urge, pues, recuperar este legado filosófico de América.

BIBLIOGRAFÍA: Angelelli, I., 2006; Henares, D., 1984; Hickman, L., 1980; Orrego, S., 2006; Osorio Romero, I.O., 1988; Quiles, I., 1951; Redmond, W., 1983b, 1985, 1998b, 2002b, 2005; Rubio, A., 1603-1634, 1605-1626; 1609-1634, 1611-1644, 1615-1628.

FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)

Óscar Barroso Fernández

Doctor eximius,[1] nació en Granada y estudió en Salamanca derecho canónico. En 1564 entró en la Compañía de Jesús. De 1572 a 1574, enseñó filosofía en los colegios jesuitas de Salamanca y Segovia, y teología en Ávila, Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra, desde 1575 hasta poco antes de morir. En esta última ciudad ocupó una cátedra universitaria desde 1597. Fue el filósofo más importante de España y Portugal del Siglo de Oro. La prueba de su universalidad la encontramos en la internacionalidad de las ediciones de sus obras; por ejemplo, hay cuatro ediciones importantes de sus obras completas: las de Lyon, Maguncia, Venecia y París. Aunque su preocupación es fundamentalmente teológica, sus escritos filosóficos más importantes son los de metafísica (*Disputationes Metaphysicae*, 1597), los de filosofía política y jurídica (*De legibus*, 1612, y *Defensio fidei*, 1615) y los comentarios al *De anima* de Aristóteles (póstumo, 1621).

[1] En <www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/index.html> hay un excelente repertorio bibliográfico, elaborado por Jacob Schmutz y Salvador Castellote Cubells, ordenado cronológicamente y que se actualiza de forma periódica. En la página personal de este último, podemos encontrar los textos completos en latín de *De anima*, de las *Disputationes Metaphysicae* y del manuscrito, encontrado por él mismo en la biblioteca de la universidad de Pavia, *De generatione et corruptione*: <http://www.salvadorcastellote.com/investigacion.htm>.

Las *Disputationes metaphysicae* es un manual de referencia de las principales universidades europeas, y no perdieron este carácter hasta que fueron sustituidas por la *Ontología* de Wolff. Por ello, Suárez es el pensador español que más ha influido en la filosofía moderna: su distinción entre concepto formal y objetivo de ente, la noción de "modo" o de "ente de razón", son pilares fundamentales del racionalismo continental del siglo XVII. Pero hay dos temas que deben subrayarse especialmente. El primero de ellos tiene que ver con la sistematización de la metafísica a la que procede Suárez. Hasta él, ésta había sido presentada en forma de comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Suárez descubrió las insuficiencias de tal proceder y propuso una sistematización propia, en la cual "el ente, en cuanto ente real" era el "objeto adecuado" de la metafísica, siendo el infinito su "objeto principal". Con ello, en segundo lugar, la metafísica quedó fragmentada por una división interna que sería paradigmática en los siglos siguientes, incluso en Kant; se trata de la distinción entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*. Es decir, Suárez dio un salto esencial para la modernidad, de una metafísica basada en la creación, a una metafísica objetivista u ontología. Su horizonte no vendrá a partir de ahora definido por lo existente (*extra causas*) sino por lo posible (*extra nihil*).

En el terreno político y jurídico hay que destacar el tratamiento que hizo de la ley de naciones (*ius gentium*) germen del derecho internacional, y la base consensualista de su teoría de la ley civil (claro precedente de las teorías del contrato), según la cual el poder deriva de la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA: Barroso, O., 2006; Santos-Escuderos, C., 1980; Suárez, F., 1960-1966, 1970-1971, 1971-1977, 1970-1981.

JUAN DE TORQUEMADA (1557-1624)

Mario Ruiz Sotelo

Llegó de España a la ciudad de México siendo niño y proclamó con orgullo haberse formado propiamente en ella, razón por la cual bien puede decirse de él ser más un criollo que un peninsular. Ingresó a la orden franciscana en 1579, lo cual significa que conoció directamente a Gerónimo de Mendieta, a Bernardino de Sahagún, a Juan Bautista, su principal influencia, así como al célebre escritor nahuatleco Antonio Valeriano, quien fue uno de sus maestros de la lengua náhuatl. Como él mismo lo refiere, fue durante su estancia en el convento de Tlaxcala donde se hace patente su interés por estudiar el pasado indígena cuando visita un antiguo asentamiento, experiencia que se repetirá a su paso por Tezcoco y después como guardián del convento de Zacatlán, Puebla, donde aprende totonaca. En 1603 ingresa al convento de Santiago de Tlatelolco, donde muere en 1624.

Su obra magna, *Los veintiún libros rituales y monarquía indiana* (1615), utiliza como fuentes los textos más antiguos escritos por los propios franciscanos, particularmente los de Andrés de Olmos, Toribio de Benavente Motolinía, Bernardino de Sahagún y Gerónimo de Mendieta para dar cuenta de las costumbres indígenas así como de la evangelización promovida por la orden; asimismo, hace uso de los manuscritos de la *Apologética* del dominico Bartolomé de Las Casas para interpretar la religión de los indios. También consigue incorporar fuentes primarias de los propios indígenas, como los testimonios de los ancianos y su interpretación de los antiguos códices. El primer tema de la obra se refiere al origen de los pueblos indios de diferentes regiones americanas; el segundo explica sus principales instituciones culturales (religión, educación, gobierno, comercio, etc.); y el tercero da cuenta del proceso de evangelización, particularmente la franciscana.

El agustinismo de su visión de la historia le puso el sello propio del providencialismo mesiánico, mismo que lo lleva a justificar la conquista y asumir, con Mendieta, la interpretación de Cortés como un nuevo Moisés, y de América una nueva Jerusalén. Siendo así, los franciscanos tenían la misión de formar una comunidad nueva, alterna de la vieja Europa, pero gobernada por el emperador hispano, conformando así la dicha monarquía indiana. Torquemada traza un hilo de continuidad entre Tenochtitlan y la ciudad de México, situando la fecha de fundación en 1315 y no en 1521, asimilando así al águila y al nopal como su símbolo de origen. Paralelamente, retoma la antropología comparada utilizada por Las Casas para buscar una nueva sustantivación de la historia indígena: "Y no pareciera fuera de propósito, tratando de indios occidentales y de su

religión, hacer memoria de otras naciones en el mundo" (Torquemada, J. de, 1975, vol. 3, p. 136), con lo cual insinúa la necesidad de considerar una época clásica análoga, alterna, que le daba a América un ser propio, diferente al europeo, indispensable para conformar una idea más auténtica de la historia universal.

BIBLIOGRAFÍA: Brading, D., 1991; Moreno Toscazo, A., 1963; Rubial, A., 2005; Torquemada, J. de, 1975.

ANTONIO VIEIRA (1606-1697)*

Celso Luiz Ludwig

El primer periodo de la filosofía en Brasil va desde la llegada de los jesuitas, en el siglo XVI (1549), hasta su expulsión en el siglo XVIII (1759). El periodo se caracteriza por la presencia del pensamiento escolástico en Brasil, enseñado y transmitido en la práctica pedagógica de los jesuitas. Esa fase puede ser denominada colonialismo escolástico, cristiandad colonial o fase portuguesa de la filosofía en Brasil, fenómeno conocido como saber de salvación. En ese contexto se inserta la importante presencia del cura Antonio Vieira. Nació en Lisboa el 6 de febrero de 1608 y falleció en Bahía, el día 18 de julio de 1697, a los 89 años de edad. Llegó a Brasil (Salvador) con sus padres, a los 6 años. Tiempo después comenzó a frecuentar las clases de los jesuitas. Se ordenó presbítero en 1635. En 1641 el virrey marqués de Montalvo lo envió a Portugal, donde hasta 1650 se ocupó de los negocios del estado. Regresó a Brasil, a São Luís do Maranhão, en 1653, con la finalidad de evangelizar a los nativos, pero, frente a la resistencia de parte de los colonos, decidió volver a Portugal. Regresó a Brasil en 1655, y a partir de entonces inició una intensa actividad evangelizadora. En en 1662 fue forzado a viajar a Portugal, donde permanece hasta 1669, año en que partió para Roma. Allí permaneció hasta 1975. Regresa a Brasil en 1681, y ya no vuelve a Europa. Fue nombrado visitador de la provincia en Brasil, cargo que ejerció en el trienio 1688-1691. Pasó sus últimos años en Bahía.

Antonio Vieira es sin duda, una de las figuras centrales en la historia de la formación cultural del Brasil colonial. En general, su pensamiento es presentado bajo la forma de sermones y gira en torno a una idea fundamental: el Reino de Dios a través de los portugueses (Villaça, A.C., 1975, p. 18). Ése es el sentido último de su visión de mundo, claramente teocéntrica. En sus sermones, Vieira incorpora el mesianismo guerrero de Portugal. Es a partir de esa premisa que interpreta a Brasil. Vieira es un gran predicador, y en esa condición fue un crítico de los errores practicados en el proceso de colonización. La predicación y el sentido de su pensamiento se encuentran en los sermones y en las cartas. Como talentoso predicador fue más moralista que teólogo. Son muchas las fuentes que influyeron en la formación y el pensamiento de Vieira. Empezando por la Biblia, también conoció a moralistas griegos y romanos, bebió de la patrística, y con mayor intensidad de san Agustín, conoció las ideas de los místicos españoles, desde Raimundo hasta Paravicino. También recibió la influencia de la escolástica. Conoció la filosofía de Descartes, aunque sus enseñanzas hayan quedado más en el campo de la física que en la teoría del conocimiento. Su personalidad inquieta, su talento de orador, su espíritu especulativo, lo llevaron más allá de esos límites, como muestra Villaça: "Todos los temas de la oratoria sacra setecentista le fueron familiares y sobre todos ellos discurrió con agudeza e intensidad. El tiempo y la muerte, he ahí su dos grandes temas" (*ibid.*, 1975, p. 19).

Espíritu contradictorio, muchas veces ambiguo, dedico los sermones y las cartas a los más diversos temas. Por ejemplo, en el tema de la libertad, concebido en su discurso moralista, al mismo tiempo en que defendió con vehemencia la libertad de los indios, defendió el aumento de la importación de esclavos negros provenientes de África, aunque bajo el argumento de la preservación de los indios.

En ese contexto, en las líneas de su pensamiento filosófico pueden ser encontradas las siguientes ideas.

1] Ser es acción y la acción está en la actuación del hombre. No es un esencialista, en el sentido aristotélico. Ve a la vida con sensibilidad existencialista, por la cual la moral de la acción, el buen sentido, y la vida según la leyes de Dios, serían referencias superiores a los grandes sistemas de los filósofos: Palabras sin obras son tiros sin bala; truenan pero no hieren (Sermón de la Sexagésima).

* Traducción de Sonia Radaelli.

2] La acción humana no debería quedar presa del pasado. No siempre el pasado contiene toda la verdad o todo el bien, la vida presente también debe ser una referencia para la construcción humana, entendida como constante evolución. Predicaba con vigor la confianza en la condición humana presente (Sermón del Mandato).

3] Antropológicamente, predicaba que el hombre estaba compuesto por dos extremos: el alma y el cuerpo, que siempre están unidos, porque nacen juntos, crecen juntos, viven juntos, caminan juntos, trabajan y descansan juntos, día y noche, siempre juntos. Pero acaba definiendo el conocido dualismo, al afirmar la mayor importancia del alma con relación al cuerpo. Aquélla es lo verdadero, lo limpio, el heroico conocimiento de sí mismo. Mientras el cuerpo que es el polvo, el barro, no es mío (Sermón del Mandato).

4] La idea de justicia también es concebida en la estructura dual. La justicia divina y la justicia humana. Las imperfecciones de los hombres son muchas y llevan a muchas diferencias, entre nobles y plebeyos, ricos y pobres, príncipes y vasallos, entre libres y esclavos, eclesiásticos y seculares, doctos e idiotas, pero solamente Dios hará la clasificación que importa entre buenos y malos (día del juicio final). La justicia humana también es frágil, razón por la cual el deber tiene por ideal la justicia divina que es superior, siendo Dios la Justicia Perfecta (Sermón Décimo Primero).

BIBLIOGRAFÍA: Jaime, J., 2002; Paim, A., 1984; Vieira, A., 1907-1909, 1998, 2003; Villaça, A.C, 1975.

3. LA REACCIÓN CRÍTICA DE LOS OPRIMIDOS

BERNARDINO DE SAHAGÚN (1499-1590)
Juan Carlos Serrano Aguirre

Mejor conocido como uno de los más importantes cronistas e historiadores durante el periodo de conquista española en territorio mexicano (Nueva España). La mayoría de sus textos están encaminados de manera directa a la evangelización indígena de parte de la doctrina cristiana. Es posible destacar algunos puntos, quizás indiscernibles e inseparables de su vocación misionera, en los que se puede vislumbrar una reflexión filosófica que no deja de ser relevante para la construcción de una historiografía del pensamiento filosófico latinoamericano.

Realiza sus estudios de humanidades en Salamanca, arribando a la Nueva España en el año de 1529, ya ingresado en la orden religiosa de San Francisco, en compañía del fraile Antonio de Ciudad Rodrigo y de otros diecinueve franciscanos, situación que habrá de inspirar uno de sus escritos más famosos: *Coloquios y Doctrina Cristiana*. Funge como superior de los conventos de Tlalmanalco (1530) y de Xochimilco (1534). Realizó la labor de misionero en las regiones de Puebla, Tula y Tepepulco (1539-1558); y de definidor provincial y visitador de la Custodia de Michoacán (1558). Fue profesor de latín en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco (1536-1541). En 1539 se desempeñó como lector en el convento anexo a la escuela. En su trabajo evangelizador, transitó itinerantemente por el valle de Puebla y la región de los volcanes (1540-1545). Regresó a Tlatelolco, permaneciendo en el convento cinco años (1545-1550), y en Tula siete años (1550-1557). Funcionó como definidor provincial (1552) y visitador de la custodia del Santo Evangelio, en Michoacán (1558). Posterior a su traslado al pueblo de Tepepulco en 1558, permanece allí hasta 1560, sólo para regresar a Tlatelolco un año más tarde. Permanece en ese lugar hasta 1585, transformándose de nuevo en definidor provincial de 1585 a 1589.

El mayor contenido filosófico dentro de los textos de este autor, reside en las disertaciones doctrinales que podemos encontrar ya como resultado de las confrontaciones entre franciscanos e indígenas como se dan en el texto *Coloquios y doctrina cristiana*, ya como comparaciones religiosas entre el imaginario cristiano y el náhuatl con fines pedagógicos, como es el caso del *Evangeliarum*. A través de las líneas en sus textos, en donde se intenta convencer al pueblo de "los vencidos" de abrazar la nueva y verdadera religión y de alejarse de la idolatría de sus antiguos dioses, se intercalan elementos de inquietudes filosóficas heredadas de la tradición escolástica. Así, podemos leer en uno de sus textos:

Donde se dice de qué modo es
el Dador de la vida, Nuestro Señor Dios [...]
Este nombre, corresponde a su ser
porque todo
lo que vive, se mueve, en el cielo, en la tierra,
y en la región de los muertos,
gracias a él vive [...]
Él nunca empezó,
nunca tuvo principio.
Antes de que empezara
que tuviera principio,
la tierra, el mundo
ya él siempre existía.
Y tampoco tendrá fin,
nunca acabará [...]
No se dirige ni a una parte ni a otra,
no cambia de un sitio a otro,
porque siempre, en todas partes, existe,
nada hay temporal en su divinidad,

nunca tiene que dormir,
siempre y por siempre mira él
todo lo que es visible y lo que no lo es
todo como que está en el corazón de la palma de
[su mano [...]

(Sahagún, B. de, 1927, IX, 1186-1253, pp. 117-120).

La principal relevancia que uno encuentra a través del recorrido historiográfico de las obras de Sahagún radica en fungir como una especie de crisol comparativo, tanto lingüístico como ideológico (de terminología y de semántica), en donde se puede analizar el desarrollo de la filosofía escolástica cristiana y de su homónima náhuatl mesoamericana de manera paralela; ya que a través de largas disertaciones y diálogos basados en testimonios reales presenciados por el propio fraile y redactados con cuidado y ahínco a lo largo de su vida, han quedado como documento imborrable las coincidencias y divergencias de ambas cosmovisiones y formas muy particulares de pensamiento; hecho tal que ha dado pie, y ha de seguirlo dando, para realizar estudios filosóficos comparativos entre las dos líneas más importantes de nuestro mestizaje, componente de indiscutible importancia cultural y social en nuestra actual Latinoamérica.

BIBLIOGRAFÍA: Browne, W., 2000; Hernández de León-Portilla, A., 1997; León-Portilla, M., 1999; Sahagún, B. de, 1823, 1830, 1853, 1858, 1927, 1989, 2006.

HERNANDO DE ALVARADO TEZOZÓMOC (1525?-1610)
Luis Fernando Gaytán Castillo

Aunque nada se sabe de su fecha de nacimiento, sí podemos conocer según sus propias obras que nació en México-Tenochtitlan y que su padre, Diego Alvarado Huanitzin, falleció en 1542. Él mismo se declara nieto de Motecuhzoma II y bisnieto de Axayácatl. Sabemos también que "su padre alcanzó a ser en 1520 *tlatoani* (soberano) de Ehecatepec, desde donde en 1539 el virrey Antonio de Mendoza le llevó a gobernar a México hasta su muerte".[1] Alvarado Tezozómoc fue durante cuatro años intérprete de náhuatl de la Audiencia de México. Es autor de la *Crónica Mexicayotl*, una historia de los mexica desde Acamapichtli hasta la llegada de Cortés, escrito en náhuatl alrededor de 1609. Frente a la obra de otro historiador indígena, Ixtlilxóchitl, remarca el papel preponderante de los culhúa-mexica de Tenochtitlan frente a los acolhúas de Tezcoco.

Se sabe muy poco de la vida de este pensador de Indias, poseía amplios conocimientos sobre la memoria de la nobleza mexicana y sus complejas genealogías. Sus obras son fundamentales para entender el pasado antiguo de los mexicanos. Dado lo elevado de su linaje, le hubiera correspondido el gobierno de los indígenas de la ciudad de México, pero, por razones oscuras, el puesto fue ocupado por su cuñado, un "plebeyo educado por los misioneros españoles".[2]

Como en el caso de fray Diego Durán, "no dudamos en decir que su *Historia de las Indias de Nueva España* e *islas de Tierra Firme* es la mejor y más completa crónica que tenemos de la historia antigua de los mexicanos" (Riva Palacio, V., 1961. p. 16). Con los mismos materiales que Durán, escribió su "*Crónica Mexicana* don Hernando Alvarado Tezozomoctzin, llamado más comúnmente, Tezozómoc, hijo de Cuitláhuac, penúltimo emperador de los mexicanos" (*ibid*., p. 16).

Alvarado Tezozómoc va relatando en la *Crónica mexicáyotl*, la multitud de sacrificios humanos practicados por los antiguos indios, según Alvarado:

> Los más denodados defensores de los conquistados, como Bartolomé de Las Casas, afirman la existencia de los sacrificios. Tezozómoc, indio de raza, hijo del gran emperador mexica Cuitláhuac, da razón minuciosa de ellos y de cómo se comían los cuerpos de los sacrificados (*ibid*., p. 371).

Tanto la *Crónica mexicana* como la *Crónica mexicáyotl* son lecturas obligatorias, tal y como apunta Miguel León-Portilla:

[1] Alvarado Tezozómoc, Hernando de, en <www.artehistoria.jcyl.es/histesp/personajes/5900.htm>, p. 1.

[2] Soler Pascual, E., "Exploradores, cronistas o historiadores españoles o al servicio de España por los territorios del Nuevo Mundo y el Pacífico", en <www.cervantesvirtual.com>, p. 1. Véase en esta página: Vázquez Chamorro, G., 1997, La decadencia de la nobleza indígena en el México del siglo XVI. Notas para una biografía de Hernando de Alvarado Tezozómoc.

Ambas obras de suma importancia escritas la primera hacia 1598 y la segunda a principios del siglo XVII, ofrecen datos tomados de manuscritos y pinturas antiguas por Tezozómoc, descendiente de nobles mexicas. Sin ofrecer una historia completa de la conquista, proporcionan numerosos detalles acerca de la misma (León-Portilla, M., 1989, p. 213).

BIBLIOGRAFÍA: Alvarado Tezozómoc, H. de, 2001; Craven Brennan, S., 1988; Dyckerhoff, U., 1970; León-Portilla, M., 1989; Marzal, M., 1993; Riva Palacio, V., 1961; Romero Galván, J.R., 1982.

FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA (1526-1613)

María Luisa Rivara de Tuesta

Nació en San Cristóbal de Suntuntu y murió en Lima. Era un señor principal por ser hijo de Martín Guamán Mallque, señor de los lucanas, andamarcas, circamarcas y soras, en el Chinchaysuyo; y de Curi Ocllo, hija menor del inca Túpac Yupanqui. Con la influencia de sus mayores, heredó antiguas tradiciones, además del privilegio de escuchar las quejas motivadas por los tratos que los conquistadores imponían a los peruanos. Y un buen día abandonó su lugar natal para conocer la situación de los pueblos. Viajó durante veinte o treinta años anotando observaciones y recuerdos. Cuando volvió a su casa, carente de recursos, encontró en ella al corregidor Pedro López de Toledo, quien lo acusó de impostor. Huyó en dirección a Lima, indignado por los abusos que viera y sufriera; y en Ica le fue robado su caballo por el "protector de indios" llamado Julio de Mora y Carvajal. Igualmente, su relación con el cronista Martín de Murúa fue violenta, pues afirmó que dicho fraile le quiso quitar su mujer, pero, al mismo tiempo, pareciera que trabajó cerca de él, pues se ha señalado que es posible que Guamán Poma fuera el dibujante de las estampas que Murúa incluyó en las versiones de su crónica. Se cree que tuvo la intención de viajar a España para exponer ante el rey las penurias de los nativos y pedirle que las aliviase; pero lo más probable es que muriera en la ciudad virreinal. Dejó manuscrita una nutrida y original obra, la *Nueva corónica y buen gobierno*, que es en realidad un extenso memorial al rey de España sobre la situación en los Andes, su historia y costumbres, y recomendaciones para mejorar su gobierno. La *Nueva corónica* fue descubierta por Richard Pietschmann en la Biblioteca Real de Copenhague (1908), y editada en facsímil por Paul Rivet (1936). En la crónica, el autor dice tener 80 años, pero ésta parece ser una edad simbólica para remarcar su condición de *amauta* sabio y respetable. Como el autor poseía limitados conocimientos de la lengua española, introdujo abundantes expresiones quechuas; y como la palabra le resultaba a veces insuficiente, apeló al dibujo. La crónica es una fuente de información etnográfica valiosa para el estudio de la sociedad andina, aunque es necesario precisar que si bien Guamán Poma es indio, culturalmente había asumido muchos elementos del ideario evangelizador traído por la conquista.

Sostiene Guamán Poma de Ayala que tuvo mucho trabajo para sacar en limpio su *Nueva corónica y buen gobierno*, pues no tenía antecedentes escritos sobre las cuestiones e historias que quería tratar, y declara que sólo se sirvió de quipus (sistema de conservación y transmisión de la historia y el conocimiento) y de relaciones de muchos lenguajes, juntando a la lengua castellana: quechua, aymara, puquina, colla, canche, cana charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo, utilizando todos los vocablos posibles de indios en lo cual gastó muchos años acordándose de lo que podía ser provechoso a los fieles cristianos.

Es conveniente, a través de la crónica de Guamán Poma de Ayala, demostrar hasta qué punto ese recuerdo pretérito es coherente, racional y estaría, incluso, de acuerdo con los cuadros contemporáneos sobre evolución de la humanidad. El cronista indio presenta cuatro generaciones, edades o épocas de indios previos al incario, que en síntesis serían:

La primera generación, Pacarimoc Runa, gente del amanecer, nacer, aparecer. Durante esta época los seres humanos no sabían hacer nada, se vestían con hojas de árboles y esteras tejidas de paja. No sabían construir casas, vivían en cuevas y debajo de las peñas. Empezaron a trabajar y arar el suelo para cultivar sus alimentos en una tierra desconocida por ellos, llevando una vida errante.

La segunda edad, *Variruna*, gente primitiva de estos reinos, autóctona. En esta edad comienzan los indios a trabajar la tierra virgen usando el agua de los ríos o riachuelos, lagunas o pozos, y haciendo andenes por acequias

hechas en partes altas. Abandonaron las cuevas y edificaron para vivir pequeñas viviendas, que tenían la forma de horno. Se cubrían el cuerpo con cueros de animales. No tenían oficio ni arte, no se hacían la guerra, siendo en las horas de descanso la ocupación sólo comer y dormir.

La tercera edad, *Purunruna*, gente del campo, nómada. Aumentó tanto como las arenas del mar, empezó a vestirse con ropa tejida, además fabricaba tapicerías diversas, adornos hechos con plumas, edificaron casas, construyendo las paredes con piedras y cubriendo sus techos con paja. Eligieron reyes y capitanes escogidos entre los descendientes de los *Vari-Viracocha*. Tuvieron buenas leyes y mandamientos, eran religiosos y castigaban con justicia a los culpables. Durante las luchas que se suscitaron dieron muestra de valor, hacían comidas en común y públicamente en las plazas donde cantaban y bailaban. Aumentó la población, viéndose obligados a organizarse, dándose leyes y reglas para poder vivir en orden y sin mortificaciones. Comenzaron a abrir caminos, hacían respetar los hitos o señales que dividían las propiedades correspondientes a sus reyes y capitanes.

Los indios *Purunruna* comenzaron a emigrar y poblar las tierras bajas. Edificaron casas, hicieron cercos y formaron poblaciones. Cultivaron sus chacras e irrigaban las tierras por medio de acequias. Empezaron a tejer sus vestidos con vetas de colores o listados y aprendieron a teñir la lana, así como a criar ganado, además comenzaron a beneficiar metales. Hicieron prendas de plata y oro macizos y otros artículos y vajillas que constituían las riquezas de esta gente. Como aumentaron en número considerable se suscribieron diferencias, comenzaron a reñir, llegando a hacerse la guerra entre ellos, pero generalmente procuraban vivir en paz, hacían sus fiestas cantando y bailando al son de los tambores y pífanos.

Los *Aucarunas,* o *cuarta edad* de los indios, eran gente guerrera de esta tierra, debido a su gran número y por temor de verse envueltos en luchas internas, guerras y contiendas, fueron a poblar las partes altas, donde empezaron a construir fortalezas en los cerros y peñas más inaccesibles para poderse defender. Comenzaron a distinguirse los capitanes más bravos y los guerreros usaban gran variedad de armas y peleaban al toque de sus músicas guerreras. Se quitaban mujeres, hijos, chacras, sementeras, acequias, demostrando crueldad en sus luchas. Los victoriosos saqueaban y robaban haciendas, ropas, utensilios de oro, plata, cobre, incluso las piedras de moler (que tenían en gran estima). Tenían, sin embargo, abundantes medios de subsistencia, ganados, etcétera.

Estos periodos duraron, según Guamán Poma cerca de cinco mil trescientos años, en los cuales se multiplicó la población, terminando dicho periodo con la conquista de estos territorios por parte de los incas.

Lo importante aquí es indicar que nos encontramos ante la primera imagen de una historia andina, basada en la explicación evolutiva y el carácter racional que contiene su crónica, en la tradición indígena y el sistema de los quipus, sistema informativo acerca de la evolución del ser humano y las culturas gestadas en esta parte sur del continente americano.

INCA GARCILASO DE LA VEGA (1539-1616)

María Luisa Rivara de Tuesta

Nace en Cuzco y muere en Córdoba. Hijo del capitán español Garcí Lasso de la Vega y de la ñusta Isabel Chimpu Ocllo, nieta del inca Túpac Yupanqui, nace el 12 de abril de 1539 y muere el 22 de abril de 1616. Bautizado Gómez Suárez de Figueroa, tuvo oportunidad de concurrir a la corte de Sayri Túpac y de tratar con el anciano Cusi Hualpa y otros parientes maternos, de modo que presenció el ocaso incaico y conoció tradiciones de remotos tiempos. Con maestros españoles aprendió latinidad y doctrina cristiana. Y en compañía de su padre, durante los ásperos años de las guerras civiles, apreció las inconstancias de la fortuna y la dureza de los hombres. De modo que por su nacimiento y su formación se cruzan en él dos etnias y dos civilizaciones convirtiéndolo en representativo ejemplo de peruanidad. Por el matrimonio de su padre con una dama española (1557) se vio obligado a dejar la casa natal materna. La muerte del capitán (1559) y su deseo de que viajara a España para completar su educación lo apartaron del mundo conocido y amado (1560); para ir a Montilla donde fue recibido con afecto por los marqueses de Priego y otros parientes paternos (1561). Sin embargo, no dejó de sentir la pesadez de su posición, pues carecía de títulos que le per-

mitieran acceder a la condición de hidalgo y debió quedar sometido a la protección familiar. Se trasladó a Madrid (1562), donde visitó a fray Bartolomé de Las Casas; y allí solicitó alguna recompensa real, pero le fue negada. Sin autorización oficial para retornar a Perú, participó (1564) en campañas en Navarra e Italia; y, tras otra dilatada estancia en Montilla (1565-1569), combatió en la guerra de las Alpujarras (1570). Ostentando ya el grado de capitán, volvió a Montilla (1571-1588), y se consagró a reunir las informaciones enderezadas a superar la general ignorancia sobre el Perú, "república antes destruida que conocida". Se estableció definitivamente en Córdoba (1589), donde pudo dar cima a sus obras. La traducción española del original en italiano de los *Diálogos de amor* (1590) de León Hebreo estimada como la mejor versión de los diálogos y una expresión de su filosofía neoplatónica que envuelve un implícito repudio a la violencia de los españoles en la dominación de América; *Genealogía de Garci Pérez de Vargas* (1596); *La florida del inca* (1605), relación histórica de la expedición que el adelantado Hernando de Soto condujo a la península de La Florida, basada en el testimonio de Gonzalo Silvestre, considerada como una epopeya en prosa; y *Los comentarios reales,* destinados a satisfacer "la obligación que a la patria y a los parientes maternos" les debía, y que constituyen la obra definitiva de su madurez. Consta de dos partes: la primera, *Los comentarios reales* (1609), consagrados a la cultura y la historia del incanato, es una reivindicación de la misión civilizadora y el carácter de la raza materna; y la segunda, la *Historia general del Perú* (1617), dedicada a la conquista y las consecuentes guerras civiles entre los españoles, incluye una rehabilitación de su padre. Su lectura preservó en la memoria colectiva andina el recuerdo del Tahuantinsuyo, actuando como causa de las rebeliones contra el dominio español, hasta que las autoridades dispusieron (1782) la destrucción de los ejemplares habidos. Su obra se presenta ante la posteridad como una síntesis de la nueva sociedad que ha surgido desde la conquista, pues exalta por igual a andinos y a españoles, ingredientes ambos de la nueva realidad mestiza que Garcilaso representa. Su obra es propia y característica de un mestizaje y por esa razón se constituye, no sólo en defensor de su lengua materna y de los usos y costumbres de la tradición incaica, sino en un clásico de la literatura universal al trasladar estos contenidos al más castizo lenguaje y con gran pureza de estilo.

LUCAS FERNÁNDEZ DE PIEDRAHITA (1624-1688)
Carlos Adrián Moreno Martínez

Es el primer historiador nacido en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada. Lucas Fernández de Piedrahita nació en Bogotá, Colombia, el 6 de marzo de 1624, siendo hijo de Domingo Hernández de Soto Piedrahita y de Catalina Collantes, descendiente del conquistador Muñoz Collantes. Murió en Panamá en 1688, ocupado en la publicación de su obra. Estudió en el Colegio de San Bartolomé, jesuita, y manifestó inclinación hacia la poesía desde muy joven: antes de graduarse de doctor en la Universidad Tomística, compuso algunas piezas dramáticas que hoy se encuentran desaparecidas. Se ordenó sacerdote y luego obtuvo por oposición el curato de Fusagasuga y después el de Paipa. Siendo cura de este último pueblo, fue nombrado tesorero en el coro de Popayán, y sin haber tomado posesión de este cargo, ganó el de racionero de la Metropolitana en 1654, pasando sucesivamente por las posiciones de tesorero, maestrescuela y chantre. Con esta dignidad fue electo provisor y gobernador del Arzobispado. Así, ejerció su ministerio religioso en la costa atlántica y en el oriente colombiano, a través del cual adquirió experiencias de su propia tierra que utilizó posteriormente en su obra histórica.

Como provisor del Arzobispado, entabló un litigio prolongado con los visitadores de la Real Audiencia, lo que le obligó a viajar a España, donde permaneció seis años, el tercero de los cuales (1666) ocupó en escribir su *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, cuya primera parte fue publicada en Amberes, en 1668, siendo que la obra completa la editó por primera vez don Medrano Rivas en Bogotá, en 1881. A su regreso de España, fue investido con el cargo de obispo de Santa Marta, ciudad-puerto cuya catedral fue reconstruida en piedra a iniciativa de él y, al parecer, echando mano de recursos propios, pero donde también tuvo que soportar los ataques de la piratería del Caribe, en uno de los cuales fue hecho prisionero y llevado hasta la isla de Providencia.

Su *Historia* aparece precedida por una dedicatoria al rey Carlos II y un prólogo al lector en el que da cuenta "de los motivos que tuvo para formarla y de la causa final que le puso en el empeño", uno de los cuales era la ausencia de una historia que diera cuenta de manera más cabal del Nuevo Reino de Granada, que consideraba el tercero en importancia dentro de los dominios de España en América; es, pues, un compendio de sus recuerdos personales y de sus experiencias entre los indígenas durante el ministerio, y una transcripción de fragmentos extensos de las obras de Juan de Castellanos y de otros cronistas e historiadores. Fue la única historia de la conquista del territorio de la actual Colombia que pudieron leer tanto el público colombiano como el español durante dos siglos, y Fernández de Piedrahita, el único autor del siglo XVII que dio testimonio de la resistencia de los habitantes originales de Colombia frente a los invasores españoles. El empeño histórico de Fernández de Piedrahita y su interés por el Nuevo Reino de Granada manifestado en la práctica, lo coloca como un ejemplo claro de una protoidentidad criolla todavía revestida de una disposición predominantemente negativa y de una comprensión aún pobre del mundo indígena.

BIBLIOGRAFÍA: Acosta, J., 1942; Acosta de Samper, S., 1946; Duque Gómez, L., 1967; Fernández de Piedrahita, L., 1942, 1973; Laverde Amaya, I., 1963.

4. FILÓSOFOS DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

JUAN DE ESPINOSA MEDRANO, *EL LUNAREJO* (1632-1688)
Walter Redmond

El doctor Lunarejo, Juan de Espinosa Medrano, fue hombre de muchos talentos. Tañó varios instrumentos musicales y escribió prosa y poesía en castellano, latín y quechua. Por su habilidad oratoria fue llamado "el Demóstenes indiano", y sus discursos se publicaron en *La novena maravilla*. Fue "el primer gran escritor en quechua" y su *Auto sacramental del hijo pródigo* es una de las pocas obras de teatro en quechua atribuible a un autor específico. Tomó parte en dos controversias europeas de su tiempo, una literaria y la otra filosófica. Su aporte a la discusión culteranista —y su obra más célebre— fue *Apologético a favor de don Luis de Góngora*.

Pero el grueso de su pasión intelectual lo dedicó a un debate filosófico contemporáneo. Un espíritu disidente surgió dentro de la escolástica del siglo XVII, análogamente a lo que ocurría al mismo tiempo en la filosofía "moderna" (Bacon, Descartes, etc.). Ciertos escolásticos que *El Lunarejo* llamó "modernos" se impacientaban ante varios planteamientos tradicionales. Se refirió (entre otros) a los jesuitas "nominalistas" Pedro Hurtado de Mendoza, Rodrigo de Arriaga y Francisco Oviedo y al cisterciense Juan Caramuel de Loblokowitz. Espinosa escribió su lógica —la primera parte de su curso filosófico, *Philosophia thomistica*, y la única que fue publicada (1688)— precisamente para criticar a estos "rebeldes" que censuraban a "los antiguos soldados de las ciencias", y lo hizo, dijo, "generalmente con una reflexión original", "analizando, no sin habilidad, todos sus más recientes argumentos".

Al Lunarejo le encantaba atrapar a los modernos en contradicciones. Caramuel, por ejemplo, trató de eliminar la modalidad, reduciendo la posibilidad y la necesidad a proposiciones asertóricas (sin términos modales). Es interesante que G. Frege, formulador de la lógica clásica alrededor de 1900, relegó la modalidad a la psicología, pero gracias a C.I. Lewis, S. Kripke y otros lógicos del siglo XX se la ha restaurado en su debido lugar en la filosofía. Caramuel celebró su victoria sobre la modalidad, felicitándose por haber liberado a los alumnos de este tema tan engorroso, con este cuarteto:

Stagirita crucem hic ubi declarare modales
Coeperat ingeniis fixit Aristoteles:
Illas ad reliquas summa brevitate reduco,
Antiquamque brevi tempore tollo crucem.[1]

Pero El Lunarejo descubrió un pasaje en que Caramuel, *usando una proposición modal*, se defendía contra un tal Bossio, y le dedicó esta respuesta:

Desine, Caramuel, priscum vexare modorum
Schema, quod ingeniis asseris esse crucem,
Quam si sustuleris, perdet te Bossius; ergo
Stare crucem tolera, qua est tibi parta salus.[2]

Con todo, El Lunarejo no fue un conservador refunfuñando contra todo el que osara cuestionar su pasado idealizado; al contrario, insistió en que "las opiniones de los modernos no me desagradan porque sean nuevas sino porque ellos tratan de venderlos como origina-

[1] "El estagirita levantó una cruz para las mentes / Al tratar de las proposiciones modales, / Mas yo sin ambages a las demás las reduzco, / Derribando así sencillamente su antigua cruz", p. 26.

[2] "Ya no vejes, Caramuel, los modos de antaño, / Que "cruz para las mentes" llamas, pues de derribarla / Bossio te gana; deja, pues, que siga de pie / Aquella cruz que tu redención ha obrado", p. 27.

les cuando no lo son", y fue su deleite hallar pasajes de filósofos anteriores que se habían anticipado a sus tesis "originales".[3] Como indica el título de su obra, Espinosa respetó a santo Tomás de Aquino, pero subrayó que "ama y venera" a los seguidores de Juan Duns Escoto y "quiere y respeta mucho a los nominalistas" jesuitas. También proporcionó una lista de los "errores de Aristóteles", y desarrolló una brillante *Defensio platonis*, la cual, dijo con orgullo, "no ha sido propuesta hasta ahora, que sepa yo". Los discípulos de santo Tomás y de Escoto desechaban rutinariamente el "mundo platónico", pero Espinosa, tras analizar cuidadosamente la descripción de los "entes posibles" propuesta por los mismos tomistas y escotistas, mostró de modo concluyente que la doctrina escolástica *entrañaba* las "ideas platónicas", de tal manera que "al atacar a Platón se han herido a sí mismos".

En los siglos XVI, XVII y XVIII los términos latinos *logica* (o *dialectica* en un sentido general) designaban dos distintos temarios filosóficos (y dos tipos de obras que les corresponden): 1] la *logica minor* —la lógica "formal" (o *summulae*, nombre de una obra de un Pedro Hispano del siglo XIII)—, y 2] la *logica major* o *magna* (o *dialectica* en un sentido más estricto), una serie de cuestiones de ontología, epistemología y filosofía de la lógica y de la ciencia. La lógica de Espinosa, de 460 páginas (13 × 32 cm a dos columnas), abarca una lógica formal (53 pp.) y tres "libros" de la dialéctica: sobre la universalidad e individualidad (208 pp.), los predicamentos (167 pp.) y la metodología científica (32 pp.). Las secciones de la obra siguen la estructura de las *Súmulas* de Pedro Hispano, la *Eisagōgē* de Porfirio y las *Categorías* y *Analíticos posteriores* de Aristóteles.

La historiografía, hasta hace poco, desaprobaba la escolástica renacentista latinoamericana, por ser "retrógrada", atrasada en comparación con Europa. En vista de este prejuicio, es interesante examinar la bibliografía de el Lunarejo. Mencionó a unos trescientos autores en su lógica. De los filósofos, 22% son griegos, romanos, patrísticos y árabes, 28% son escolásticos que trabajaron entre los siglos XI y XV, 17% son escolásticos renacentistas del siglo XVI, y la *tercera parte* son filósofos que vivieron y publicaron su obras en su propio siglo, el XVII. O sea que citó más filósofos de su propio siglo que de cualquier otro. De las obras citadas del siglo XVII, más de la mitad fueron publicadas (casi todas en Europa) después de su nacimiento, y por lo menos cinco fueron impresas a partir de 1650. Generalmente dice cuando cita indirectamente, que de los 72 autores del siglo XVII que menciona, leyó al menos 42, y hace uso sustancioso de la mayoría de ellos. Sorprende que el Lunarejo, estando en el Cuzco, haya tenido acceso a tan rica bibliografía; sin embargo, se queja:

> He leído a los que he podido y los cito en esta obra. Pero no me era permitido ver a todos los escolásticos, sobre todo los antiguos [antes de 1500] Pues los libros de los recientes raras veces vienen; razón por la cual no adornamos nuestras páginas con sus nombres.

Los intelectuales peruanos del siglo XVII se quejaban de que su trabajo no recibía de los europeos el reconocimiento que merecía. Una serie de autores a lo largo del siglo lanzaron una apología de la vida intelectual peruana y americana. El arranque fue la pregunta irónica que Jerónimo de Valera hizo en el prefacio de su lógica (1610): "¿acaso algo bueno ha de venir de Nazaret —o del Perú?—", y dio la respuesta: "Dios es capaz de suscitar hijos de Abraham de las piedras peruanas" (*Commentarii ac Quaestiones in... logicam*. Redmond, 1979b, 1981b, 2005).

El Lunarejo estuvo entre estos autores que enlistaron a filósofos y poetas clásicos en su panegírico —entre burlas y veras— de las excelencias intelectuales del virreinato. Aun más, se sintió "prácticamente obligado" a presentar su *Philosophia thomistica* al mundo letrado precisamente para acabar con el "mito" de la "barbarie" del Nuevo Mundo. En su defensa "astronómica" de América, citó al poeta romano Manilio diciendo que las estrellas de la zona templada del sur "en nada ceden" al Viejo Mundo. Entonces "demostró" que el hemisferio sureño es "mejor" que el norteño, donde habitaban los filósofos griegos. Pues, según Aristóteles, el polo sur está "en lo alto de los cielos y a la derecha", pero el norte está "abajo y a la izquierda". Los peruanos,

> pues no nacen en rincones lóbregos y despreciables, sino en una tierra aventajada donde sonríe un cielo mejor [...] Pero si hasta Grecia, madre

[3] Citas de la portada y del prefacio del autor.

de las ciencias, y Atenas misma, se siguen con respecto a nosotros en un lugar inferior y siniestro, habiendo heredado la más alta cumbre del mundo, con razón podemos enorgullecernos de nuestra tierra y de nuestro cielo.

Puede que las estrellas de los peruanos sean derechas, dice el Lunarejo, pero su fortuna es siniestra; Manilio dio la razón:

En nada ceden, mas son superados sólo
Por el astro austriaco que toca vuestro orbe.

Manilio pensaba en el emperador Augusto, pero Espinosa en el rey Carlos II, quien no estaba presente para avalar la actividad intelectual. Los peruanos tenían que ser "argonautas", dijo, obligados a buscar el vellocino de oro del reconocimiento "desde las antípodas" —y aun así, llegaba "tarde o nunca". Hubiera ofrecido al rey "un mundo entero", escribió en su dedicatoria, pero tuvo que contentarse con un libro de lógica:

un don de papel y sin embargo una muestra de algo grande: esfuerzos de la inteligencia, nociones del entendimiento, testimonio desde un mundo nuevo que reinas no sólo sobre cuerpos sino también sobre mentes.

El Lunarejo, pues, ofreció su lógica como evidencia del alto nivel intelectual de América. Y tal es la impresión que recibe el lector: es filosofía para filósofos. Desgraciadamente su fortuna sigue siendo siniestra, pues por más de tres siglos nadie ha leído su obra, ni siquiera en su Nuevo Mundo. Tal es, en efecto, la suerte de muchas importantes obras de filosofía de la época colonial, muchas de cuyas cuestiones no han perdido (o han recobrado) su actualidad hoy en día. Una de las tareas de la historiografía de la filosofía latinoamericana, pues, es rescatar esta riqueza filosófica, no sólo por su interés histórico, sino sobre todo por su contenido. Una *commendatio* de la lógica del Lunarejo termina con estas palabras:

[…] el Perú será más feliz cuando emprenda un más noble comercio y despache al viejo mundo, hace tiempo ya enriquecido con su oro y plata, la *sabidura*.[1]

[1] El Colegio de Santo Tomás en Lima; el texto está incluido entre los prefacios de la *Philosophia thomistica*.

BIBLIOGRAFÍA: Barreda Laos, F., 1909; Espinosa Medrano, J. de, 1688, (1662) 1694, 1695, (1925) 1967, 1967b; Redmond, W., 1969, 1970, 1970b, 1974, 1979b, 1981b, 1991, 1998, 1999, 1999b, 2000, 2000b, 2003, 2003b, 2005; Tamayo, J.A., 1971; Zevallos, N., 1960.

CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA (1645-1700)

Mario Ruiz Sotelo

Nació en la ciudad de México. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1662, pero una indisciplina motivó su expulsión de la orden en 1667. Ante tal circunstancia, decidió estudiar teología en la Real y Pontificia Universidad de México. Ahí ganó la cátedra de astrología y mátemáticas en 1672. Se incorporó al clero secular y fue ordenado sacerdote en 1673. En 1681 apareció un cometa, lo que se consideraba un augurio de catástrofes. Escribió entonces su *Manifiesto filosófico contra los cometas*, donde buscaba atajar las supersticiones en boga. Polemizó con el texto el prestigiado jesuita tirolés Eusebio Kino, quien fue contrarreplicado por Sigüenza en su *Libra astronómica* (1690). En 1692 hubo un motín popular en protesta por la escasez de alimentos; la turba provocó un incendio que llegó al Cabildo, motivando que el propio Sigüenza ingresara arriesgando su vida para salvar los códices que ahí se resguardaban. Conoció e hizo amistad con sor Juana Inés de la Cruz. Tras ser readmitido en la orden jesuita, murió en 1700, en la ciudad de México.

Su obra incursiona en diversos ámbitos del conocimiento. En la ya citada *Libra astronómica* se pronuncia en contra de fundamentar afirmaciones sólo en la autoridad de antiguos pensadores y busca sustentarla en principios matemáticos y en datos empíricos; siendo así, la astrología tendría que dar paso a la astronomía. En *Paraíso Occidental* (1684) hace una alegoría del monasterio de Jesús María y de la propia ciudad de México con el huerto edénico, reivindicando así la naturaleza de la patria criolla. Lo propio hará en su *Primavera Indiana* (1688) y *Triunfo parténico* (1683), donde alaba el culto guadalupano y además exalta la figura de Cortés, reconociéndole su carácter de fundador. No obstante, en su *Teatro de virtudes políticas* (1680) los gobernantes mexicas son expuestos como parte de un pasado clásico y presentados como modelo a seguir. En *Imperio*

de los chichimecas da cuenta de la historia de diversos pueblos indígenas. En el Fénix del Occidente busca fundamentar la identificación de Quetzalcóatl con el apóstol santo Tomás.

El pensamiento de Sigüenza rompe con la filosofía de la historia agustiniana y retoma la del humanista jesuita Kircher, buscando incorporar a las culturas indígenas americanas en el origen egipcio de toda cultura clásica, procurando así exorcizar su pasado y abrir la puerta para su recuperación plena. En ese sentido debe entenderse su identificación de Quetzalcóatl con santo Tomás, pues tal hipótesis encerraba la posibilidad de un cristianismo indígena primitivo. Al combinar su aceptación de la conquista con la reivindicación del pasado autóctono pretendió conjugar en los criollos la herencia de ambas tradiciones, y con ello fundamentar un pasado virtuoso, sabedor de que en Europa se creía que no sólo los indios, sino también los criollos "o andamos en dos pies por divina dispensación o que aun valiéndose de microscopios ingleses apenas se descubre en nosotros lo racional" (Navarro, B., 1998, p. 195). La idea era, pues, combatir el prejuicio eurocéntrico anteponiendo un pensamiento alternativo.

BIBLIOGRAFÍA: Beuchot, M., 1996b; Eguiara y Eguren, J.J., 1998; Moreno, R., 2000; Navarro, B., 1998; Sigüenza y Góngora, C. de, 1940, 1959, 1995.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ (1651-1695)

José Manuel Ríos Guerra

Su nombre completo es Juana de Asbaje y Ramírez de Santillana, también conocida como la Décima Musa o Fénix de América. Sus padres fueron Pedro de Asbaje de origen vasco y su madre, la criolla, Isabel Ramírez de Santillana. Su infancia transcurrió en el rancho de su abuelo materno Pedro Ramírez de Santillana en Amecameca; fue él quien inició a sor Juana en la literatura, era un gran lector de poetas latinos y siempre estaba rodeado de libros. Es ahí donde sor Juana aprende náhuatl, y con sólo tres años de edad aprende a leer. En la biblioteca de su abuelo conoce a Virgilio, Horacio, Ovidio, san Agustín, san Cipriano y san Jerónimo.

En 1660 se va a vivir a la Ciudad de México, asiste a la corte de Antonio Sebastián de Toledo, virrey de la Nueva España y de la virreina Leonor María de Carreto, de quien fue dama de honor y a la que compuso un poema después de su muerte. Es en la corte donde sor Juana tiene la oportunidad de ver las comedias que se representaban en los salones de los palacios y de ver cómo se realizaban los oficios en la catedral.

Su confesor Antonio Núñez de Miranda le recomienda iniciarse en el noviciado y entra al convento San José de las Carmelitas Descalzas de México en agosto de 1667, por su frágil salud le recomiendan entrar a una orden menos estricta. Ingresa al convento de San Jerónimo y en febrero de 1669 hace los votos, siendo su padrino Pedro Velázquez de la Cadena.

En el convento solicitaría una celda propia, para dedicarse al estudio de sus libros, que llegaron a ser aproximadamente cuatro mil. También adquirió instrumentos musicales y científicos para sus investigaciones.

Mientras sor Juana vivió diez virreyes gobernaron la Nueva España, con quienes mantuvo buena relación, al grado de dedicarles poemas y otras composiciones. Pero fue sobre todo con las virreinas, con las que sor Juana tuvo mayor acercamiento y a quienes dedica numerosos poemas y obras de teatro.

Sor Juana participó en certámenes poéticos que organizaba la Real y Pontificia Universidad de México, en los cuales obtiene premios, siempre utilizando seudónimos.

En España se publicaron los libros: …*Soror Juana Inés de la Cruz, religiosa professa en el monasterio de San Jerónimo de la imperial Ciudad de México…* (Madrid, 1689); *Poemas de la única poetisa americana, Musa Dézima, Soror Juana Inés de la Cruz…* (Barcelona, 1691); *Segundo volumen de las obras de Soror Juana Inés de la Cruz…* (Sevilla, 1692), y, por último, *Fama y obras póstumas del Fénix de México…* (Madrid, 1700).

Los poemas de Sor Juana abarcan diversos temas, hay poemas amorosos, populares y también culteranos. Su teatro fue tanto religioso como profano. Dentro del teatro religioso se incluyen los autos sacramentales: *El divino Narciso*, *El mártir del sacramento san Hermenegildo* y *El cetro de José*. En el teatro profano: *Los empeños de una casa* y *Amor es más laberinto*.

También en su obra se deben contar numerosos villancicos, pero su producción más importante fue en su poesía lírica que consta de

setenta y tres sonetos, cincuenta y nueve romanzas, un ovejillo, diecisiete redondillas, treinta y cuatro décimas y diez endechas y tres liras. En prosa escribió: "El Neptuno alegórico", "Carta Atenagórica", *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* y *Autodefensa espiritual*.

La poesía y la obra de sor Juana están impregnadas de filosofía. Podemos encontrar reflexiones que nos permiten apreciar sus influencias filosóficas que son principalmente tres: la escolástica, el hermetismo y la filosofía moderna.

Sor Juana escribió unas súmulas de lógica que ahora están perdidas, las súmulas eran pequeños resúmenes, si se conservaran hasta el día de hoy podríamos apreciar de manera más clara su filosofar escolástico, ya que según nos dice Mauricio Beuchot no hay nada más escolástico que las súmulas. En su pensamiento se pueden distinguir rasgos de santo Tomas el Aquinate.

Tiene un afán por alcanzar un conocimiento claro, el conocimiento lo entendía en el sentido aristotélico como información, es decir el conocimiento consiste en que las formas de las cosas son recibidas por el alma. Para ella Dios es la causa final y el alma está dividida en vegetativa, sensitiva y racional. También habla de las diez categorías aristotélicas, a las cuales llama artificiosas. Su principal propuesta es la reducción metafísica, "tal reducción era un ascenso inductivo por el que se resolvían las cosas en sus principios y causas más universales" (Beuchot, M., 1996f, p. 13). Sor Juana termina por aceptar el fracaso filosófico y opta por una postura mística de fe.

El hermetismo de sor Juana se nota sobre todo en el poema "Primero sueño", estuvo influida principalmente por Althanasius Kircher, en su obra también se pueden notar referencias a Pico de la Mirándola y Luis Vives. El tema del sueño es característico del hermetismo, se ve reflejada la idea del microcosmos, que, aunque es una idea filosófica que viene desde los griegos hasta los modernos, es característica del hermetismo renacentista. Es en este mismo poema en donde sor Juana pasa del pensamiento hermético a un pensamiento moderno, sustituyendo la intuición por el racionalismo deductivo, aunque no tardará mucho en declararlo incapaz de dar conocimiento. No es sor Juana una escéptica al estilo pirrónico, pero hay un fuerte criticismo en su pensamiento:

Para todo se halla prueba
y razón en que fundarlo
y no hay razón para nada
de haber razón para tanto

(Cruz, Juana Inés de la, 2006, p. 78.)

Sor Juana duda y critica los fundamentos de toda filosofía, "por eso se refugia en el no saber de la teología y la mística, un no saber que es, sin embargo, el mayor saber, según lo decía Nicolás de Cusa en su concepción de la docta ignorancia" (Beuchot, M., p. 15). Como podemos ver en estos versos:

¡Qué feliz es la ignorancia
del que, indoctamente sabio
halla de lo que padece,
en lo que ignora, sagrado!

(Cruz, Juana Inés de la, 2006, p. 79.)

Para sor Juana no hay conocimiento perfecto, los alcances del conocimiento humano son limitados. Como hemos visto su raíz escolástica es normal debido a que era el pensamiento que predominaba en la colonia, pero sor Juana no se queda sólo ahí, también toma mucho de las tradiciones herméticas, que a su vez retoman al platonismo o neoplatonismo como contrapeso del aristotelismo-tomista medieval. Su estilo es barroco y eso le permite hacer una combinación de estas dos filosofías. Esta fusión hace que su poesía se convierta en un trabajo de divulgación y en una lección de filosofía y teología. Nos muestra su espíritu profundo, su genio filosófico y su afán por develar los misterios teológicos, todo lo intentó y lo logró sin un tutor al que siempre necesitó.

La retórica es el arte de hablar bien, y la divide en tres tipos: epidíctico, judicial y deliberativo. Sus elementos son la cuestión, la proposición y el silogismo. Con respecto a la teoría del conocimiento, el conocimiento sensorial, se puede elevar hasta la ciencia más sutil. El entendimiento sirve para obtener principios y el razonamiento para obtener conclusiones. Mientras que el entender es intuitivo, el razonamiento es más perfecto y por lo mismo es fatigoso y arduo. Dios conoce las cosas en un acto puro e infinito, por lo que todo lo ve como presente.

En su filosofía natural hace referencia constante al hilemorfismo, los entes corpóreos es-

tán compuestos por materia y forma. La materia es menos perfecta que la forma, pero ambas constituyen la esencia de las cosas, la naturaleza es la causa segunda de las cosas, siendo Dios causa primera. Además de las cuatro esencias (agua, tierra, aire, fuego) menciona la quinta esencia, que es la que compone los cuerpos celestes. Entiende la música como la armonía de esferas escrita por Dios en números.

En sus poemas reflexiona sobre la causa y el efecto, al desaparecer el efecto desaparece la causa, menciona el esquema aristotélico de las cuatro causas: final, eficiente, formal y material. Distingue entre esencia y accidentes, sustancia y accidentes y esencia y existencia. Sin la esencia el ente desaparece; distingue la potencia y el acto y hace referencia a los universales, ya que para sor Juana la especie subsiste aunque los individuos desaparezcan. Así los individuos están constituidos por materia y forma, mientras que los universales sólo por forma. Y todas las criaturas participan del ser de Dios.

En su obra, también, podemos ver a sor Juana hablar de las tres facultades anímicas del hombre: memoria, entendimiento y voluntad. Para ella la libertad no puede ser transgredida ni por Dios. La costumbre engendra el hábito que puede ser bueno (virtud) o malo (vicio). La vida es el acto esencial en el hombre, lo demás es sólo accidente, y la vida más alta es la racional. El alma es la parte más perfecta del hombre porque pertenece a la forma, y se dedica a conocer y amar las cosas inmateriales, está en todas las partes del cuerpo y es indivisible. El hombre es un microcosmos y el entendimiento es un compendio de todo lo que existe.

El libre albedrío del hombre le permite elegir entre lo bueno y lo malo, y ahí está la posibilidad de la moral. Por lo que la razón debe encauzar al hombre a elegir la virtud y combatir el vicio. Siendo el mayor bien y la causa final el amor a Dios.

El filósofo es aquel que ama la sabiduría, qué mejor ejemplo de una amante de la sabiduría como sor Juana. Su defensa de la libertad es consecuente con su vida, que siempre estuvo llena de limitaciones físicas y presiones para que dejara el estudio, a tal grado que poco antes de morir tuvo que vender sus libros e instrumentos musicales. Pero su espíritu fue libre, creía que ni Dios podía limitar su pensamiento, como nos dice en estos versos:

No hay cosa más libre que
el entendimiento humano,
¿pues lo que Dios no violenta,
por qué yo he de violentarlo?

(*Ibid.*, p. 75.)

BIBLIOGRAFÍA: Beuchot, M., 1996f; Cruz, Juana Inés de la, 1997, 2006; Paz, O., 1999; Trejo, M., 2001.

BENITO JERÓNIMO FEIJÓO (1676-1764)

Carlos Beorlegui

Quizá pueda resulta extraño introducir a Feijóo dentro de una historia del pensamiento filosófico hispanoamericano, pero no lo será tanto si tenemos en cuenta la influencia que su pensamiento renovador tuvo tanto en España como en toda Hispanoamérica durante el siglo XVIII, el siglo de la Ilustración.

Feijóo nació en Casdemiro (Orense, España, 1676), ingresando de muy joven en el monasterio benedictino de San Juan de Samos (Lugo). Realizó su formación en diversos colegios de Galicia, León y Salamanca, y comenzó a enseñar teología en el Monasterio de San Vicente (Oviedo) hasta su jubilación en 1739, permaneciendo allí hasta su muerte en 1764.

Su amplia obra estuvo encaminada a combatir los errores y supersticiones en que vivía gran parte de la gente de su época, en un momento histórico de innovación abierta a la Ilustración. Sus obras más importantes, que comenzó a escribir a partir de los cincuenta años, son *Teatro crítico universal* (9 vols., 1726-1739) y *Cartas eruditas y curiosas* (5 vols., 1742-1760), que tuvieron numerosas ediciones. El conjunto de sus escritos se pueden clasificar en tres grupos: uno, el más amplio, dedicado a combatir supersticiones; el segundo, dirigido a divulgar novedades en los más diversos ámbitos científicos, y el tercero, centrado en temas filosóficos o doctrinales.

La interpretación y valoración de la obra de Feijóo se mueve entre un abanico de posturas muy dispares. Para unos es un ilustrado puro, incluso el centro del movimiento ilustrado español del siglo XVIII, mientras que para otros es todavía un preilustrado, tan sólo un poco más avanzado que el movimiento de los *novatores*. Pero la postura más razonable es la que lo sitúa entre los "novatores" que le prece-

den y los "ilustrados" que le siguen. La obra de Feijóo es una defensa de la razón y de la ciencia, desde una profunda creencia en la libertad de indagación científica y racional, en abierta ruptura con la tradición escolástica muy anquilosada, pero manteniendo inalterable la doctrina católica.

A pesar de no ser un pensador creativo sino más bien un divulgador, acusado por los *novatores* de basarse en fuentes secundarias y no leer a los autores que citaba, fiándose más bien de lo que decían otros autores, la fama de Feijóo entre sus contemporáneos fue inmensa, si nos atenemos a las cifras que se tienen de los volúmenes de sus obras publicados, al igual que a las traducciones realizadas al francés, italiano, inglés y alemán (algo inusual hasta entonces entre autores españoles), así como a los numerosos escritos publicados comentando sus ideas. Feijóo fue también uno de los autores españoles que más influjo tuvo en el ámbito hispanoamericano, siendo junto con J. V. Tosca y G. Mayáns y Siscar, uno de los más decisivos en la introducción de los nuevos aires de renovación en los ambientes americanos de la segunda mitad del siglo XVIII, influyendo en la superación de la anquilosada filosofía escolástica y en la apertura a los nuevos métodos científicos y filosóficos, ya no basándose en el principio de autoridad sino en los criterios de la razón y en las evidencias empíricas.

BIBLIOGRAFÍA: Abellán, J.L., 1981; Ardao, A., 1962; Feijóo, B.J., 1777-1779, 1923-1925, 1928.

JOSÉ RAFAEL CAMPOY (1723-1777)
María del Carmen Rovira Gaspar

Jesuita mexicano, nació en los Álamos, Sinaloa. A los 18 años entró en la Compañía de Jesús. Expulsados los jesuitas de España y sus territorios, por decreto de Carlos III, Campoy sale de la Nueva España con los demás miembros de su Orden dirigiéndose a Italia; muere en Bolonia a los 54 años de edad.

No dejó para la posteridad una obra escrita, únicamente se conservan de él algunos breves escritos en los que no trata temas propiamente filosóficos, por lo mismo se ha calificado a Campoy como el *Sócrates mexicano* por las enseñanzas y educación que, de viva voz, impartió a sus discípulos. A propósito de ello nos informa su biógrafo Juan Maneiro, también jesuita mexicano contemporáneo de Campoy y que por lo mismo sufrió también el destierro: "Otro punto de semejanza (se refiere a Campoy) con Sócrates, es que mereciendo por su eminente ciencia ser admirado entre los más grandes hombres del siglo, no nos haya quedado sin embargo ningún escrito suyo en que pudiera la posteridad admirar el genio de tan ilustre varón" (Maneiro, J. de, 1791, p. 85).

Campoy fue principalmente un excelente maestro que supo abrir a sus discípulos los senderos de la filosofía moderna. Gran pedagogo, renovó los métodos empleados en la educación otorgándole gran importancia a la *dignidad* del alumno, oponiéndose al trato humillante que algunos maestros de la época daban a los escolares. Asimismo criticó los fríos dictados, la memorización y recitación maquinal de textos, llevando a cabo una inteligente transformación metodológica de la enseñanza, basada principalmente en una comprensión esencial de las *cuestiones*: vivir y entender la problemática planteada en los temas de filosofía, teología, ciencia y literatura. Precisamente por sus innovaciones en el espacio pedagógico, filosófico y literario, Campoy sufrió en lo académico limitaciones por demás injustas que sus superiores le impusieron. A propósito es necesario recordar que cuando otro jesuita, el P. Abad, recomendó al P. Provincial a Rafael Campoy como a un maestro de excelente preparación y cultura para impartir en el Colegio de Tepotzotlán la cátedra de Literatura, el Provincial no aceptó la recomendación por el temor de que Campoy, *fuera a introducir entre los jesuitas jóvenes, el nuevo método de enseñanza o un gusto no aprobado por sus mayores*. En relación con *el gusto* es seguro que el Provincial se refería al *buen gusto* en el espacio literario, pues Francisco Javier Alegre, otro jesuita mexicano, compañero de exilio, había traducido el *Arte poética* de Boileau, ideas sobre el gusto literario no aceptadas por la escolástica tradicionalista.

En cuanto al problema filosófico, debe puntualizarse que en el México del siglo XVIII, había en la Compañía de Jesús dos grupos opuestos en relación con la filosofía moderna, que pueden caracterizarse del modo siguiente: uno representativo de la escolástica decadente que en su exagerado tradicionalismo se oponía a la filosofía moderna; otro, en el cual se sitúa Campoy, abierto a la modernidad y a

las propuestas de la ciencia moderna. Campoy en su tarea académica magistral lucha por dar a conocer a sus alumnos una y otra, aclarando que no existía oposición entre ellas y las creencias religiosas. Para Campoy los conceptos *filosofía antigua* eran sinónimos de filosofía escolástica tradicional, decadente; mientras que al emplear los términos de *filosofía moderna* se refería a Descartes, principalmente a su metodología, a Gassendo, Francisco Bacon, ciencia moderna en cuanto a conocimiento experimental de la naturaleza.

Mauricio Beuchot se refiere a Campoy como el que principalmente preparó "ese movimiento de modernización de la filosofía en los Colegios de la Compañía" (Beuchot, M., 1996b, p. 225); mientras que Bernabé Navarro lo nombra como el principal maestro de los jesuitas "que los orienta a la filosofía moderna" (Navarro, B., 1998, p. 34).

Es necesario recordar que al principio de su formación filosófica Campoy había seguido con entusiasmo *al peripatetismo*, sin embargo después, según nos dice Maneiro, él mismo criticó su postura: "Se había creído su discípulo [de Aristóteles] al debatir agitadamente y vociferar sobre unas cuantas tesis casi sin utilidad alguna. Pero confiesa que después de leer la *Poética* y *Retórica* de Aristóteles comprendió lo diferente que era este Aristóteles que ahora leía y estudiaba de aquel Aristóteles disputador de futilezas [...] que él se había imaginado por las falsas leyendas de aquellos que se preciaban ser discípulos del príncipe de los filósofos. Estas palabras de Campoy muestran su crítica a sus maestros tradicionalistas decadentes.

Campoy tuvo un espíritu crítico en lo filosófico y pedagógico que lo condujo a independizarse de la escolástica decadente. Se abrió a la modernidad filosófica y a la ciencia experimental moderna; estudió y dio a conocer a sus alumnos el nuevo método de investigación basado principalmente en la experiencia.

Su biógrafo Maneiro y también el jesuita Fabri se refieren al interés que Campoy en la ciencia, como aquella *luz que repentinamente resplandecía* en su entendimiento. Mostró también gran interés por la biología, la botánica y la historia.

En el campo de la metafísica y lo relacionado con el tema de los accidentes, la sustancia y las formas sustanciales, tan íntimamente vinculado a la eucaristía, aceptó lo dicho en en el campo de la física, pero no en el de la metafísica y, en general, como todos los jesuitas de su grupo, al referirse a ello su posición fue oponerse a lo dicho por los modernos, principalmente Descartes, o tratar el problema con gran prudencia.

BIBLIOGRAFÍA: Maneiro, J. de, 1791; Beuchot, M., 1996b; Navarro, B., 1998.

FRANCISCO XAVIER ALEGRE (1729-1788)

Mario Ruiz Sotelo

Nació en el puerto de Veracruz, en 1729. Estudió filosofía en el Colegio de San Ignacio, ciudad de Puebla, donde en 1747 ingresó a la Compañía de Jesús. Obtuvo ahí una amplia formación humanista y un dominio profundo del derecho y la filosofía. Manejó el latín, griego, hebreo, inglés, francés, italiano y náhuatl. Ejerció como docente en La Habana, Mérida, Veracruz y la Ciudad de México, en el célebre Colegio de San Ildefonso. Dedicó varios años al estudio de la propia Compañía de Jesús; escribiendo como resultado su *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España* (1771). Además, estableció una academia privada para promover el estudio de las matemáticas y la literatura. Fue entonces cuando tuvo lugar el decreto de expulsión de 1767. Tras el destierro, fijó su residencia en la ciudad italiana de Bolonia, situación que no mermó su capacidad creativa. Ahí produjo su monumental *Institutionum theologicarum* (publicada en 1789-1791), entre otros textos. Y fue también en dicha ciudad donde falleció, en 1788.

Su primera gran obra, escrita en México, fue la ya citada *Historia*, un pormenorizado tratado de las misiones jesuitas por el intrincado territorio novohispano, texto que se convirtió en el testimonio mejor documentado y sin duda el más valioso sobre la actividad evangelizadora de su orden. Su vena humanista lo llevó a componer su poema latino *Alejandriada* (1775) sobre la conquista de Tiro por Alejandro Magno; además, elaboró una versión latina de la *Iliada* (1776) y un tratado sobre el *Arte retórica*, textos publicados en Bolonia. Ahí también elaboró la *Carta geográfica del hemisferio mexicano*, donde muestra la complejidad de su patria natal. Su obra magna, *Institutionum Theologicarum*, está compuesta por una serie de tratados de temas fun-

damentales para la filosofía: sobre el ser humano, la guerra justa, las leyes, el origen del poder político y la religión entre otros, mostrando un amplio dominio sobre los autores escolásticos y modernos.

Sin desprenderse de su fundamentación escolástica, la obra de Alegre es seguidora fiel de lo que podemos llamar los principios filosóficos de la modernidad americana. Refuta la esclavitud por naturaleza y la extiende a los negros, de quienes dice son esclavizados injustamente. Al fundamentar el origen y la legitimidad del poder político, retoma el contractualismo expuesto ya desde el siglo XVI: "Todo Imperio tuvo su origen en una convención o pacto entre los hombres" (Méndez Plancarte, 1991, p. 49), anteponiendo explícitamente el poder de la comunidad al de Dios y negando en consecuencia también potestad al papa en este menester. Ese marco teórico le permitió condenar varios pasajes de la conquista española, como el asesinato del monarca Caltzontzin en Michoacán, cuya muerte queda exhibida como producto de una guerra injusta. Así pues, las ideas del republicanismo hispano expuestas por Alegre bien pueden considerarse como un enlace de continuidad que conduciría a su exposición definitiva en los movimientos de 1808 y 1810.

BIBLIOGRAFÍA: Alegre, F.X., 1950; Beuchot, M., 1995, 1996c; Dussel, E., 2007; Méndez Plancarte, G., 1991.

FRANCISCO XAVIER CLAVIJERO (1731-1787)
Mario Ruiz Sotelo

Nace en el puerto de Veracruz. Vivió de niño en Teziutlán, Puebla, y después en Jamiltepec, Oaxaca, experiencia que le hizo convivir con niños indígenas y le condujo a aprender el náhuatl y el mixteco. Estudió con los jesuitas en el Colegio de San Ignacio, en la ciudad de Puebla. Profesó como miembro de la Compañía de Jesús en 1749 y posteriormente realizó sus estudios sacerdotales en el Colegio de Tepoztlán, Morelos, combinando las humanidades, la filosofía y la teología, además del estudio del griego, latín, inglés, francés e italiano. Fue después a la ciudad de México, donde fungió como prefecto en el Colegio de San Ildefonso; ahí profundizó sus estudios de filosofía incluyendo pensadores modernos. En el Colegio de San Pedro y San Pablo tuvo acceso a los códices indígenas que había legado a la orden Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), quien se convirtió desde entonces en una especie de guía intelectual. Ordenado sacerdote en 1755, pidió que lo dedicaran a "trabajar por el bien de los indios" en el Colegio de San Gregorio, labor que combinó con el estudio de los códices. Después de pasar por el Colegio de San Xavier, en Puebla, fue enviado en 1764 al Colegio de Valladolid (hoy Morelia); ahí fue su discípulo el entonces muy joven Miguel Hidalgo. En 1766 fue trasladado a Guadalajara, donde le sorprende la expulsión de 1767. Es desterrado a Bolonia; eso le permite conocer bibliotecas de diferentes ciudades italianas y tener acceso a otros códices indígenas. La propia Bolonia lo vio morir en 1787.

Clavijero escribió un *Curso filosófico* (1763-1765) compuesto de varias disciplinas, pero sólo se conserva su *Física particular*; en ella destaca la necesidad de completar a los filósofos griegos con los modernos, citando entre éstos explícitamente a Bacon, Descartes y Franklin. Compuso también el *Diálogo entre Filaletes y Paeófilo* para criticar la validez de los argumentos de autoridad en Física, pero el escrito no se conserva. En Bolonia conoció los trabajos de Cornelius Pauw, George Buffon y William Robertson, en los que se denostaba la cultura americana, lo cual motivó, en 1780, la redacción de su *Historia antigua de México*, sin duda su obra principal en filosofía de la historia, donde expone los orígenes de varias culturas indígenas, particularmente a los mexicas. El trabajo se completa con sus *Disertaciones* (1781), texto donde confronta abiertamente las tesis antiamericanas estableciendo situaciones comparadas. En la *Historia antigua de Baja California* (1789) refiere los trabajos realizados por las misiones jesuitas en aquella región novohispana.

En lo que se refiere a su *Física particular*, puede decirse que su principal aportación consistió en privilegiar la física moderna sobre la tradicional, todavía en boga en Nueva España, juzgando que "todos los profesores de filosofía que existieron hasta ahora en nuestra América se abstuvieron de enseñar la verdadera física" (Beuchot, M., 1992b, p. 99). Hay una explícita convicción, pues, de la superioridad epistémica de la física moderna. No obstante, rechaza los argumentos de Copérnico y no renuncia a la escolástica, mani-

festando con claridad su eclecticismo. Es en el ámbito de la antropología filosófica donde encontramos argumentos de mayor solidez. En el prólogo a sus *Disertaciones* Clavijero hace explícito el principal objetivo de la obra: "disuadir a los incautos lectores de los errores en que han incurrido muchos autores modernos que, sin suficientes conocimientos, han escrito sobre la tierra, los animales y los hombres de América" (Clavijero, F.X., 1991, p. 422). Esos autores referidos no son sólo Pauw o Buffon, sino bien podrían ser Hegel o Montesquieu, pues las ideas sobre la inferioridad de América y los americanos eran prácticamente un lugar común entre los ilustrados europeos, por lo que el texto de Clavijero debe considerarse una crítica a la modernidad *europea*. Nuestro autor está en capacidad de hacer dicho juicio porque se encuentra fuera de ese sistema y, a diferencia de los modernos europeos, tiene un conocimiento suficiente, experimental de la realidad americana, pues ha convivido por años con los indígenas, lo que deja a los argumentos de sus rivales en el plano de una mera especulación. Se trata más de una ideología que de una evaluación científica: "Estos y otros despropósitos son efecto de un ciego y excesivo patriotismo, que les ha hecho concebir ciertas imaginarias preeminencias de su propio país sobre todos los otros del mundo" (*ibid*., p. 455). Es la visión eurocéntrica la que hace ver a los europeos superiores, conjetura desmentida en favor de la idea de una igualdad antropológica auténticamente universal. Se demuestra así la irracionalidad de los argumentos ilustrados europeos, exhibidos a partir de la visión alternativa que se posibilita sólo la perspectiva de la marginalidad americana. Esa misma alteridad es expuesta como necesidad en el momento de elaborar la revisión de la historia americana. Para el pensamiento eurocéntrico la historia indígena carece de significación, como pretendió demostrarlo Pauw; Clavijero se opone situándose en la tradición de Las Casas y Torquemada para elaborar su *Historia antigua de México*, donde compara la cultura mexica con la griega y la romana y las considera equiparables; es decir, encontrando un pasado clásico original, americano, diferente al europeo. Eso implicaba la construcción de un nuevo concepto de historia universal, no interpretada ya bajo el signo de la razón ilustrada europea, sino bajo una concepción crítica de la idea de universalidad. En consecuencia, América quedaba dotada de una autonomía ontológica que le daba una identidad propia y un lugar histórico independiente de Europa. No obstante, el eclecticismo de Clavijero se manifiesta en este tema interpretando la conquista, bajo el esquema agustiniano, como un hecho providencial, legitimando así la presencia española.

En las *Disertaciones* aclara que el objetivo de la obra es la defensa del indio, que busca reivindicar tanto al indio histórico como a los contemporáneos. Después de evaluar las ideas sobre la supuesta inferioridad intelectual (que se remonta hasta el siglo XVI), concluye diciendo: "si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros [...] se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa" (*ibid*., p. 518). Es decir que se trata no de una determinación geográfica, de una deficiencia ontológica, sino de una cuestión de derechos humanos, de justicia social, razones que resultan desconocidas para la lógica dominante. Ahora bien, los ataques de Pauw eran a los indios y en general a todos los nacidos en América, por lo que la defensa de Clavijero era también la de los criollos. Así pues, se abría la puerta para que los criollos comenzaran a apropiarse del pasado indígena; para validarse históricamente mediante la patria y la comunidad que los vio nacer.

BIBLIOGRAFÍA: Clavijero, F.X., 1986, 1991; Beuchot, M., 1992b, 1996b; Marchetti, G., 1986; Méndez Plancarte, G., 1991; Villoro, L., 1987.

FRANCISCO JAVIER ESPEJO (1747-1795)

María del Carmen Rovira Gaspar

Al parecer el primer nombre de Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo fue Eugenio, por lo mismo queda en esta nota como Eugenio Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo (1747). Fue hijo de un indígena de Cajamarca y de una mulata, tuvo una vida llena de inquietudes que lo condujeron a realizar una crítica filosófica, social, política y a luchar por la libertad de su país Ecuador (El nombre de Eugenio se encuentra en Fraile Granizo, C., 1978, p. 88).

Entre los años de 1759 y 1762 fue alumno de los jesuitas, distinguiéndose tanto por su inteligencia como por su interés en el estudio.

Más tarde se dedicó a estudiar medicina y ciencias naturales.

En 1770 obtuvo el título de licenciado en derecho. En 1779 escribió su obra más importante, *El nuevo Luciano de Quito o Despertador de los ingenios quiteños*, obra en la que enfocó críticamente distintos problemas filosóficos, pedagógicos y sociales.

En 1780 escribió dos obras más, *Marco Poncio Catón* y la *Ciencia blancardina*, esta última es una continuación de *El nuevo Luciano*. El título *Blancardina* se refiere a la "ciencia" de Moisés Blancardo (P. Aráuz), ciencia que, según Espejo, no era otra cosa *que la demostración plenaria de la profunda ignorancia de su autor*.

Más tarde en 1787 escribe y publica las famosas *Cartas riobambenses*, obra satírica en la que también critica a varios de sus contemporáneos, principalmente a la burocracia dominante, a las clases pudientes y a varias personalidades de la época, entre ellas a María Chiriboga; a causa de un *libelo,* también crítico, es tomado preso.

La vida de Espejo reviste tonalidades cada vez más inquietantes y comprometidas.

Edita un periódico, *Primicias de la Cultura en Quito*, del que aparecieron siete números.

En el año de 1795 es de nuevo tomado preso. Entre las varias acusaciones que se le lanzan aparecen: "ser autor de las banderitas de tafetán colorado, ser partidario de las impiedades de la revolución francesa y tener comprometido a un barco y un batallón para la revuelta" (Fraile Granizo, 1978, p. 128). Espejo murió en prisión un 27 de diciembre de 1795.

En cuanto a la filosofía Espejo siguió la filosofía moderna y una de las influencias más significativas que presenta es la del filósofo portugués Luís Antonio Verney, conocido también como el Barbadiño, introductor de la filosofía moderna en Portugal y que tuvo gran influencia en la América hispana.[1] Concretamente Espejo cita varias veces la obra del portugués *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, publicada en 1760. Espejo conoció la obra de Verney, habla de ella y de su importancia recordando el juicio y la opinión que sobre ella habían dado los hermanos Pagliarinis. En *El nuevo Luciano de Quito* (conversación v, p. 71). Espejo dice: "remito a Vm. a que lea sobre este punto (el problema educativo y cultural) al Barbadiño y añado de mi parte que lo que él reprende estaba usado y recibido entre los nuestros". Se declara lector y continuador de Verney y dice expresamente a su interlocutor: "Si corre por todo el mundo (que él era barbadiñista y reformador) y todo el mundo lo dijere con razón, callaré la boca, agradeciéndole la noticia".

A Espejo lo dominaba al escribir su obra *El nuevo Luciano de Quito*, no sólo el interés por la filosofía moderna sino también el de mostrar los errores que según su punto de vista, podían advertirse entre los religiosos jesuitas en relación con varios temas morales y pedagógicos.

En la obra de Espejo se advierte una supremacía de los temas literarios sobre los filosóficos como tales, así, por ejemplo el extenso comentario de crítica literaria, *criterio del buen gusto* y los ligeros y reducidos sobre los temas filosóficos. Advertimos que Espejo no se nos presenta, en puridad, como un filósofo sino más bien como un literato y sobre todo como un crítico de la sociedad de Quito.

Sin embargo en sus reflexiones y opiniones sobre *Lógica* se opone a la tradicional, según su opinión, llena de *sutilezas metafísicas* que se ha convertido en "una eterna disputadora de sutilezas despreciables e incomprensibles". Recomienda en general, sin distinguir entre el *Arte de pensar* y los *Ensayos* de Locke, la lógica moderna y sobre todo la necesidad de una metodología que ayudara a desterrar el error, los prejuicios y a aclarar la verdadera noción de las ideas y percepciones. Cita en relación con ello al P. Aguirre quien dictó un curso de filosofía en 1753.

En relación con la física, Espejo no realiza la distinción entre las distintas corrientes: cartesianas, gassendistas y newtonianas ni toma posición respecto a ellas.

En cuanto a la metafísica sigue la opinión de Verney de que bajo el concepto de metafísica se había reunido todo asunto *vacío e inútil*; sin embargo, aclara que según los modernos había dejado de ser un conjunto de abstracciones y vaciedades para pasar a formar parte del método filosófico. En cuanto a la ética cita al doctor Manuel Piquer, profesor de medicina y natural de Zaragoza, España, en su *Filosofía*

---

[1] Tuvieron también gran influencia de Verney el padre Agustín Caballero en Cuba y el padre Oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos en México, durante el siglo xviii. Cfr. Rovira Gaspar, M. del. C, 1979.

moral y también al padre Antonio Codorniu, *Índice de la filosofía moral cristiano-política*.

En el espacio educativo propone la enseñanza de las lenguas clásicas, griego y latín. En la retórica aconseja la lectura de Quintiliano, Cicerón, Salustio. En lo poético Espejo representa en Quito al neoclasicismo, siguiendo lo dicho por el jesuita Francés Vouhours (1628-1702) sobre *el buen gusto*.

Por otra parte Espejo, como patriota quiteño, lanzó duras y severas críticas a España; su actitud y posición muestran una sana rebeldía frente al poder político y cultural de la península.

Se opone a que los jóvenes americanos fueran a estudiar a la Universidad de Salamanca, aconsejando que más bien se debiera *peregrinar a Francia*. Refiriéndose y criticando la posición, en general, del español que negaba al criollo y al mestizo americano un lugar en las letras y en general en la cultura, afirma: "Ensaliendo de España, Señor mío no hay cosa buena, y aclara que su frase debe entenderse como burla contra los españoles vulgares que niegan a los criollos doctrina, el que puedan adquirirla y aún la nobleza de los talentos". Reconoce sin embargo que existen en España hombres ilustres *en conocimiento*.

BIBLIOGRAFÍA: Espejo, F.J., 1943; Fraile Granizo, C., 1978; Rovira Gaspar, M. del C., 1979; Verney, L.A., 1760.

JOSÉ AGUSTÍN CABALLERO (1762-1835)
Jesús Tomás Portillo Juárez

Nace un 28 de agosto en La Habana y muere un 6 de abril en la misma ciudad. Estudió en el Seminario de San Carlos y posteriormente obtuvo los grados de licenciado y doctor en teología en la Real y Pontificia Universidad de La Habana. Formó parte de la Sociedad Patriótica, de la Casa de Educandos, de la Clase de Ciencias y Artes, y de la redacción del papel periódico de La Habana, primer periódico publicado en Cuba.

Es uno de los más importantes representantes de la Ilustración reformista criolla desde finales del siglo XVIII y principios del XIX, movimiento ideológico que dio comienzo a la reforma de los estudios de filosofía en Cuba al introducir en sus clases las doctrinas de Locke y Condillac e inició la enseñanza de la Física experimental de Newton en la isla. Fue autor del primer proyecto para crear escuelas elementales públicas, en 1794, que lo sitúa como precursor de la escuela pública cubana. Su labor intelectual se enmarca en las reformas a la educación de nivel medio en Cuba y sus notables esfuerzos por lograr una enseñanza primaria gratuita, tarea que se sintetiza y toma cuerpo con el citado proyecto sobre las escuelas elementales.

Se mostró contrario a la tradición teológica predominante en la enseñanza en América Latina, considerándola como carente de vigencia ante la realidad cubana del siglo XIX.

Consideraba que los métodos de enseñanza utilizados en la tradición escolástica se enfocaban en repetir un conjunto de ideas caducas que retrasaban el progreso en las ciencias y las artes que necesitaba la isla. Junto con la idea de abandonar la tradición escolástica, implementó el uso del español en las cátedras y los textos además de incluir prácticas de química y física en los planes de estudio.

Apoyándose en la posición gnoseológica sensualista, optó por fundamentar su enseñanza sobre procesos de observación y experimentación basándose en el racionalismo cartesiano, al considerar que éste ofrecía al alumno algo que le había sido negado a lo largo de la tradición teológica: la duda. Junto con el método cartesiano, también hizo uso de la filosofía de Locke, Bacon y Condillac.

Poseedor de una obra literaria extensa, cuya temática va desde temas sociales hasta críticas literarias. También fue un traductor importante, llevando al español distintas obras en latín, inglés y francés.

BIBLIOGRAFÍA: Caballero, J.A., 1944, 1956; Castellanos, J., 1944.

5. PENSADORES Y FILÓSOFOS DE LA EMANCIPACIÓN

TOUSSAINT L'OUVERTURE (1743-1803)

Carlos Rojas Osorio

Pierre François Dominique, mejor conocido como Toussaint L'Ouverture. Se polemiza en relación con el lugar de su nacimiento. Unos lo sitúan en Cabo Haitiano; otros en África, concretamente en Guinea, y otros en una colonia francesa de Santo Domingo. Esclavo, era bien reconocido no sólo por sus habilidades y características físicas, sino también por su prestigio entre la población negra. Lo calificaban de Centauro de la Sabana. Recibe educación de un familiar suyo, negro esclavo también, Jean Pierre Baptiste, con quien aprende a leer y a escribir, luego de lo cual se convierte en un apasionado lector de la vida de los grandes jefes militares de la historia. Todavía para 1789 servía en la plantación Breda, en Cabo Haitiano, fungía de cochero y hombre de confianza del administrador de dicha plantación.

Dos años después del estallido de la revolución francesa, comienza también la rebelión de los esclavos en la colonia francesa de Santo Domingo (Haití). El 16 de agosto de 1791 se inicia la rebelión en la que muere más de un millar de amos blancos. La rebelión se difundió por toda la parte francesa de la isla. Al ajusticiamiento de los amos blancos respondieron los colonos blancos asesinando a más de diez mil esclavos. Toussaint antes de unirse a la rebelión esclava, ayuda a sus amos y los envía al extranjero. A partir de ese momento se incorpora como experto médico (en realidad su práctica era como veterinario) en la banda de Biassou. Pasa a ser el lugarteniente de Biassou y con él se enlista a favor del ejército español en la guerra contra Francia desplegada desde la parte oriental de la isla. En estas lides se mostró gran organizador y jefe militar. El ejército español lo condecoró por sus hazañas en la guerra contra Francia y lo ascendió a general de brigada. "Toussaint, con atinado criterio político, comprendió que los ingleses que apoyaban a España en su lucha contra Francia, lo hacían porque defendían el mantenimiento de la esclavitud, amenazada por el rápido desarrollo de los acontecimientos tanto en Europa como en América, particularmente en la isla de Santo Domingo y otras colonias inglesas de la región, en las cuales miles de esclavos generaban riquezas para la burguesía inglesa" (Gutiérrez Jiménez, F., 2000, p. 209). Pero también comprendió Toussaint que los españoles no mantendrían los reconocimientos que le habían concedido. De ahí concluyó que era mejor servir a Francia, que al ser revolucionaria proclamaba la igualdad de derechos de todos los seres humanos.

En Puerto Príncipe se proclamó la abolición de la esclavitud en agosto de 1793. Los esclavos libres pasarían a engrosar las filas del ejército francés. La Asamblea Nacional francesa decreta también la abolición de la esclavitud el día 4 de febrero de 1794. Como consecuencia se anuncia la libertad de los esclavos en todas las colonias francesas. Ese mismo año, en mayo, Toussaint junto con un ejército de libertos se pone al servicio de la república francesa. Ahora combatirán a los enemigos de Francia: blancos propietarios dominantes en la isla, españoles e ingleses. Sin el ejército de Toussaint, los españoles se vieron obligados a concluir sus operaciones bélicas contra los franceses en Santo Domingo y accedieron a firmar el Tratado de Basilea, en éste se estipula que la parte oriental de la isla pasa a Francia (22 de julio de 1795). Toussaint es nombrado jefe militar del ejército francés en Santo Domingo. Cincuenta mil hombres quedaron bajo su mando militar y con ellos desalojaron

de la parte oriental de la isla a todos sus enemigos, entre ellos los ingleses, y Toussaint se convierte en gobernador y capitán general.

Toussaint procede a organizar el país. Crea una Asamblea Constituyente que redacta la Constitución. "Cuando Napoleón recibió la Constitución de Haití que le enviaba Toussaint Louverture, presidente vitalicio, firmada en Cap François [...] quedó espantado. Era la primera Constitución escrita en América Latina" (Arciniegas, G., 1993, p. 344). Era el año 1801. Se trataba de una Constitución republicana con sus tres poderes y con el reconocimiento de los derechos del hombre. "Muchos de los artículos que aparecen en la del cochero se repitieron textuales en las constituciones de Venezuela y Nueva Granada y en las de Bolívar" (*ibid.*, p. 344). Pasado su asombro inicial, Napoleón respondió a Toussaint diciendo que la Constitución tenía cosas buenas, pero que otras eran contrarias a la soberanía de Francia, de la cual la isla caribeña era sólo una parte. Toussaint respondió a Napoleón. "Santo Domingo, que forma parte integrante de la República francesa, como decís en vuestra carta, busca su independencia, ¿por qué no hacerla? Estados Unidos buscó lo mismo, y con el apoyo de la Francia monarquista lo consiguieron. El elevado puesto que ocupo no es de mi elección: me fue impuesto por circunstancias imperiosas. Si treinta millones de franceses encuentran seguridad, como se afirma, en la revolución del 18 brumario, sin duda los envidian hoy los pobres negros, mis compatriotas [...] Debéis aprender a estimar los principios morales de los demás hombres, como habéis hecho vosotros [...] El poder que yo ejerzo ha sido tan legítamemente adquirido como el vuestro, y nada distinto del voto del pueblo de Santo Domingo me obligaría a hacerlo" (*ibid.*, p. 345). Napoleón intenta entonces recuperar el poderío de Francia en el Caribe, pero es derrotado en Haití gracias a un aliado inesperado, la fiebre amarilla. Más de cincuenta mil soldados fenecieron y el resto del ejército francés huyó de la isla. Dessalines proclamó la república de Haití el 1 de enero de 1804 quedando él como emperador. Toussaint fue traicionado y engañado y por orden de Leclerc (cuñado de Napoleón) fue apresado el 15 de junio de 1802 y enviado a Francia. Fue encarcelado en el castillo de Joux, en una cumbre de los Alpes cerca de Suiza, donde murió el 7 de abril. Se dice que cuando lo arrestaron afirmó: "Al arrestarme ustedes, cortan el tronco del árbol de la libertad de los negros, pero volverá a nacer, ya que sus raíces son numerosas y profundas".

Gérard Pierre-Charles nos dice que Toussaint había leído las obras de los enciclopedistas franceses, en especial la del antiesclavista Raynal. "Dicho pensamiento ayudó al dirigente negro a conducir a las masas en la lucha libertadora. El pensamiento y la acción de este extraordinario jefe estuvieron siempre encauzados a lograr el liderazgo en el escenario colonial que se convirtió en el personaje determinante del proceso" (Pierre-Charles, G., 1985, p. 42).

Toussaint L'Ouverture fue, pues, un líder antiesclavista, un héroe de la liberación nacional de Haití y un pensador constitucional que ideó un orden político basado en los derechos humanos, la libertad y la igualdad de todos.

BIBLIOGRAFÍA: Arciniegas, G., 1993; Gutiérrez Jiménez, F., 2000; Pierre-Charles, G., 1985.

JUAN PABLO VISCARDO Y GUZMÁN (1748-1798)
Carmen Bohórquez

Nacido en Arequipa, Perú, formó parte del contingente de jesuitas expulsados de América por Carlos III en 1767. Exiliado en Italia, intenta conseguir en 1781, a través de los representantes ingleses ante el gran ducado de la Toscana, que Inglaterra apoye el levantamiento de Túpac Amaru. Para insistir en ese apoyo, limitado en ese momento sólo a la liberación del Perú, viaja a Londres en 1782, donde permanece hasta mayo de 1784, cuando fracasado regresa a Italia. Residiendo allí, escribe en 1790 o 1791 su larga y fundamental *Carta a los españoles-americanos*, en la que ya argumenta a favor de la independencia global de la América meridional. Con este propósito regresa a Inglaterra en marzo de 1791, pero sólo obtiene del gobierno una pensión de 300 libras esterlinas que le permitirá radicarse en Londres, donde muere finalmente.

En este extraordinario documento, redactado con miras al tercer centenario de la invasión de América por los españoles, Viscardo resume la historia de esos 300 años de dominación colonial con cuatro palabras: ingratitud, injusticia, servidumbre y desolación; que en conjunto conforman una situación de

oprobio repetida a lo largo de esos siglos en toda la América española y que exige de los americanos acciones que permitan poner fin inmediato a tal situación y asumir directamente la conducción del propio destino. La hora de la emancipación de esa tutela tiránica está llegando, afirma Viscardo, y España lo sabe y lo teme, pues es también la hora de su propia destrucción; de allí que redoble la opresión, fomente la ignorancia, persuada al vulgo de que es un delito razonar sobre la propia situación y exija obediencia a leyes arbitrarias (Viscardo y Guzmán, J.P., 1998, p. 21).

Para legitimar la ruptura definitiva de la relación súbdito-soberano, Viscardo recurre al antiguo derecho pactista, que devuelve la soberanía al pueblo cuando el monarca a quien se la ha cedido viola el deber de garantizar fueros y libertades. Para este antiguo jesuita, que también se hacía llamar Paolo Rossi, si el hombre no puede renunciar a la razón, tampoco puede renunciar a la libertad personal y colectiva (*ibid.*, p. 36); lo mismo que sería una blasfemia pensar que el creador haya permitido el descubrimiento del nuevo mundo, sólo "para que un corto número de *pícaros imbéciles* fuesen siempre dueños de desolarle [...] y de despojar a millones de hombres [...] de los derechos esenciales recibidos de su mano divina".

Vale destacar la similitud entre los argumentos utilizados por Viscardo en este documento y los que para esa misma época y sin haberse conocido, utilizaba el otro gran precursor de la independencia hispanoamericana, Francisco de Miranda. En primer lugar, encontramos en ambos una constante referencia a Bartolomé de Las Casas, en particular en lo tocante a la ilegitimidad del sometimiento de los indígenas y de la ocupación de sus tierras. En segundo lugar, una apelación a la tesis expuesta por Antonio de Herrera en su *Descripción de las Indias occidentales* (Madrid, 1601-1615), según la cual los conquistadores habían actuado a sus propias expensas y, por tanto, ninguna obligación tenían con la corona. En tercer lugar, la referencia a ejemplos de otras situaciones coloniales que habían logrado ser revertidas por quienes las padecían, creándose repúblicas independientes: casos de Estados Unidos, Portugal y Holanda. Y finalmente, la utilización de un argumento de gran contemporaneidad que podría ser más convincente ante los criollos: la oportunidad de romper con el monopolio impuesto por España y abrir el territorio de la América del Sur al libre comercio.

El hecho de que este documento no fuera publicado ni hecho llegar por Viscardo a los ingleses, y de que en él no se pidiera ayuda a Inglaterra ni a ninguna otra potencia, hace pensar que fue intencionalmente escrito como una exhortación directa a los americanos, una apelación a su conciencia y al empleo de las propias fuerzas. En pocas palabras, la *Carta* constituye un razonado y urgente llamado a los americanos para que tomen el manejo de los asuntos públicos en manos propias y establezcan un gobierno independiente y justo que garantice su felicidad y abra el intercambio comercial con el resto de la humanidad.

Será Miranda quien descubra el potencial liberador de esta carta; potencial que se irá incrementando en la medida en que España endurezca las medidas contra América e intensifique la represión contra cualquier intento de ejercicio del derecho a la libertad. Habiendo recibido los papeles de Viscardo de manos de Rufus King, Miranda hará publicar la *Carta* por primera vez en francés, lengua en la que fue escrita, en 1799, y en español, en 1801. A partir de aquí la hará circular profusamente en América y la utilizará como arma ideológica fundamental durante su expedición libertadora en 1806. Para las autoridades españolas, en cambio, esta *Carta* formaba parte de esos "papeles incendiarios" cuya circulación había que impedir a toda costa.

BIBLIOGRAFÍA: Batllori, M., 1953; Hampe-Martínez, T., 1999; Vargas Ugarte, R., 1971; Viscardo y Guzmán, J.P., 1998.

FRANCISCO DE MIRANDA (1750-1816)

Carmen Bohórquez

Nacido en Caracas un 28 de marzo, Francisco de Miranda fue considerado por muchos el más ardiente defensor de la libertad de individuos y pueblos ante cualquier situación de negación o de opresión. El 25 de enero de 1771, luego de finalizado un conflicto que durante dos años mantuvo enfrentado a su padre con el rancio mantuanazgo caraqueño, marcha a España para ingresar al ejército real, lo que ocurre dos años después. A partir de ese mismo día, comienza a llevar un registro escrito

de sus experiencias cotidianas y a coleccionar cuanta carta o documento tenga que ver, directa o indirectamente, con su persona o con sus proyectos, lo que dará inicio a su invalorable archivo. El dominio de varias lenguas extranjeras, así como del latín y el griego le permitirá leer directamente tanto los autores clásicos como los contemporáneos. Su pasión por los libros hará de él uno de los hombres más ilustrados de su época y el poseedor de una de las más extraordinarias bibliotecas existentes en Europa.

Diez años sirvió Miranda bajo la bandera española, primero cumpliendo misiones tanto en las posesiones españolas del norte de África, como en la península y, luego, en América. Durante su servicio como soldado español destacado en La Habana, Miranda participó en varias acciones militares, de las cuales tres merecen destacarse: la toma de Pensacola en mayo de 1781, en apoyo a los norteamericanos en su guerra de independencia contra Inglaterra; la capitulación de los ingleses en las Bahamas en 1782 y la gestión de un acuerdo de intercambio de prisioneros con los ingleses de Jamaica, que dará pie a graves acusaciones en su contra y se transformarán en sucesivas órdenes de arresto que le llevarán finalmente a desertar del ejército español, el 1 de junio de 1783, para preservar su vida y la realización de sus proyectos.

De La Habana marcha a Estados Unidos, donde permanecerá año y medio. Seis meses después de su llegada, durante los cuales se hizo el mejor conocedor de las batallas libradas por las colonias inglesas para obtener su independencia, Miranda comienza a hablar de la imperiosa necesidad de que también las colonias españolas se hagan independientes y se constituyan en una inmensa y nueva nación: *Colombia*.

Decidido a hacer realidad este proyecto y a prepararse a sí mismo para conducirlo, llega a Londres el 1 de febrero de 1785 y durante cuatro años recorre Europa y parte de Asia con el propósito de conocer otros pueblos, culturas y formas de gobierno que pudieran ser aplicables en América. En particular, se interesa por la relación entre tipos de gobierno y grado de felicidad que éstos producen en sus ciudadanos. Concluida esta etapa de viajes y siempre evadiendo la persecución del estado español, regresa a Londres, donde emprende de manera decidida lo que él mismo calificó de "negociaciones" con el gobierno inglés, con el propósito de organizar una expedición armada contra la dominación española en América. El 27 de marzo de 1790 presenta al primer ministro inglés William Pitt, su primer "Plan para la formación, organización y establecimiento de un gobierno libre e independiente en América meridional" (Dávila, V., 1929-1950, vol. 15, p. 115). Aunque otros americanos ya se habían acercado a Inglaterra para solicitar apoyo contra los desmanes de funcionarios españoles o para liberar alguna región o provincia, es Miranda el primero en asumir el hecho colonial como tal y en pretender acabar definitivamente con el sistema de opresión global instaurado por España en América. Y para ello, no sólo se ocupará de trazar los planes estratégicos que militarmente lo hagan posible, sino sobre todo de fundamentar teóricamente la necesidad impostergable de dicha acción; lo que revela por primera vez también la existencia de una clara conciencia de América como entidad irreductible y de pleno derecho en la búsqueda de su independencia.

Al no encontrar el apoyo de los ingleses, en 1792 marcha a la Francia revolucionaria. Incorporado al ejército, a cambio de ayuda posterior para llevar a cabo su proyecto de emancipación para las colonias españolas en América, será inicialmente designado mariscal de campo y luego general del ejército patriota francés, participará activamente en la vida política de esa nación y también será víctima de las persecuciones que la inestabilidad del poder reservaba en esos momentos a todos los que se involucraban en favor o en contra, directa o indirectamente, en el proceso revolucionario. Acusado injustamente de traición por la derrota de Neerwinden (18 de marzo de 1793) que obliga a los franceses a evacuar Bélgica, será llevado a prisión y enjuiciado. Una brillante defensa de su actuación militar y de su inocencia, lo pone pronto en libertad bajo los aplausos del pueblo francés. Sin embargo, la caída de los girondinos, con quienes Miranda simpatizaba, lo lleva de nuevo a prisión en julio de 1793, esta vez por dieciocho meses. Irónicamente será acusado de ser un agente de España y de conspirar para restaurar la monarquía. La caída de Robespierre en julio de 1794, que pone fin al periodo del terror, lo salva de la guillotina. No obstante, permanecerá encarcelado hasta enero de 1795. Una vez en libertad se incorpora de nuevo a la vida

política francesa, permaneciendo en esa nación tres años más.

En julio de 1795, publica en París un folletín en el que da su opinión sobre la situación de Francia y desarrolla "algunos principios concernientes a la libertad civil y política de los pueblos", así como algunas ideas económicas, y establece las bases de un gobierno republicano. Dos años y medio más tarde, a fines de 1797 y a punto de abandonar subrepticiamente el territorio galo para evitar ser enviado de nuevo a prisión, escribe la llamada *Instrucción* o *Acta de París*; documento que recoge sus ideas sobre la integración americana y el papel que podría jugar en el mundo esta América unida (*ibid.*, vol. 15, pp. 198-205).

En 1801, ante la posibilidad de que el nuevo primer ministro inglés Henry Addington apoye finalmente su proyecto emancipador, redacta la *Proclama a los pueblos del Continente Colombiano (alias Hispano-América)*, extraordinario alegato en favor de la independencia americana (*ibid.*, vol. 16, pp. 108-120). Esta Proclama sirve de sustento a un *Proyecto de gobierno provisorio* y un *Proyecto de gobierno federal* (*ibid.*, pp. 151-154), donde establece el nacimiento en tierras americanas como fundamento de ciudadanía y por tanto como principio de igualdad entre todos los americanos, cualquiera que sea su origen racial o socioeconómico; contraponiéndolo así al principio del *ius sanguinis* sobre el que se sustentaba la estructura de dominación colonial. Igualmente, este documento expresa el modelo constitucional que debería regir en esa patria única liberada que sería Colombia, y en él, la fórmula del equilibrio de poderes se combina magistralmente con la preservación de las soberanías locales y regionales frente al gobierno continental.

Cuatro años después y no encontrando finalmente ningún apoyo ni en Inglaterra ni en Francia, Francisco de Miranda decide actuar por cuenta propia para hacer realidad su proyecto emancipador. Hipotecando su propia biblioteca y con letras de crédito proporcionadas por amigos ingleses, se embarca hacia Nueva York el 2 de septiembre de 1805. Al llegar, intenta sin éxito obtener ayuda del gobierno norteamericano y, finalmente, con sus propios recursos logra reclutar a doscientos hombres y armar el bergantín *Leander*, y con él, más las goletas *Bacchus* y *Bee* que se le sumaron en Haití, iniciar la primera expedición libertadora que se da en América contra el imperio español como tal.

Luego del fracaso de su expedición sobre las costas de Venezuela en 1806, Miranda se refugia en Trinidad, donde permanecerá hasta finales de 1807. Avizorando la ocupación napoleónica de España, regresa a Londres y desde allí se dedica a convencer por todos los medios posibles a sus compatriotas de que ha llegado la hora de dar el paso decisivo hacia la libertad. Para lograr este objetivo dirigirá numerosas cartas a los miembros de los Cabildos de las principales ciudades sudamericanas, así como a sus agentes en la América del Sur, instándoles a que comiencen sin demora a organizar al pueblo y a presionar por la independencia. Igualmente emprende una intensa campaña de prensa y de edición, en la que destaca el periódico *El Colombiano*, el primero de corte independentista que se publicaba en Europa, pero destinado a circular en América con el objeto de romper la rígida censura, demostrar la ilegitimidad de las cortes y convencer a los americanos de que la única alternativa era declarar la independencia (*El Colombiano*, 1952).

Producidos los primeros movimientos autonómicos en Caracas y Buenos Aires en 1810, Miranda regresa a Venezuela. Los mantuanos lo consideran un jacobino, un agente inglés, un ateo, un hombre perverso y un traidor al rey de España, al cual la Junta le ha jurado fidelidad. En junio de 1811, logra incorporarse al Congreso Constituyente como diputado por la provincia de Barcelona. Su presencia en ese Congreso y la presión de la Sociedad Patriótica fueron determinantes para que los diputados se vieran obligados a declarar finalmente la independencia, el 5 de julio de 1811. Pocos días después, la reacción realista lo llevará a comandar el primer ejército patriota. Numerosas circunstancias, más la pérdida de la plaza fuerte de Puerto Cabello, defendida por el joven Simón Bolívar, lo obligarán a capitular ante el jefe español Domingo Monteverde, en julio de 1812.

Luego de la capitulación, Miranda y varios oficiales se dirigen al puerto de La Guaira con la intención de embarcarse hacia las islas vecinas para reorganizarse y reemprender la lucha. Sin embargo, la noche del 30 de julio, es detenido por un grupo de jóvenes oficiales, entre los cuales está Bolívar, y entregado a los españoles. Días más tarde es llevado a la fortaleza de Puerto Cabello, donde lo mantienen

encadenado y en condiciones terribles. El 4 de junio de 1813 es trasladado a Puerto Rico y, finalmente, en enero de 1814, a la fortaleza de La Carraca, cerca de Cádiz, donde le sobreviene una apoplejía el 25 de marzo de 1816, en vísperas de una fuga que ya tenía concertada, para finalmente morir el 14 de julio de ese mismo año, a los 66 años, soñando siempre con una patria americana libre, independiente y unida en una sola nación.

BIBLIOGRAFÍA: Antepara, J.M., 1810; Biggs, J., 1810; Becerra, R., 1896; Bohórquez, C., 2006; Dávila, V., 1929-1950; *Epistolario de la I República*, 1960; *El Colombiano*, 1952; *Gazeta de Caracas (1808-1812)*, 1960; *Libro de Actas del Supremo Congreso de Venezuela, 1811-1812*, 1959; Parra Pérez, C., 1989; Robertson, W., 1929.

MIGUEL HIDALGO Y COSTILLA (1753-1811)
José Luis Romero Tejeda

Nace un 8 de mayo en un rancho adscrito a la hacienda de Corralejo, perteneciente en la actualidad al estado de Guanajuato. En el año de 1784 ya es catedrático en el colegio de San Nicolás. La lucha por la independencia para él es breve, del 16 de septiembre de 1810 al 13 de julio del año siguiente, día en que es fusilado por las fuerzas realistas en Chihuahua.

Fue en el colegio de San Nicolás en Valladolid donde Hidalgo estudió el compendio del teólogo francés Renato Billuart. Este manual reúne la *Summa teológica* de santo Tomás de Aquino. En relación con el derecho natural, esta obra establece las responsabilidades de los gobernantes de conservar y levantar la república; para el caso de destruirla debe de procederse a deponer al rey y sentenciarlo a muerte. La república está constituida por los representantes de la sociedad (Meyer, J., 1996, p. 17).

Hidalgo, según esta concepción, no podía atribuir al rey y al virrey un poder absoluto; sabía de las flaquezas de los gobernantes y que no eran inamovibles.

Lo que revela al líder de la revolución como un hombre siempre comprometido con su tiempo y con su entorno es su vida académica. Cuando el joven Miguel Hidalgo presenta su *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica,* era ya un rebelde en la academia. En ese entonces, año de 1784, tenía 31 años y sólo empeñaba su interés en mejorar la calidad intelectual de sus colegas mediante severas críticas. Su disertación exhibe un hombre no solamente letrado en el latín y las artes, que fue su cátedra en el colegio de San Nicolás, sino experto en geografía, historia, cronología y un lector asiduo de aguda inteligencia para superar la tradición dogmática. Hidalgo perteneció a esa generación que Samuel Ramos llama crítica, dentro de la escolástica; se formó y se transformó sin otra influencia que la cultura cristiana. Conspiró y organizó una lucha revolucionaria con la concepción de estado heredada de la escolástica y con el aprendizaje de la inmediatez, lo que Ramos llama *instantaneísmo*.

El joven Hidalgo califica la teología tradicional de “oscura y reducida a una dialéctica contenciosa” (Hidalgo y Costilla, M., 1998, p. 165), es decir, dedicada a la discusión gratuita, sin provecho y sólo para deleite de las personas acostumbradas a las sutilezas pero no a la verdad. No cancela la escolástica tradicional, simplemente, al igual que algunos hombres sabios de su tiempo, él está a favor de la escolástica positiva.

Ya en su época madura, el cura Hidalgo, igual que en su juventud, no se queda en la contemplación, se vincula plenamente a su entorno social: los criollos y los indígenas, la problemática de marginación de los criollos y la problemática de opresión de los indios. Debió plantearse acciones transformadoras, parte de éstas consistieron en la enseñanza y adiestramiento a sus feligreses.

Don Miguel Hidalgo pertenece a los hombres que aprenden de su propia tierra y de su propia gente. Y si bien es cierto que no dio a conocer plan alguno para la revolución, sabía de causas; por ello, desde el 16 de septiembre rompe con el derecho existente aboliendo el tributo:

> No existen ya para nosotros ni el rey ni los tributos. Esa gabela vergonzosa, que sólo conviene a los esclavos, la hemos sobrellevado hace tres siglos como signo de tiranía y servidumbre; terrible mancha que sabremos lavar con nuestros esfuerzos (cit. Villoro, L., 1986, p. 80).

A favor de la clase social que le brinda su apoyo total, decreta la abolición de castas y la esclavitud que pesaban como signos de infamia y opresión sobre negros y mestizos. El decreto más directo contra la clase social opre-

sora y el estado fue el de la confiscación de bienes de los europeos.

Uno de los aprendizajes más dolorosos para Hidalgo fue el comportamiento de violencia brutal y sanguinaria, realizada por los indígenas en San Miguel el Grande. A lo largo de su breve campaña, si se hubieran controlado los asesinatos, Hidalgo hubiera sumado adeptos. Hidalgo se valió más de la intuición que de la deliberación; de la solución práctica que del proyecto. Villoro justifica este comportamiento:

> Es que cualquier plan supondría la previsión de un futuro en que se establecería el mero orden, y ahora las multitudes sólo se abren paso al presente; un sistema significaría volver a constreñir el impulso en una situación definitiva y, por tanto, pasar del instante liberador a la construcción paulatina de una nueva vida (*ibid*., p. 81).

Parte del carisma de Hidalgo consistía en una especie de empatía, sentir, sufrir y anhelar lo que sus seguidores sienten. Él compartía el mismo encono de los ofendidos.

BIBLIOGRAFÍA: Castillo Ledón, L., 1972; García Alcaraz, A., 1971; Hernández y Dávalos, J., 1879; Herrerón Peredo, C., 1987; Hidalgo y Costilla, M., 1998; Méndez Plancarte, G., 1935; Meyer, J., 1996; Pompa y Pompa, A, 1960; Ramos, S., 1993b; Rovira, M. del C., 1998; Villoro, L., 1986.

SERVANDO TERESA DE MIER (1763-1827)

José Luis Romero Tejeda

Primordialmente hombre de letras, clérigo, ilustrado en la filosofía y la teología; desde muy joven logra el grado de doctor en teología. No obstante, su vida se vería marcada por una contrariedad: defiende su tierra americana, lucha por la independencia y la igualdad; pero esta lucha la libra, la mayor parte de su vida, fuera del territorio que lo vio nacer y formarse.

Nace un 18 de octubre. A los 17 años toma el hábito de santo Domingo en el convento de México. 1794 fue el último año en que recibió reconocimiento y admiración: el día 12 de diciembre daría su vida un giro abrupto con motivo de su discurso en la Colegiata de Guadalupe en presencia del virrey y el arzobispo en que niega la reconocida aparición de la virgen de Guadalupe a Juan Diego. Contrariar la creencia tradicional le costaría no sólo la inhabilitación para enseñar, predicar y confesar sino una condena de diez años. No obstante, el exilio, la pobreza y la cárcel no le impidió escribir *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac* en la ciudad de Londres en 1813, bajo el seudónimo de José Guerra. Su extensa obra contiene cartas, memorias, y entre los discursos de su pensamiento político destacan: *Memoria político-instructiva* (enviada desde Filadelfia, en agosto de 1821, a los jefes independientes del Anáhuac), y *Plan de la Constitución Política de la Nación Mexicana* (1823).

Después de una vida de constantes encarcelamientos y huidas, no es sino hasta el año de 1822, precisamente el 21 de mayo, día de la proclamación de Iturbide como emperador, cuando sale el padre Mier de la legendaria prisión de San Juan de Ulúa y, ya en la ciudad de México, participará activamente como legislador en el Congreso Constituyente representando a su natal Monterrey y defendiendo a toda costa su postura republicana (Teresa de Mier, S., 1994, p. 27). En plena madurez de su pensamiento político contribuiría en la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos del año de 1824. A los 64 años muere, en el seno de la naciente república que ayudó a forjar, un 3 de diciembre.

La única ocasión que tuvo fray Servando de unirse a la causa insurgente por la independencia de México fue con el general Francisco Javier Mina, en la expedición organizada desde Londres, en la que figura como asesor y por sus buenos contactos. Desembarcan en la barra del río Soto la Marina, el 15 de abril de 1817, y son derrotados el 17 de junio. Después de esto, el padre Mier va a dar a diversas cárceles hasta el fin de la guerra (León-Portilla, M., 1974, p. 302).

La pluma del padre Mier se levanta encendida ante la calumnia de algunos destacados europeos, de Pauw, Buffon, Raynal y Robertson, incluso Hegel, que denigran la gente y la naturaleza de América. Y todavía más indignante es que los mismos españoles que representan a México ante las cortes de Cádiz, continúen la calumnia. Mier mismo resume el informe de esta *representación*:

> Que los indios son tan brutos como al principio, ebrios por instinto, lascivos en todas las diferen-

cias de este vicio, perezosos, ladrones, sin instrucción ni aún en la Doctrina Cristiana [...] los criollos son irreligiosos, hipócritas, dilapidadores del caudal paterno, nación enervada y holgazana; sin excepción de corporación alguna, pues los curas ni los religiosos cumplen con las obligaciones de su institución (Teresa de Mier, S., 1994, p. 21).

Este comportamiento lo atribuyen al clima que embrutece, degenera y degrada. Fray Servando descubre la raíz de esta acusación: "¿Qué pueden pretender monopolistas y ladrones empleados, sino que dure la esclavitud de los americanos?" (*ibid*., p. 22).

Y continúa su respuesta por demás irónica, "ese maldito clima manando ríos de oro y plata", subrayando: *ese maldito clima*: produciendo maíz para las tres cuartas partes de España, lo mismo el café, bacalao, pavos, patatas, pimientos, frijoles, tomates, chocolate, etc., para toda Europa. Y remata con la misma expresión para los productos de algodón, piel, añil, grana, y entre otros, las maderas finas de los muebles de sus casas. Les echa en cara los bienes que nutren la vida proveniente del continente que calumnian.

Para el padre Mier la igualdad es "un axioma de eterna verdad", indios y españoles cobijados en los mismos derechos. En cuanto a la independencia de la América española no la concibe mediante un proceso por etapas o negociaciones. De acuerdo con O'Gorman: "Ya no se conformará con transacciones o componendas con la metrópoli, quiere y exige la separación absoluta" (O'Gorman, E., 1945, cap. 6).

Fray Servando sustenta su convicción republicana en una teoría del derecho divino que, si bien sirvió para fundar el sistema monárquico, considera a los reyes un castigo en el furor de Dios; conducen de modo natural al absolutismo y no son compatibles con la libertad. Fue de tal modo consecuente con la convicción republicana que contrarió al emperador Iturbide pagando por ello, con la prisión. De acuerdo con su discurso llamado de *Las profecías*, fray Servando, como legislador, defiende la república pero no la federación. Argumenta que está contra el modelo de federación de Estados Unidos en razón de ser contrario a nuestra realidad, y explica que ese pueblo se constituye en federación a partir de estados independientes y para América significa la división con males consecuentes y lo hace evidente con ejemplos ya experimentados con Venezuela y Colombia: "Deslumbrados como nuestras provincias, con la federación próspera de los Estados Unidos, la imitaron a la letra y se perdieron" (Teresa de Mier, S., 1944, p. 126). La posición del diputado Mier se ubica en el republicanismo centralista del inicio del México independiente. Sin embargo, la propuesta del doctor Miguel Ramos Arizpe de establecer una república federal quedaría instituida en la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1824.

BIBLIOGRAFÍA: Alessio Robles, V., 1974; Gonzalo, J.E., 1876; León-Portilla, M., 1974; O'Gorman, E., 1945; Otañón, E. de, 1941; Payno, M., 1865; Reyes, A., 1917; Teresa de Mier, S., 1944, 1994; Villaseñor y Villaseñor, A., 1910.

JOSÉ MARÍA MORELOS Y PAVÓN (1765-1815)

Sandra Guadalupe Inacua Gómez

Nace en Valladolid, hoy Morelia, un 30 de septiembre, y muere en Ecatepec. Una niñez difícil y la convivencia con los más necesitados posteriormente en su carrera sacerdotal, son momentos que marcan el desarrollo moral y la conciencia de Morelos respecto de la situación política, social y económica. Después de la muerte de Hidalgo será considerado el principal líder de la gesta revolucionaria, la cual se propone no únicamente la soberanía de la nación y la desaparición de la esclavitud, sino la construcción de un nuevo país.[1] Ésta es la gran labor que iniciará al lado de otros hombres con las mismas aspiraciones: José María Cos, Carlos María de Bustamante, Andrés Quintana Roo, Ignacio López Rayón, etcétera.

Las ideas liberales de Morelos y Pavón son parte de la educación recibida en un contexto de sucesos que se venían dando desde fines del siglo XVIII en distintas partes del mundo. Nos referimos a la revolución francesa, la independencia de Estados Unidos, los cambios suscitados en España, que culminan con la Constitución de Cádiz, además de la lectura de escritores europeos y de algunos temas sobre historia universal (la opresión del pueblo israelita en Egipto, la hazaña libertadora del

[1] Véase Torre Villar, E. de la, 1964. El autor expresa que Morelos "sintió que su misión de libertador tenía dos fases esenciales: liberación de colonias y creación de naciones" (p. 45).

éxodo, las gestas de Alejandro Magno, la tiranía de Antíoco, la rebelión de los macabeos, etc.). Conocimientos que logró asimilar a la realidad social de su época.

Dicha formación coadyuvó en su pensamiento político-filosófico, en el que se puede apreciar la enorme preocupación y por la conformación de una nueva nación, por cambiar las estructuras que prevalecían en la sociedad de su época. Para ello abanderó la necesidad de un cambio en la forma política, social, militar y administrativa del país, pues no sólo pretendía quitar el poder a los "gachupines" —así les llamaba Morelos— para instalar a los "americanos", sino que pugnaba por la organización de un nuevo gobierno. De esta manera lo declaraba a los pueblos donde se presentaba durante la lucha revolucionaria:

> Que se reúnan autoridades y vecinos para darle a entender el nuevo gobierno; en inteligencia de que todo es a su favor, porque sólo se va mudando el gobierno político y militar que tienen los gachupines, para que lo tengan los criollos, quitando a éstos cuantas pensiones se puedan, como tributos y demás cargas que nos oprimían.[2]

Por ello su obra no concluía con el triunfo de la independencia en tanto no se modificara el sistema de gobierno imperante hasta entonces. Así, se hacía indispensable la elaboración de un conjunto de normas que establecieran el nuevo régimen de la nación. La celebración de diversas reuniones, decretos, dejan constancia de esta labor. Entre los que sobresalen la realización del Congreso de Chilpancingo donde el *Siervo de la Nación* da a conocer un documento (que se concentra en 23 puntos) conocido como *Los sentimientos de la nación;* fechado el 14 de septiembre de 1813, en cuyo contenido se manifiesta el decreto por la independencia de la Nueva España con respecto de la corona española, el derecho a no ser esclavizado, la igualdad de castas y se dan los primeros elementos referentes a la conformación del gobierno, los cuales posteriormente serían desarrollados más ampliamente en la Constitución de 1814. Por otra parte es interesante leer estos documentos por el tipo de narrativa utilizada por su autor, la cual denota un lenguaje místico originado por su vocación sacerdotal,[3] que además de estar presente en su discurso no olvidará a lo largo de su práctica revolucionaria.

La celebración del Congreso de Apatzingán puede ser considerada la culminación de esta labor política que venía desempeñando, debido a que ahí se firma la *Constitución de Apatzingán* (22 de octubre de 1814), documento que sería el mayor legado de Morelos, quien fue uno de sus principales ideólogos.[4] En ella establece a lo largo de 28 apartados los principios constitucionales que deberían regir la vida política del gobierno y de la sociedad en general del país, entre los cuales a continuación destacamos de manera sucinta: 1] El pueblo tiene derecho a decidir y cambiar el tipo de gobierno que más le convenga; 2] La soberanía reside sólo en el pueblo que estará representado por diputados elegidos por los ciudadanos; 3] La conducción del país quedará determinada por los tres poderes: Legislativo, Ejecutivo y Judicial; 4] Los ciudadanos tienen la obligación de conducirse bajo los dictados de las leyes y obedecer a las autoridades constituidas, así como contribuir con los gastos públicos; 5] El fin de los gobiernos debe ser la búsqueda de la felicidad de los ciudadanos, la cual se traduce en el disfrute de la igualdad, la seguridad, la propiedad y la libertad; 6] Libertad de expresión y protección de la libertad política de la imprenta; 7] Creación de instituciones que representarán la soberanía del pueblo: Supremo Congreso Mexicano, Supremo Gobierno y el Supremo Tribunal de Justicia y las atribuciones de cada uno de ellos, y 8] Quedan establecidas las condiciones para la elección de los diputados, sus funciones y límites. Además de la labor de las juntas electorales. En conclusión, este documento sintetiza ideales tan importantes como la soberanía, la libertad, la igualdad, la institucionalidad, y la democracia representativa. Es decir, elementos esenciales para la constitución con una gobernabilidad estable.

[2] Véase Lemoine, E., 1990, p. 210. Puede consultarse una selección de discursos en Herrejón Peredo, C., 1985, donde aparece el discurso pronunciado por Morelos en la Apertura al Congreso de Chilpancingo, celebrado el 14 de septiembre de 1813, en el cual expresaba lo siguiente: "Señor, vamos a restablecer el imperio mexicano, mejorando el gobierno, vamos, en fin a ser libres e independientes. Temamos al juicio de una posteridad justa e inexorable que nos espera […]" (pp. 132-133).

[3] Véase Alamán, L., 1963.

[4] Véase <http//www.eresmi.com/apatzingan/decreto-constitucional.html> [2 de abril de 2007].

BIBLIOGRAFÍA: Alamán, L., 1963; Gandarilla Sánchez, R., 1985; Herrejón Peredo, C., 1985; Lemoine Villicaña, E., 1990; Rebolledo Aparicio, S., 1982; Rousseau, J.-J., 2000; Torre Villar, E. de la, 1964, 1965, 1994.

SIMÓN RODRÍGUEZ (1769-1853)
Jorge Fernando Hernández Avendaño

Nació en Caracas el 28 de octubre de 1769. Comenzó su vida activa de maestro en mayo de 1791, a la edad de 21 años, en la escuela de primeras letras para niños en Caracas. Impartió clases al niño Simón Bolívar. En 1795, cuando el niño Bolívar se fuga de la casa de su tutor, es enviado a vivir en la casa de su maestro Simón Rodríguez, bajo la tutoría de éste.

En 1797, a raíz de ser abortada la tentativa revolucionaria de Gual, España y Picornell, Simón Rodríguez toma la determinación de viajar al extranjero. Llega a Kingston (Jamaica), donde residirá algún tiempo y cambiará su nombre por el de Samuel Robinson. Luego irá a Estados Unidos, y en abril de 1801 a Francia. Desembarca en Bayona y de allí viaja a París, adonde coincidentemente llegará Bolívar llegará en 1804. Maestro y alumno se reúnen a poco en Vienay. Poco después parten los dos a un viaje a través de Francia e Italia. Al regresar a París se separan.

En 1823, emprende su viaje de retorno a América. A los 52 años desembarca en Cartagena de Indias, y retoma su nombre de Simón Rodríguez.

En noviembre de 1825, Bolívar lo nombra "Director de Enseñanza Pública, Ciencias Físicas, Matemáticas y de Artes y Director General de Minas, Agricultura y Caminos Públicos de la República Boliviana".

Acompañado por su hijo José y su amigo Camilo Gómez muere en el pueblo de Amotape el 17 de julio de 1853.

Entre sus obras más importantes: en 1794, presenta al Ayuntamiento sus *Reflexiones sobre los defectos que vician la escuela de primeras letras de Caracas y el medio de lograr su reforma por un nuevo establecimiento*. Se trata de un planteamiento crítico de la enseñanza colonial. En 1828 marcha para Arequipa, donde publica el *pródromo* de la obra *Sociedades Americanas;* en esta obra insiste en la necesidad de buscar soluciones propias para los problemas de Hispanoamérica. En 1830, aparece su libro *El Libertador del Mediodía de América y sus compañeros de armas*, defendidos por un amigo de la causa social, un vibrante alegato a favor de Bolívar. En 1831 publica su libro *Luces y virtudes sociales*, donde afirma su concepto de la escuela primaria puntualizando la diferencia entre instruir y educar. En 1842, reedita su obra *Sociedades americanas*. Años más tarde, publica en *El Neogranadino*, periódico de Bogotá.

Todo el pensamiento de Simón Rodríguez gira alrededor de los problemas sociales, en estrecha relación con los educativos. Desde su regreso de Europa empieza sus críticas hacia la situación económica de Hispanoamérica. Entre los problemas en Latinoamérica el que considera más trascendente es el de la ignorancia de gran parte de sus habitantes. Para Rodríguez es esto lo que impide el desarrollo de las aptitudes sociales. Simón Rodríguez afirma que no son las razas las que hacen estúpidos o esclavos a los hombres, sino las sociedades. Su pensamiento apunta siempre y enfáticamente hacia la dignificación del género humano.

Simón Rodríguez ve a los latinoamericanos como un pequeño género humano; no se trataba de castas o de razas, no se trataba de desplazar a los nativos por los llegados de Europa. Él tenía la visión de formar un único pueblo, una combinación de castas, que no fuera inferior a otro grupo étnico. Pero pensaba que para poder colonizar América con los latinoamericanos se deberían formar buenos colonos desde la niñez. Veía la educación como primer paso para la construcción de una nación, sin copiar al viejo continente. No es sólo alfabetizar, sino enseñar a pensar.

BIBLIOGRAFÍA: Carrera Damas, G., 1971; López Palma, J., 1989; Molins, M., 1998.

SIMÓN BOLÍVAR (1783-1830)
Sergio Amed Urbán Lezama

Un 24 de julio nació en Caracas aquel al que los pueblos de América del Sur recordarían como el Libertador. Su muerte, un 17 de diciembre en Santa Marta (Colombia) a los cuarenta y siete años de edad, le impediría salir desterrado de su patria rumbo a Europa. Fraguará la emancipación de cuatro países: Colombia, Perú, Ecuador y Venezuela y colabo-

rará en la fundación de la República Bolívar, hoy Bolivia. Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar Palacios y Blanco, mejor conocido como Simón Bolívar, fue pensador, estadista, militar, teórico constitucionalista, periodista, poeta y guerrero.

El niño Bolívar recibió en Caracas las enseñanzas propias de su destacada posición económica y social. Tuvo como maestros a Simón Rodríguez y a Andrés Bello. En enero de 1797, ingresó como cadete en el mismo batallón en el que había sido coronel años atrás su propio padre, que murió cuando Simón tenía poco menos de tres años. A la edad de 16 años viajó, pasando por la ciudad de México y por Veracruz, a Europa, a España. Estudió en Madrid historia, literatura clásica y moderna, matemáticas, francés y otras ciencias. En 1802 Bolívar estuvo por vez primera en París.

En mayo de aquel mismo año, de regreso en Madrid, contrajo matrimonio. En seguida su esposa y él viajaron a Venezuela. Pero poco duró el matrimonio, pues sólo un año más tarde, en enero de 1803, la joven murió. Casi de inmediato Bolívar regresó a Europa, y se estableció en París cuando tenía 21 años de edad (1804). Pudo, por tanto, presenciar la coronación de Napoleón como emperador. En 1805 también asiste en Milán a la coronación del mismo Napoleón como rey de Italia. Se sabe que en estos años conoció y mantuvo una relación con Alexander von Humboldt. Para estos momentos Bolívar ya había comenzado a pensar el problema de la dependencia de América. En cuanto a los estudios realizados por el prócer, él mismo daría cuenta de ellos en su "Carta dirigida al general Santander" del 20 de mayo de 1825, en donde destaca sus estudios de: "Locke, Condillac, Buffon, D'Alambert, Helvétius, Montesquieu, Mably, Filangieri, Lalande, Rousseau, Voltaire, Rollin, Berthot, y todos los clásicos de la antigüedad, así filósofos, historiadores, oradores y poetas; y todos los clásicos modernos de España, Francia, Italia y gran parte de los ingleses". Es de todos conocido que durante la estancia en París y Madrid, Bolívar fue un notable autodidacto. Miguel Acosta Saignes pensará que la formación del pensamiento de Bolívar encontrará su mayor influencia en sus innumerables lecturas de autores franceses. Es en París donde tiene contacto con las ideas de la revolución. Es de mencionarse que los estudios del Libertador fueron de notable influencia, pero fue su sensibilidad ante el sufrimiento de los americanos del sur, el factor decisivo en el modo de pensar y sobre todo de actuar de este latinoamericanista.

En agosto de 1805 Bolívar, acompañado de su maestro Simón Rodríguez sube al Monte Sacro en Roma, donde jura "no dar descanso a su brazo, ni reposo a su alma hasta romper las cadenas, que oprimen a su patria y la América, del poder español". Bolívar entonces comenzará a tratar de cambiar la identidad de los pueblos americanos del sur por otra, por una identidad libre, identidad ya no subordinada a España. Él pensará que también es necesaria una emancipación mental, además de la mera independencia de Iberia. A fines de 1806, conocedor de los intentos realizados por el precursor Miranda en Venezuela, Bolívar considera regresar a su patria. Se embarca en un buque que toca Estados Unidos en enero de 1807; recorre una parte de esa nación, y regresa a Venezuela a mediados del mismo año. Posteriormente, en 1810 Bolívar, en compañía de Luis López Méndez y de Andrés Bello, viaja a Londres con el fin de pedir apoyo británico. Cumplida su misión, Bolívar regresa a fines de ese año. Se incorpora al ejército con el grado de coronel en 1811. Comienzan entonces sus campañas militares, en las cuales habrá victorias y derrotas hasta 1818, y a partir del año siguiente predominarán los triunfos. En Cartagena, Bolívar enunciaría en diciembre de 1812 su "Memoria a los ciudadanos de la Nueva Granada por un caraqueño", considerado el primero de sus grandes documentos políticos, en donde habla de la libertad para los americanos. En 1813 inicia la liberación de Venezuela. Durante el periodo que va de agosto de este año a julio de 1814, es decir, la Segunda República, estuvo al frente de muchas batallas, ganadas y perdidas por igual. Posteriormente, aislado en Jamaica desde mayo hasta diciembre de 1815, redacta en septiembre la célebre "Carta de Jamaica", donde comenta su comprensión y prospección a cerca de la política presente, pasada y posible del continente, también destaca que la unión de los pueblos americanos del sur es lo que puede posibilitar la independencia y la posterior fundación de un gobierno libre. Ya estará pensando en estos momentos en la Magna Colombia. También en esa carta Bolívar trata el tema de los tipos de gobiernos, criticándolos y destacando su inaplicabilidad en los pueblos del

sur de América. Después, Bolívar buscará en Haití recursos para continuar la lucha. El presidente de aquel estado se los proporciona y una expedición al mando de Bolívar llega, en mayo de 1816, a la isla de Margarita y poco después pasa al continente. En la actual costa de Venezuela, Carúpano es tomado por asalto, y ahí da Bolívar, el 2 de junio, un decreto llamado "Sobre libertad de los esclavos", que libera a los esclavos y los encomia a unirse a la lucha independentista.

Para este entonces ya el pensamiento de Bolívar se planteará una serie de problemas que Leopoldo Zea resumió en los siguientes: el problema de la identidad, ¿quiénes somos los hombres de esta América?; el problema de la dependencia, ¿por qué somos así?; el problema de la libertad, ¿podemos ser de otra manera?; y el problema de la integración, ¿integrados en la dependencia, podemos integrarnos en la libertad? En julio de 1817 Angostura (hoy Ciudad Bolívar) es tomada por los patriotas. Se organiza de nuevo el estado. Bolívar crea el Consejo de Estado, el Consejo de Gobierno, el Consejo Superior de Guerra, la Alta Corte de Justicia, el Tribunal del Consulado, y se preocupa por establecer un periódico (que aparecerá en junio de 1818): el *Correo de Orinoco*. De esta faceta de Bolívar periodista, se ha dicho que él no hacía sus grandes campañas militares si no llevaba consigo una imprenta, destacando así la importancia de mantener informado al pueblo de los esfuerzos realizados para libertar al mismo pueblo. En octubre de 1817, el Libertador dicta la "Ley de Repartición de Bienes Nacionales" que fortalecería el sentimiento patriótico. El 15 de septiembre de 1818 Bolívar entrega el poder excepcional que le había sido entregado al Congreso de Angostura. Así concluye la primera etapa de liberación.

El Segundo Congreso de Venezuela, convocado por Bolívar, se reúne en Angostura el 15 de febrero de 1819. Ante él pronuncia el famoso "Discurso de Angostura" que es uno de los documentos fundamentales de su ideario político, en el cual destaca la necesidad de que los americanos sean reeducados en la libertad. Piensa Bolívar en reeducar, en rehacer las leyes y enseñar a respetarlas. Pero él está consciente de que este pueblo tal vez no tenga la voluntad de liberarse, así que pensará en instaurar una monarquía que fuerce, al menos en un principio, a los americanos a adoptar la libertad. Aunque Bolívar piense que la democracia es el postulado hacia donde deben tender en la liberación. Pero la sabe no posible en ese momento. Bolívar, consciente del lugar donde se está pensando comenta a propósito del gobierno: "no olvidemos jamás que la excelencia de un gobierno no consiste en su teoría, en su forma ni en su mecanismo, sino en ser apropiado a la naturaleza y al carácter de la nación para quien se instituye". Además presenta al Congreso un proyecto de Constitución. Poco después emprende la campaña que liberará a la Nueva Granada. En Angostura, en diciembre de 1819, el Congreso a propuesta de Bolívar expide la Ley Fundamental de la República de Colombia. Este gran estado, creación del Libertador, comprendía las actuales repúblicas de Venezuela, Colombia y Ecuador.

El 24 de junio de 1821, en la sabana de Carabobo, Bolívar da una batalla que decide definitivamente la independencia de Venezuela. Ecuador será liberado por Bolívar y el general Antonio José de Sucre el 24 de mayo de 1822 y quedará integrado a la gran República de Colombia. En enero de 1824 Lima cae en manos de los realistas, pero el Congreso del Perú, antes de disolverse, nombra a Bolívar dictador. Él se opone a cualquier delegación del poder que no sirva para la realización de la libertad, de esto Leopoldo Zea dirá en su *Simón Bolívar: integración en la libertad* que: "Bolívar es el héroe de los pueblos que entraron a la historia bajo el signo de la servidumbre y, como tal, no puede aspirar a imponer nuevas servidumbres", y seguirá diciendo que "tuvo que aceptar ser dictador, Pero dictador, no tirano. Nunca fue el dictador impuesto por las armas, sino el dictador que el propio pueblo, para afianzar su liberación le exigía ser". Entonces Bolívar acepta tal responsabilidad y emprende la ofensiva, y el 7 de agosto de 1824, en Junín, derrota al Ejército Real del Perú. La campaña continúa, y mientras Bolívar entra en Lima y restablece el sitio del Callao, el general Sucre, en Ayacucho, pone el sello definitivo a la libertad americana el 9 de diciembre de 1824. Ha terminado la fase militar de la Independencia. El 10 de febrero de 1825, ante el Congreso peruano reunido en Lima, Bolívar renuncia los poderes ilimitados que le habían sido conferidos. Sale luego de la capital para visitar a Arequipa, El Cuzco y las provincias que entonces se llamaban del Alto Perú. Éstas

se constituyen la República Bolívar, como se llamó a la que hoy conocemos con el nombre de Bolivia. Bolívar redacta en 1826 un Proyecto de Constitución para el nuevo estado, en el cual están expresadas sus ideas para la consolidación del orden y la independencia de los países recién emancipados.

El sueño de la Magna Colombia había ya fracasado en el Congreso de Panamá de 1826. La Gran Colombia se deshacía por las ambiciones de los caudillos, de los propios compañeros de armas del Libertador. Pronto Bolívar sería proscrito en su patria natal, Venezuela e igualmente en Colombia. Se atentaría contra su vida y se asesinaría a su más leal compañero Sucre. El libertador moriría enfermo de tuberculosis en San Pedro Alejandrino, una hacienda en la actual Colombia.

El legado político de Bolívar yace en discursos, manifiestos, proclamas y epístolas que redactó al tiempo que luchaba por la libertad e integración de su pueblo. De entre estos textos destacan, además de los ya mencionados: el "Manifiesto de Cartagena" del 20 de julio de 1810; el "Decreto de Guerra a Muerte" del 15 de junio de 1813; el "Manifiesto del Libertador" del 7 de septiembre de 1814; "A los gobiernos de las repúblicas de Colombia, Méjico, Río de la Plata, Chile y Guatemala" del 7 de diciembre de 1824; el "Mensaje al Congreso de Colombia" del 20 de enero de 1930; entre muchos otros.

BIBLIOGRAFÍA: Bolívar, S., 1947, 1971, 1979, 1981, 2008; Busaniche, J.L., 1960; Zea, L., 1989.

JOSÉ DE LA LUZ Y CABALLERO (1800-1862)
Francisco Isaac Cerqueda Sánchez

José Cipriano de la Luz y Caballero nace en La Habana un 11 de julio. Procedía de un hogar de propietarios criollos y creció en un ambiente dominado por relativas estrecheces económicas y una educación estricta. A los doce años estudiaba latín y filosofía en el convento de San Francisco. En 1817 se titula de bachiller en filosofía en la Real y Pontificia Universidad de San Gerónimo de La Habana. Tiempo después, las inclinaciones personales y los deseos de su madre y un tío hicieron que iniciara una carrera común al igual que muchos de los vástagos de los hogares criollos adinerados de la época, el sacerdocio. Ingresa entonces en el Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio.

En el Seminario de San Carlos, donde conoce a Félix Varela y Morales, profundiza su proximidad con el espíritu científico renovador del siglo XVIII europeo y estudia a filósofos europeos como Locke, Condillac, Rousseau, Newton y Descartes. Critica los métodos de enseñanza escolásticos entronizados en las asignaturas y en los planes pedagógicos del Seminario y de todos los centros de enseñanza de la capital y se vincula a los esfuerzos culturales, científicos y cívicos del obispo Espada.

Se pronunció en reiteradas ocasiones contra la esclavitud, lo cual le atrajo no pocas enemistades, sobre todo de los hacendados blancos. Fue sobre todo pedagogo y formador de conciencias en su Cuba natal. Reformador de la enseñanza, concedió gran importancia a la atención de las necesidades y motivaciones de los educandos y pugnaba por el engrandecimiento de la nacionalidad cubana. Reflexionó sobre la organización escolar de la Cuba de su tiempo e hizo comprender los errores del método que hacía de la memoria el centro de la actividad docente. Luz propuso reformar la enseñanza desde la escuela primaria hasta la universidad.

Se dedicó a la enseñanza y luchó por aplicar el método explicativo. Censuró la ausencia de sistematicidad en el trabajo didáctico con los alumnos porque, decía, provocaba la falta de interés por el estudio en el alumnado; el divorcio entre la teoría y la práctica; y la utilización de medios de enseñanza caducos, entre otros. Planteó, como vías de solución, las siguientes: adecuar el contenido de la enseñanza a las necesidades del país, proporcionar a la enseñanza un carácter práctico y vincular la teoría con la práctica.

Dedicó todos sus esfuerzos a la actividad pedagógica en el colegio de El Salvador. Basó su pedagogía en el espíritu de la independencia y la justicia y aceleró el proceso formador de la identidad nacional y de la cultura cubana. Fue, como dijera Martí: "El silencioso fundador". Asimismo, se interesó en el origen del saber científico, y al respecto reza uno de sus conocidos aforismos: "La ciencia son los ríos que no llegan al mar insondable de la divinidad".

BIBLIOGRAFÍA: Luz y Caballero, J. de la, 1890, 1945, 1945b, 1946, 1950, 1992.

6. PENSADORES Y FILÓSOFOS CONSERVADORES

SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA (1769-1846)*

Celso Luiz Ludwig

Nació en Lisboa un 31 de diciembre y falleció un 2 de julio. Estudió en la Congregación del Oratorio. Allí concluyó su curso de humanidades con gran brillo. Dio clases particulares de filosofía en Lisboa. Posteriormente, fue aprobado en concurso y nominado (1794) para la materia de filosofía racional y moral del Colegio de las Artes de la Universidad de Coimbra. En esa condición, profundizó su crítica al sistema filosófico vigente. Su actitud no fue bien vista por la comunidad, que lo denunció a las autoridades. Frente a la amenaza de prisión, huye de Portugal. En el exilio conoció a Antônio de Araújo, futuro conde de Barca, ministro de Portugal en La Haya, que lo llevó a la carrera diplomática. Así, estuvo en diversos países, destacando Francia, Inglaterra, Holanda, Alemania, entre otros. Permaneció en Alemania hasta 1810. Desde allá vino directamente a Brasil. En Río de Janeiro asume la función de maestro de filosofía. Permanece en Brasil durante 12 años, desde 1809 hasta 1821, cuando se alejó del gobierno y se exilió voluntariamente en París. En 1842 regresa a Portugal, en donde fallece en 1846.

En el campo filosófico las principales obras de Silvestre Pinheiro Ferreira son: *Noções Elementares de philosophia*, *Ensaio sobre psychologia* y *Prelecções philosophicas*. El propio autor explicitó su objetivo en las *Prelecções philosophicas*: tenía en mente anunciar un curso sobre la teoría del discurso y del lenguaje, la estética, la diceosina y la cosmología. El desdoblamiento del tema hecho por el autor indica claramente la orientación del curso. Primero, la teoría del discurso y del lenguaje (en donde se expusieron los principios de la lógica, de la gramática general y de la retórica). Segundo, el tratado de las pasiones (inicialmente estudiadas como simples sensaciones, en especial las que se refieren al gusto; de ellas, derivarían las reglas de la estética, o de la teoría de la elocuencia, de la poesía y de las bellas artes; posteriormente, serán consideradas como actos morales, en la condición de las ideas de virtud o vicio, desde donde se desarrollarán las máximas de la diceosina, que abarcará la ética y el derecho natural). El tercero, el sistema de mundo, o la cosmología, en donde se tratarán las prioridades generales de los entes, o de la ontología y nomenclatura de las ciencias físicas y matemáticas; y de esas mismas propiedades se deducirán las relaciones de los entes creados por el creador, o el principio de la teología natural.

Ése es el plano general de la obra que se desarrolla a partir de categorías de Aristóteles, en gran parte, pero, posteriormente, en su propia expresión, el autor añade lo que considera los "continuadores" del Estagirita: nada menos y nada más que Bacon, Leibniz, Locke y Condillac, con el objetivo de dar continuidad a la reflexión de esos filósofos.

En su pensamiento predomina la filosofía sensualista: la sensación es el punto de partida que permanece en el espíritu, para, después de la acción de los órganos externos, y por efecto de los órganos internos, volverse idea. Así, para ejemplificar, afirma que las ideas de lo bello, de lo útil y de lo honesto, tienen su origen en la sensación. Esa premisa sensualista hace que rechace toda la metafísica idealista o todo trascendentalismo especulativo de la filosofía alemana de su época.

Tomando en cuenta esa base sensualista, comprende el universo a partir de tres catego-

* Traducción de Sonia Radaelli.

rías con las cuales pretende explicar todo: la sustancia, la cualidad y la relación. Afirma que la cualidad es fundamental, porque de ella derivan todos nuestros conocimientos.

En ese contexto, en las líneas de su pensamiento filosófico pueden ser encontradas las siguientes ideas:

La experiencia sensible es el fundamento último de todas las ciencias. La elaboración y sistematización del proceso empírico del conocimiento, complejo, lento y progresivo, tiene su unidad garantizada por la identidad de la razón humana y por la correspondencia que existe entre lenguaje y realidad. Es función de la filosofía garantizar el éxito de ese itinerario.

Contemporáneo del empirismo mitigado de Verney (1713-1792) y Antonio Genovesi (1713-1769), formula un examen crítico del pensamiento dominante en ese entonces, se coloca en la línea del eclecticismo que parte de la filosofía del pensamiento aristotélico y añade elementos de la filosofía moderna, provenientes de Bacon, Leibniz, Locke y Condillac.

En la transición en la que se sitúa el pensamiento de Silvestre Pinheiro Ferreira, entre el empirismo mitigado —que pretende superar— y el eclecticismo de Maine de Biran, el filósofo formuló una filosofía que enfrenta la dificultad de fundar con base empírica toda una amplia ontocosmología y una teodicea fiel a la tradición cristiana.

BIBLIOGRAFÍA: Ferreira, S.P., 1834, (1839), 1844, 1970; Jaime, J., 1997; Lima, V. da C., 1982; Paim, A., 1984.

ANDRÉS BELLO (1781-1865)
Hugo Enrique Andrade Pedroza

Andrés de Jesús María y José Bello López nació en Caracas. Fue uno de los humanistas más importantes que produjo Sudamérica a lo largo del siglo XIX. Este poeta, filólogo, educador y jurista nació en la capital de la entonces Capitanía General de Venezuela, lugar en el que vivió hasta 1810. Tuvo una profunda educación, participó en el proceso revolucionario que llevaría a la independencia de su país. Como parte del bando revolucionario, formó parte de una misión diplomática a Londres, lugar en el que residiría por casi dos décadas, realizando diversas labores. En 1829 se embarca para Chile, donde es contratado por el gobierno para realizar diversas labores, y siendo el país donde desarrollará una extensa labor en el derecho y las humanidades, siendo reconocidos tales esfuerzos al otorgársele la nacionalidad chilena por gracia.

Andrés Bello apelaba a la unidad cultural, por ello como poeta descubre una misión primera de la poesía y exige de ella un tono funcionalista, que sea acorde con el surgimiento de las nuevas repúblicas. Bello pensó y mostró que la poesía tiene varias maneras de ingresar al Nuevo Mundo y que éste necesitaba de su oficio para glorificar su identidad; y por ello él mismo es uno de los primeros en empeñarse en dicha tarea. Otro aspecto sobresaliente de la múltiple personalidad de Bello es el de ser filósofo, que vino a ser el de más tardío reconocimiento. Bello desde muy pequeño tuvo una fuerte influencia religiosa, sus primeros maestros fueron sacerdotes. En su adolescencia, en Caracas, estudió con don Rafael Escalona la doctrina peripatética. El pensamiento filosófico de Andrés Bello muestra algunos influjos del empirismo de Locke y del sensualismo de Condillac así también huellas del idealismo de Berkeley, porque durante su permanencia en Londres, estudió y meditó las teorías de los filósofos ingleses y Kant. El trasfondo del pensamiento filosófico de Bello eran los trabajos de los filósofos Condillac, Stewart, Herschell, Reid, Brown, Berkeley, Destutt de Tracy, Lock, que le sirvieron como marco histórico doctrinario para su reflexión entre filosofía y gramática. Bello rechaza una gramática universal, porque no cree en sistemas universales de significaciones, sino en los privativos de cada idioma. Bello mira en la gramática el fundamento del pensar.

La obra en la que Andrés Bello expone su pensamiento filosófico se titula *Filosofía del entendimiento*. En ella se muestra como uno de los más vigorosos pensadores de la escuela empírica (la escuela escocesa) tomando como base el sentido común, y la observación, formuló un estrecho empirismo, que si bien le capacitó a Bello para enfrentarse, con mayor o menor fortuna, con el escepticismo sensualista. Como pensador hizo un profundo análisis de la memoria, sobre todo de la sugestión de los recuerdos y de las percepciones renovadas que él denominaba *anamnesis*. Hizo también estudios del método inductivo y su refutación de las doctrinas del doctor Brown,

contra quien defiende la unidad esencial de la conciencia y la realidad de la percepción intuitiva. Al exponer la idea de sustancia y la noción de causa, su brioso entendimiento se esfuerza, por armonizar sus ideas religiosas con las doctrinas que le seducen en Stuart Mill (con su concepto de causa), Berkeley (con su idea de la sustancia divina). Bello en su doctrina entiende la noción de causa no como un principio universal o necesario, sino como una confusión con la ley de sucesión y conexión de los fenómenos, es decir la realidad de la causa primera, libre e inteligente, ordenadora del mundo, sólo como un posible antecedente incondicionado y universal. También bello niega toda sustancialidad a excepción del *yo,* duda de la existencia de la materia, la materia son los modos de las causas como efecto de los modos de la energía divina, se puede notar su sentido religioso. Otro aspecto importante es la psicología de Bello. Psicología filosófica de la dirección que va desde Locke hasta la escuela escocesa. Psicología que abarca la vida psíquica entera incluyendo sus manifestaciones más altas, la fe en Dios, la convicción en la existencia del mundo exterior, el mundo humano colectivo de la cultura, aunque su atención se centra por la individualidad que sólo marginal y rudimentariamente se desliza hacia lo colectivo.

BIBLIOGRAFÍA: Bello, A., 1881-1893, 1951, 1981-1986; Pietri Uslar, A., 1986.

LUCAS ALAMÁN (1792-1853)

Salvador Méndez Reyes

Nació un 18 de octubre en la ciudad de Guanajuato (México). Fueron sus padres Juan Vicente Alamán, natural de Ochagavia, en Navarra, España, y María Ignacia Escalada de Guanajuato. Su padre se dedicaba al avío y explotación de minas, actividades con las que alcanzó gran prosperidad económica.

Cuando los insurgentes tomaron Guanajuato, en 1810, Alamán estuvo a punto de ser asesinado y los bienes de su familia a punto de ser saqueados. El cura Hidalgo tuvo que intervenir personalmente para evitar estos hechos, que quedarán hondamente grabados en la mente de don Lucas.

Después de estos sucesos los Alamán fijaron su residencia en la ciudad de México, donde el joven Lucas continuó su formación científica en el Colegio de Minería, el Jardín Botánico y la Academia de San Carlos.

En 1814 emprendió su primer viaje a Europa. Recorrió España, Francia, Inglaterra, la península itálica, algunas ciudades alemanas, Suiza y Los Países Bajos. Profundizó su formación científica y conoció importantes figuras del mundo intelectual y político.

Su provincia natal, Guanajuato, lo eligió como uno de sus diputados a cortes, por lo que en 1821 se encontraba de nuevo en territorio ibérico. En el parlamento hispánico tuvo mucho que ver en la elaboración de un proyecto de autonomía relativa de las regiones hispanoamericanas dentro del imperio español, una especie de *commonwealth* hispánica. Sin embargo, éste fue rechazado por los diputados peninsulares.

Regresó a su patria en los primeros días de marzo de 1823, el 16 de abril el gobierno colegiado del Supremo Poder Ejecutivo lo nombró secretario de Estado y del despacho de Relaciones Exteriores e Interiores, lo cual equivalía a ejercer un primer ministerio y ocuparse de una amplia gama de asuntos que en la actualidad son atendidos en México por diversas secretarías de Estado.

Durante su gestión en ese periodo, organizó el Archivo General, donde se conservaron los documentos del periodo virreinal y estableció el Museo de Antigüedades e Historia Natural. En esta época Estados Unidos reconoció la independencia mexicana.

Evitó que los restos de Hernán Cortés fueran profanados por una multitud enardecida. También protegió la estatua ecuestre de Carlos IV, haciendo que la trasladaran al patio de la Universidad, ya que había quienes querían destruirla por verla como vestigio de la época colonial.

En la administración de Guadalupe Victoria, ya organizado el país bajo el régimen federal, ocupó el mismo ministerio del 12 de enero al 26 de septiembre de 1825. En el campo de la política exterior se obtuvieron importantes progresos, como el reconocimiento de nuestra independencia por la Gran Bretaña.

En el gobierno del vicepresidente Anastasio Bustamante, ocupó de nuevo la cartera mencionada, del 4 de enero de 1830 al 17 de mayo de 1832. Durante este periodo, el guanajuatense ejerció tanto influjo en el ámbito gubernamental que se le conoce a éste como

la “Administración Alamán”. Creó el Banco de Avío. El resguardo de la integridad del territorio nacional fue otra de las prioridades alamanistas, para lo cual dictó algunas medidas que trataban de salvaguardar la posesión del territorio tejano para nuestro país.

Después del tremendo golpe que sufrió México en 1847, con la guerra contra Estados Unidos, Alamán estaba convencido de que sólo el gobierno de una autoridad centralizada y fuerte podría salvar al país. Así lo expuso en el programa de reformas con el que concluye el volumen v de su *Historia de México* y en su célebre carta de 1853 a Antonio López de Santa Anna. Por estas razones es que aceptó colaborar con este personaje, ocupando de nuevo el primer ministerio; sin embargo sólo duró poco más de un mes en él, cuando lo sorprendió la muerte el 2 de junio de ese mismo año.

Alamán en las diversas ocasiones que fue ministro de Relaciones siempre mostró gran interés por tratar de estrechar los vínculos con los países latinoamericanos. En 1823 firmó con Miguel Santa María el Tratado de Unión, Liga y Confederación Perpetua entre México y Colombia. Trató de establecer que México y los países iberoamericanos se concedieran ventajas comerciales, es decir formar una especie de comunidad económica latinoamericana, objetivo que no se alcanzó principalmente por la oposición que mostraron Estados Unidos e Inglaterra. Apoyó la participación de México en el Congreso Anfictiónico de Panamá. En 1831 decidió el envío de dos plenipotenciarios, Manuel Díez de Bonilla y Juan de Dios Cañedo, en misión diplomática especial a Centro y Sudamérica con el objeto de revivir la Asamblea americana y para estrechar más los vínculos con los pueblos hermanos. Como sostiene Francisco Cuevas Cancino, el envío de esta plenipotencia así como las instrucciones dadas por Alamán a los encargados de ella lo colocan entre los grandes hombres que han procurado la unidad de Nuestra América.

El pensamiento político alamanista no fue inmutable. En las cortes españolas se le clasificó entre los diputados liberales, pero siempre haciendo gala de moderación política. Su gestión como ministro durante el gobierno del Supremo Poder Ejecutivo fue calificada por fray Servando Teresa de Mier como liberal, dulce y justa. Pero don Lucas, al igual que casi todos sus contemporáneos, sufrió una evolución ideológica que, en su caso, lo llevó a posiciones cada vez más conservadoras, en lo cual influyó mucho su historia personal y la de su país. En 1849 se fundó el Partido Conservador, integrado por personas pertenecientes a la élite social, especialmente propietarios, clérigos y algunos militares de alto rango, en el cual, sin duda, la figura más destacada fue la de Alamán.

El pensamiento económico alamanista estuvo dominado, hasta 1830, por la preeminencia que concedía a la minería como base de la economía nacional y como palanca para estimular las demás ramas de ésta. Después de 1830 consideró que la actividad más importante y la que más debía fomentarse era la industria. Para ello fundó el Banco de Avío, junto con el empresario poblano Esteban de Antuñano y prohijó una política proteccionista. De 1842 a 1846 ocupó el cargo de director general de industria. Para estimular el crecimiento económico del país, creó, en 1853, el ministerio de Fomento.

La obra histórica de Alamán pertenece a un periodo tardío de su vida. A partir de 1844, y hasta 1849, publicó sus *Disertaciones,* en donde estudia la conquista y el periodo colonial, a modo de introducción para su segunda gran obra historiográfica: su *Historia de México,* cuyos cinco volúmenes aparecieron entre 1849 y 1852, la cual está consagrada a estudiar el periodo independiente de nuestra patria, especialmente la Revolución de Independencia a la que se dedican los cuatro primeros tomos y parte del quinto.

En estas obras el guanajuatense nos da su visión personal de nuestra historia. Trata de explicarnos las razones del estado crítico en que se encontraba el país, el cual había propiciado que se perdiera más de la mitad del territorio que había heredado de la Colonia. Es decir, Alamán escribió su *Historia de México* en un momento de gran pesimismo nacional y personal. De ahí lo agrio de algunos de sus juicios, lo cual no quita la lucidez de la mayoría de ellos. Alamán no desesperó de su país y su obra mencionada le sirvió para proponer, al final del volumen v, un programa de gobierno que, según él, serviría para salvar a la patria.

Don Lucas contrajo matrimonio el 31 de julio de 1823 con Narcisa García Castrillo, procrearon cinco hijos y una hija.

BIBLIOGRAFÍA: Alamán, L., 1946-1948, 1963, 1969, 1971, 1985; González Navarro, M., 1952; Gurría

Lacroix, J., 1964; López Aparicio, A., 1986; Méndez Reyes, S., 1996; Quintanilla, L., 1991; Valadés, J., 1997; Velázquez, M.C., 1948; Ynsfran, P.M., 1954-1955.

DIEGO PORTALES Y PALAZUELOS (1793-1837)
Hugo Enrique Andrade Pedroza

Diego José Pedro Víctor Portales y Palazuelos nació en Santiago de Chile. Fue político, comerciante y ministro de estado, una de las figuras fundamentales de la organización política de su país. Personaje controvertido, es visto por muchos como el organizador de la república, y por otros como un dictador tiránico. Lideró políticamente a las fuerzas conservadoras en la guerra civil de 1829, y tras rehusar la presidencia de la República, colaboró con el gobierno de Joaquín Prieto aplicando duras medidas para imponer el orden, que incluían destierros y fusilamientos de los opositores al régimen. Vio en la creación de la Confederación Perú-Boliviana una amenaza para Chile, por lo cual impulsó una guerra contra dicha alianza; a raíz de este hecho se produjo un alzamiento militar que terminaría con su vida.

Diego Portales es considerado como un conservador en tanto que trata de rescatar y conservar el orden que hizo posible el coloniaje español en América, porque él ve en la alcanzada independencia de los países hispanoamericanos un estado de anarquía (en el sentido negativo del término). Portales se preocupa por el rápido reconocimiento que hacia Estados Unidos de la independencia de América Latina "¡Cuidado con salir de una dominación para caer en otra! Hay que desconfiar de esos señores que muy bien aprueban la obra de nuestros campeones de liberación, sin habernos ayudado en nada […] Yo creo que esto obedece a un plan combinado de antemano; y ése sería así: hacer la conquista de América, no por las armas, sino por la influencia en toda esfera" (Portales y Palazuelos, D., 1979, p. 5).

En su actuación política, se podrá ver que el gran valor de Portales es haber reinstaurado en Chile el principio de autoridad, que era lo natural en Chile, "el peso de la noche" según sus palabras, pero olvidado por los últimos siete años desde la caída de O'Higgins. Su actuar fue muy personalista, avasallando incluso al presidente de la república, pero su meta de un "Gobierno fuerte, centralizador, cuyos hombres sean verdaderos modelos de virtud y patriotismo, y así enderezar a los ciudadanos por el camino del orden y de las virtudes" daría estabilidad y crecimiento a Chile, hasta los últimos lustros del siglo XIX, cuando una guerra civil terminaría con la autoridad del presidente e instauraría el seudoparlamentarismo. Este último experimento político, la panacea de todos los males, sería un total fracaso, reinstaurándose en 1925 la autoridad perdida de los mandatarios, aunque sujetos a la dictadura de la ley, y no a la dictadura legal, que fue el modelo empleado por el estadista.

Se ha querido ver también en Portales al fundador de la institucionalidad chilena, a pesar de haber manifestado que el presidente podía y debía transgredir la constitución y las leyes, si así lo ameritaba el bien del país: "con ley o sin ella, a la señora que llaman Constitución, hay que violarla cuando las circunstancias son extremas y ¡qué importa que lo sea, cuando en un año la parvulita lo ha sido tantas por su perfecta inutilidad!".

BIBLIOGRAFÍA: Portales y Palazuelos, D., 1941, 1979; Vicuña Mackenna, B., 1937; Villalobos, S., 2005.

GABRIEL GARCÍA MORENO (1821-1875)
Jorge Edgar Castañeda Huitrón

Nace el 24 de diciembre en el Puerto de Guayaquil, Ecuador y muere en Quito, un 6 de agosto. Hijo de padre español y madre guayaquileña, recibe una educación católica y cursos de latín desde temprana edad. En la adolescencia, ya en Quito, destaca en el estudio de latín, física y química. A los 23 años de edad se doctora en Derecho civil y canónico. En 1846 contrae matrimonio con una mujer de familia adinerada, lo cual le permitirá desembarazarse de problemas económicos para el resto de su vida. En los años siguientes, funda algunos periódicos (*El Vengador, La Nación, El Diablo, La Unión Nacional*) donde critica, desde una posición liberal, al gobierno del militar Juan José Flores y sus seguidores.

En 1852 es elegido senador por Guayas, no obstante es perseguido por el gobierno debido a su espíritu crítico y es obligado a salir exiliado hacia el Perú. Tras dos años en el destierro peruano escribió *La verdad a mis calumniado-*

res para defenderse, mas sin poder regresar a Ecuador, marchó a Francia a realizar estudios de física, química, geología y botánica en La Sorbona. A su regreso en 1856 es nombrado alcalde municipal de Quito y ulteriormente rector de la universidad. Es elegido senador y para 1859 forma parte del triunvirato provisional de gobierno. García Moreno como presidente, gobernó el Ecuador en dos periodos: 1861-1865 y 1870-1874.

En su primer periodo, ya desde una posición marcadamente conservadora, otra Carta Magna es redactada, se reestructura el poder y la influencia de la Iglesia en la vida del país mediante un Concordato con el Vaticano, los jesuitas regresan (1862) tras una expulsión diez años atrás. En su segundo gobierno tiene más campo de acción y muchas de sus reformas se centran en la educación para el pueblo. Creó una escuela normal indígena, decretó la educación primaria como gratuita y obligatoria, comenzó un extenso programa de construcción de inmuebles para escolares. En la educación superior los cambios se hicieron notar: llevó profesores franceses a la Facultad de Medicina para que impartieran anatomía y cirugía, así como una experta en obstetricia. Más de una quincena de padres jesuitas alemanes perseguidos por Bismarck fueron acogidos por García Moreno y puestos a trabajar en las diferentes instituciones educativas, contribuyendo con varias investigaciones y publicaciones sobre el Ecuador. Creó la Escuela Politécnica con las carreras de arquitectura, ingeniería y artes industriales. Edificó el Observatorio Astronómico, fundó el Conservatorio Nacional de Música, la Escuela de Artes y Oficios, así como la Academia Ecuatoriana correspondiente a la Española de la Lengua.

En el gobierno de García Moreno se sanearon las finanzas públicas, se duplicaron los ingresos del país, se construyeron más de cuatrocientos cincuenta kilómetros de carreteras. Gabriel García Moreno muere asesinado a machetazos e impactos de bala días antes de iniciar un nuevo mandato presidencial por reelección.

Las ideas de García Moreno resaltan por su aparente contraposición. Por un lado, su proyecto de nación manaba de la noción de progreso positivista de la época, es decir, contar con una industria sólida y la población educada y calificada para su desarrollo, así como la infraestructura que posibilitara la óptima comunicación del país. Por otra parte, exigía del pueblo ecuatoriano constitucionalmente el ser católico para ser ciudadano.

BIBLIOGRAFÍA: Gálvez, M., 1942; Patte, R., 1941; Ruiz Rivera, J., 1988.

JUAN LEÓN MERA (1832-1894)

Jorge Edgar Castañeda Huitrón

Nace en Ambato (Ecuador) en los primeros años de independencia en un clima de intensa agitación política. Siendo un niño, vive en una hacienda en compañía de su abuela y su madre, esta última será quien le enseñe a leer y escribir, con la guía educativa del abogado y político Nicolás Martínez, tío de Juan León, quien pondrá en sus manos las primeras lecturas que servirán de inspiración para sus poemas de juventud desde sus trece años. Así, el ambateño crece sin asistir a escuela alguna, con los niños indígenas, hijos de los peones, como compañeros de juego, contemplando los paisajes del campo que quedarán plasmados en sus acuarelas y sus versos. En su juventud se hace de algo de nombre como pintor local, pero se dedica cada vez más a la perfección de su poesía y cuando tiene 23 años consigue publicar en Quito su primer libro con composiciones conocidas e inéditas, titulado simplemente *Poesías*. Su participación en los periódicos de la capital, tanto con poesías como con artículos de opinión sobre la realidad nacional lo hace una figura pública.

En 1860 es diputado a la Asamblea Constituyente y defiende con su gran capacidad oratoria, desde una posición liberal, el derecho a la libertad de imprenta, se pronuncia contra la pena de muerte y propone que la ciudadanía no esté sujeta a comprobar los bienes y las rentas de los individuos. Políticamente Juan León Mera sufrirá una transformación en los años posteriores hasta ser reconocido como uno de los conservadores más prominentes del Ecuador ocupando diversos cargos públicos, gobernador de Tungurahua, senador por Ambato, presidente del Congreso y del Senado, así como dirigente y organizador del Partido Católico Republicano. No obstante su conservadurismo político clericalizado, Mera defendió principios básicos de la democracia como el respeto al sufragio popular por parte del gobierno y de los partidos políticos.

Su casi ininterrumpida carrera política no mermó su vasta producción literaria e intelectual. En 1861 escribió *La virgen del sol*, una leyenda inca en verso que perfila una de las corrientes que guiará su creación, la preocupación por la americanización de la literatura y el pensamiento. En su *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana* de 1868, Mera cuestiona en uno de los primeros capítulos, el papel de la conquista española en América así como la influencia que este hecho tuvo para la producción intelectual de los siglos posteriores. Si bien Mera maneja el tema de los indios en diferentes lugares de su obra, hay también distintas lecturas de esto, por un lado su indianismo exalta e idealiza a los nativos americanos, mas hay componentes de una visión indigenista en su trabajo cuando relata el entorno de estos pueblos, su cosmovisión y la forma en que se relacionan con su ambiente, por ejemplo en *Cumandá o un drama entre las selvas*. Aunque discutible sin duda, Mera fue uno de los primeros ecuatorianos en intentar seriamente dar un lugar a esa parte de la historia latinoamericana tan poco apreciada en su época.

La reflexión de Juan León Mera también abarcó el campo de la educación, en 1880 publica *La escuela doméstica*, texto en el que expone, desde una perspectiva católica, cómo la familia es la base primaria para una buena formación de los individuos así como los valores de una sociedad con miras a progresar de manera ordenada.

Su interés por las artes también ocupó parte de sus escritos en una serie de publicaciones en la revista *Las Novedades* de Nueva York, donde expresaba diversos puntos de vista sobre la creación y la crítica, por ejemplo, para Mera el mejor crítico de arte era el artista mismo pues estaba en contacto directo y constante con el medio y las obras mismas, probablemente esto era una visión de sí mismo como crítico y literato.

BIBLIOGRAFÍA: Crespo Toral, R., s/f; Guevara, D.C., 1944; Navarro, J.G., s/f.

7. PENSADORES Y FILÓSOFOS LIBERALES

JOSÉ MARÍA LUIS MORA (1794-1850)
Mario Magallón Anaya

Nace en Chamacuero, Guanajuato, en cuya iglesia fue bautizado un 12 de octubre, a los pocos días de su nacimiento. Muere en París un 14 de julio. Estudió las primeras letras en Querétaro y luego en la ciudad de México en el colegio de San Ildefonso, donde se ordena como sacerdote. Recibe más tarde el grado de doctor en teología. Político irreductible, fue la cabeza dirigente del movimiento liberal y su expositor certero e inteligente.

En 1824 estuvo en prisión por oponerse al encumbramiento de Agustín de Iturbide como emperador. Caído el imperio figura como diputado a la Legislatura Constituyente del Estado de México, donde realiza una labor destacada como político. En 1827 se titula como abogado, uniéndose al bando escocés de la masonería, que entonces monopolizaba la alta política del país; lucha contra el bando opuesto de los yorkinos. Publica su extraordinario ensayo *México y sus revoluciones* (1936), en dos volúmenes, es quizá, por aquel tiempo, el análisis sociológico e histórico más certero que se haya escrito en su tiempo.

Empero, nuestro autor, tiene otras producciones editoriales: *Catecismo político de la federación mexicana; Discursos sobre la naturaleza y aplicación de las rentas eclesiásticas*, a lado de múltiples ensayos aparecidos, unos, en *El Observador* y otros, en *El Indicador*, los cuales reúne en dos volúmenes *Obras sueltas* (1938), publicados en París, material inestimable para conocer la interesante personalidad política de José María Luis Mora. "Son —según dice él mismo— la historia de mis pensamientos, de mis deseos, de mis principios de conducta". En 1834, a la caída del vicepresidente de la república mexicana, Valentín Gómez Farías, José María Luis Mora huirá a París, donde no obstante sus limitaciones económicas, con una existencia casi miserable, se consagra a las tareas literarias.

En 1847 llega Mora a Inglaterra, al ser nombrado ministro plenipotenciario de México en esa nación, donde estuvo poco tiempo. Regresa a París, clima más benigno, comparado con el inglés, por el agravamiento de la tisis (tuberculosis) que contrajo en los años de miseria. Fallece en la misma ciudad en 1850.

Liberal por convicción, en 1851 redacta el *Seminario político y literario*; en el siguiente año fue nombrado vocal de la diputación de México. Combatió con acritud los males políticos de su época, desde las páginas de su *Revista política* traza el programa de su partido, el cual quiso aplicar sin concesiones. Se exilia voluntariamente en Europa, desde donde sirvió a su patria con eficacia y honestidad.

El educador, historiador y político Gregorio Torres Quintero se refiere a él en su libro *José María Luis Mora, en diez civiles notables de la historia patria* (1914); José Guadalupe Romero, *Noticias para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán* (1870). Este texto muestra las cualidades intelectuales de José María Luis Mora. Más reciente, ya en el siglo XX Arturo Arnáiz y Freg en la antología, *José María Luis Mora. Ensayos, ideas y retratos* (1941). Agustín Yáñez, en el "Prólogo y selección" a la edición *México y sus revoluciones* (1950), de 3 volúmenes, hace una excelente semblanza de la trascendencia de la obra de José Luis Mora, muestra sus calidades de análisis sociohistórica de la realidad nacional de su tiempo. La misma editorial reimprimió en 1963 en dos volúmenes las *Obras sueltas*. Luis Chávez Orozco en su severa advertencia de la *Gestión diplomática del doctor Mora* (1931); Jorge Flores escribe su análisis filosófico-polí-

tico, *José María Luis Mora. Un constructor de México* (1963); Genaro Fernández Macgregor, *el Doctor Mora Redivivo* (1938). De su obra histórica, nos dice Carlos González Peña: "Como historiador, se destaca Mora por la rectitud de sus juicios, por la armoniosa justeza de sus generalizaciones, por el afán notorio de rehuir, en la apreciación de los hechos que estudia, al influjo pasional de la política, mantenerse siempre en un plano de serenidad y sinceridad. Sin ser impetuoso como [Lorenzo de] Zavala, ni tener la vigorosa abundancia de Alamán, narra con sobriedad y precisión y observa sagazmente. Con estar incompleta y haber quedado trunca su mejor obra *México y sus revoluciones*, puede considerársela como clásico para el estudio de la historia".

BIBLIOGRAFÍA: Mora, J.M.L., 1833, 1837, 1837b, 1906, 1938, 1941, 1947, 1949, 1950, 1950b, 1951, 1951b, 1963, 1975, 1982, 1984, 1986, 1986b, 1987-1988, 1997; Chávez Orozco, L., 1970; Escobar Valenzuela, G., 1974.

JOSÉ ESTEBAN ECHEVERRÍA (1805-1851)

Marta Pena de Matsushita

Hijo de padre vasco y madre argentina, estudió latín y filosofía en Buenos Aires, trabajó en el comercio y estuvo cinco años en París (1825-1830). Fue influido allí por el romanticismo al estilo de Victor Hugo, que asignaba a las letras una misión social y política, y conoció el historicismo y el pensamiento social saintsimoniano. Más que ideas concretas, adquirió en Francia el anhelo de renovación y la voluntad de ser el guía de la juventud que albergaba anhelos de cambio y buscaba esa dirección entre los propios jóvenes, como lo era la *Joven Europa* de Mazzini. Esencial a su carácter como literato y pensador fue la búsqueda de un pensamiento propio y la íntima vinculación entre el pensamiento y la acción, y se le puede considerar como un iniciador en ese terreno.

De regreso en Buenos Aires se mostró como un innovador en poesía y política, instrumentó conceptos de originalidad, libertad y preocupación social, enarbolando la bandera de la rebelión literaria como un ejercicio de las fuerzas intelectuales de la juventud que trataba de rescatar los ideales de Mayo ignorados por un régimen autocrático. *Elvira o la Novia del Plata* (1832) cobró estatura de primera obra del romanticismo latinoamericano, seguida de *Los consuelos* (1834), con una confesión de su credo estético y las *Rimas* que incluyen su famosa "La Cautiva", obras todas que hablan de su entrega a la elaboración de una literatura nacional. Su cuento en prosa "El matadero", probablemente escrito a fines de los treinta, adelantó la tesis sarmientina de civilización y barbarie. Conquistada la admiración de la juventud y acentuada la oposición al régimen rosista, el pensador se impuso al poeta y vino la formulación de su credo político, cabalmente expresado en el *Dogma socialista*, publicado en 1839 en Montevideo y reelaborado en 1846 con el agregado de una "Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata". En él se afirma como peculiaridad nacional una democracia integral, que el pueblo afirmó en 1810, y el progreso como desarrollo del principio democrático, entendido como referido no sólo a la política sino a la economía y la cultura. Se discute si el título se refiere al socialismo en sentido auténtico o sólo a una preocupación social, pero lo cierto es que el *Dogma* enfatiza la igualdad por sobre la libertad, a la que concibe como fundada en la igualdad de clases.

Rechazando los mecanismos revolucionarios, el *Dogma* propone una fusión doctrinaria en la cual todas las actividades se conformen al principio democrático, aunque asigna a las masas un papel secundario y concibe el éxito político como atribuible al grupo dirigente y a sus ideas en especial. En su pensamiento, liberalismo e iluminismo estuvieron en pugna con los principios historicistas, y en ocasiones se impusieron desvirtuando los propósitos originarios.

BIBLIOGRAFÍA: Cortázar, A.R., 1946; Palacios, A., 1955; Palcos, A., 1941; Pérez Amuchástegui., A.J., 1970; Popescu, O., 1957.

EDUARDO FERREIRA FRANÇA (1809-1857)*

Eli Carlos Dal'Pupo

Hijo de Antonio Ferreira França nació en Bahía. En 1834, a los 25 años, se graduó en Medicina en París. Fue médico y profesor de la Facultad de Medicina de Bahía, diputado para

---

* Traducción de Sonia Radaelli.

la constituyente del '23, diputado en las legislativas de 1848, 1851 y 1854, y político influyente en Bahía.

França se presenta en el libro *Investigações de psicologia* —el libro más antiguo de psicología de las tres Américas, escrito y publicado en Salvador, en el año de 1854, veintinueve años antes de la instalación del Laboratorio en Leipzig, por Wilhelm Wundt, en Alemania, y treinta y seis años antes de la publicación de Willian James, *Principios de psicología*— como un converso al espiritualismo por Maine de Biran. En esta obra estudia las operaciones del alma humana relacionándolas a facultades especiales. Forma parte de la escuela llamada eclecticismo brasileño. Eclecticismo, según el *Diccionario práctico de filosofía*, significa "discernir entre lo verdadero y lo falso en las diversas doctrinas y, tras un proceso de depuración y separación a través del análisis y de la dialéctica, reunirlas en un todo legítimo, con miras a la obtención de una doctrina mejor y más vasta". Su obra se caracteriza por la búsqueda de una fundamentación filosófica para el ejercicio de la libertad política. En un primer momento, presenta una visión determinista del hombre. Ya en *Investigações de psicologia* (1973) su pensamiento pasa a defender una concepción espiritualista. Sin abandonar la perspectiva empirista, bajo la influencia de Maine de Biran, desarrolla el tema de la introspección, que le hará llegar a la constatación de la existencia del espíritu. Dará importancia preponderante a la voluntad, que, según él, capitaliza los poderes de los que el hombre está dotado y que lo constituye como persona.

En Francia, en su tesis de doctorado, de cuño naturalista, trabaja la influencia de la bebida y de la alimentación en la moral de los hombres. Según él, el hombre en su entereza está determinado por las condiciones naturales en las que vive, habiendo una correlación directa entre las características predominantes de la alimentación —del mismo modo que de la salubridad del medio ambiente— y las civilizaciones que la humanidad llegará a construir.

En una posición destacada en el Partido liberal, defiende la libertad política. Para él, la libertad es la que necesita de garantías. Sobre el conocimiento, afirma que hay un punto de partida en el proceso perceptivo, una especie de estado de humor resultante del conjunto de sensaciones internas al que da el nombre de sentimiento fundamental. Según él, adquirimos otros conocimientos además de los que nos son dados por la conciencia, los órganos sensoriales o la acción de la voluntad. Dichos conocimientos nos serían dados por la razón, que también denomina razón *a priori*, razón intuitiva y percepción del absoluto.

BIBLIOGRAFÍA: França, E.F., 1973; Paim, A., 1984.

JUAN BAUTISTA ALBERDI (1810-1884)
Alejandro Herrero

Alberdi planteaba, en 1837, la necesidad de conquistar una filosofía americana, la cual se formaría articulando los principios universales (igualdad y libertad, proclamados en la Revolución de 1789) y las formas nacionales y americanas, tradición que emerge con la emancipación de España (Alberdi, J.B., 1886, vol. 1, p. 152). Debe tenerse presente, que en los años cuarenta, Alberdi replantea su idea de *sujeto*: si en sus primeros escritos (1834-1841) afirma que el hombre americano, perfeccionado por la acción de la educación, puede producir una sociedad civilizada, esto cambia, de manera nítida, a partir de sus discursos de 1844, donde señala que el sujeto americano se construiría desde afuera, con la llegada de una inmensa inmigración masiva de europeos. La identidad, ya no es americana, sino español-americano o europeos nacido en América. Alberdi mantiene el mismo esquema, expuesto en los años treinta, sin embargo, modifica el contenido: los principios universales (siguen siendo la libertad y la igualdad), pero cuando alude a las formas americanas, incluye, ahora, a la tradición española, tratando de abarcar con ello a Europa, vale decir, que el origen no está en 1810 sino con la llegada de Cristóbal Colón. Este esquema de la filosofía americana, que articula los principios universales y las formas nacionales, puede advertirse en otros planos, como el político, donde Alberdi logra una gran trascendencia, sobre todo con su obra *Bases y puntos de partidas para la organización política de la República Argentina* (1852).

En este escrito se articula el modelo francés (la monarquía centralista que gobierna entre 1830-1848) y la tradición rioplatense. Su reflexión se inserta en un contexto europeo preciso: en los años treinta y cuarenta, el pai-

saje industrial inglés contrasta con el mundo rural galo. F. Guizot (1787-1874), M. Chevalier (1806-1879) y P. Rossi (1787-1848) perciben, en sus textos de 1834-1837, que Gran Bretaña ha ganado la carrera en el terreno económico y es necesario que Francia reconsidere esta situación para afirmar su posición de nación guía. Estos políticos intelectuales que participan de la Monarquía de Julio, inician un movimiento en este sentido: promoviendo la creación de bancos, líneas férreas, vapores, y una educación práctica que forme a los productores en un mercado liberal. Chevalier señalaba un problema: las masas parisinas que irrumpieron en 1789 y en 1830 en la calles con consignas políticas eran un obstáculo para el progreso económico. La educación práctica y los límites a las libertades políticas son dos respuestas a este problema. Recordemos que Chevalier, Rossi y Guizot, son políticos que hablan desde una monarquía fuertemente centralizada, que otorga derechos políticos sólo a los ciudadanos con determinada fortuna y educación, y trata de garantizar los derechos civiles a todos los habitantes que siguiendo su interés bien entendido produzcan su riqueza individual y el de toda la nación.

Alberdi sostiene que Francia es el modelo (monarquía centralista), pero que debe adaptarse a las formas nacionales y americanas, ya que desde los años cuarenta y cincuenta, los pueblos rioplatenses han llegado a un acuerdo: organizar una república federal. El programa de *Bases* se inspira, principalmente, en la monarquía centralista de Francia, sin embargo, la traduce, en lo que denomina, una república posible. Es un sistema federal, pero como el poder ejecutivo tiene tanto poder se transforma en los hechos en un gobierno centralista, y el presidente de la república es, en la práctica, un rey con máscara republicana.

El pensador americano no copia, sino que elige el mejor modelo, a sus ojos, y lo adapta a las condiciones americanas. Por eso Alberdi difiere, en principio, en el diagnóstico del problema. La realidad rioplatense no es igual al caso francés: es la élite la que tiende, una y otra vez, a reabrir el círculo de la guerra civil. Desde la revolución de 1810, la política y las armas están peligrosamente unidas. Las consecuencias son siempre las mismas: las disputas políticas, sea en la prensa, en los cafés, en las prácticas electorales, concluyen en la guerra o en el despotismo. La respuesta terrible y escasamente liberal de Chevalier es tomada por Alberdi: la prensa y la educación pública son severamente cuestionadas por incentivar ideales que difícilmente se pueden cumplir, y por encender las pasiones políticas que llevan, inevitablemente, al desorden y desvían a los ciudadanos del principal interés de la nación, el progreso económico. La educación práctica permitiría que estos sujetos se apasionen por el trabajo que los conduciría generosamente por el camino de la riqueza personal y de toda la república. Aunque no puede pensar, como Chevalier para el caso francés, que los rioplatenses viajen al viejo mundo a incorporar la cultura del trabajo (*ibid*., vol. 3, pp. 417-419, 430-432 y 529-532). Dicha respuesta la encuentra en otra autoridad. Comparte con Rossi, a quien cita sus reflexiones sobre la cuestión de las poblaciones, que los americanos del sur son *conscriptos que apenas viven una batalla,* y que la solución para esta parte del mundo consiste en las migraciones masivas de raza europea formadas en la cultura de trabajo (*ibid*., pp. 419-435). Adopta, además, la posición doctrinaria (siguiendo a Rossi y a Guizot): distingue la libertad política restringida a los más capaces (élite criolla), de la libertad civil abierta a todos los habitantes que en su trabajo diario construirían una economía liberal. Y debe distanciarse, en cambio, del centralismo de la Monarquía de Julio, defendido por Chevalier, Rossi y Guizot, ya que los americanos se oponen a la salida monárquica y al centralismo. Plantea, en definitiva, una república federal, y, al mismo tiempo, sostiene que es necesario un poder ejecutivo fuerte para lograr la unidad de la nación, y corregir a una elite que se resiste a subordinarse al orden legal establecido, reabriendo la guerra civil e impidiendo la paz permanente y las garantías civiles requisitos básicos para el progreso económico.

¿Por qué nos detuvimos en este programa? Porque tuvo fortuna y tornó célebre a su autor. En 1852, Justo José de Urquiza (1801-1870) toma el control de la Confederación Argentina, acepta convocar a un Congreso y se dicta la constitución nacional (1853), cuyo contenido tiene mucho del proyecto alberdiano. Si bien la experiencia urquicista fracasa, la constitución siguió orientando al orden que se consolida entre 1862 y 1880, momento en que se cristaliza un estado nacional argentino. No fue casualidad, entonces, que el 12 de noviem-

bre de 1880, el presidente Julio Argentino Roca (1843-1914) enviara un mensaje al Congreso solicitando los fondos para costear una edición oficial de las obras completas de Alberdi. Muy tempranamente, entonces, es decir, en los años cincuenta y luego en los ochenta, el estado consideró que *Bases* y a su autor eran la obra y el pensador de la organización nacional.

BIBLIOGRAFÍA: Alberdi, J.B., 1886; Botana, N.R., 1984; Canal Feijóo, B., 1955; Herrero, A., 2004; Mayer, J., 1963.

DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO (1811-1888)
José Oswaldo Cruz Domínguez

Nació un 15 de febrero en San Juan provincia de Argentina y fallece en Asunción del Paraguay un 11 de septiembre. Político, pedagogo, escritor, docente, periodista, estadista y militar. En 1827 es reclutado dentro del ejército federal. Según sus relatos, gobernador de la Provincia de San Juan entre 1862 y 1864 y presidente de la República Argentina entre 1868 y 1874. También se destacó por su lucha en la educación. Forma parte de la Sociedad Dramática Filarmónica, y luego funda la Sociedad Literaria (1838), en 1839 funda el Colegio de Pensionistas de Santa Rosa, un instituto secundario para señoritas, y crea el periódico *El Zonda*, varias veces exiliado, realizó diversos trabajos, entre ellos los de asistente de ingeniero y minero. Escribió para los periódicos *El Mercurio*, *El Heraldo Nacional* y *El Nacional*; y fundó *El Progreso*. Crea y dirige en 1842 la Escuela Normal de Preceptores, primera institución latinoamericana especializada en preparar maestros, también escuelas primarias en varias provincias, creó escuelas normales anexas a los colegios nacionales de Corrientes y de Concepción del Uruguay en 1869 y de Paraná en 1870, fundó el Colegio Militar, la Escuela Naval, y escuelas de arboricultura y agronomía en San Juan, en Mendoza, y más tarde en Tucumán y Salta, impulsor del romanticismo, en 1849 se dedica a estudiar los sistemas educativos de Europa y Estados Unidos por encargo del presidente Manuel Montt Torres.

Como presidente argentino se encontró con la provincia empobrecida y dividida, por ello emprendió la organización financiera e impulsó un modelo de civilización y progreso, en sólo dos años logró cambiar su provincia con numerosas obras públicas. Creó una Legislación que establecía la educación pública, gratuita y obligatoria; inauguró nuevas escuelas primarias, el colegio preparatorio, la Quinta Normal y la Escuela de Minas. Realizó obras públicas como son: el alumbrado y empedrado público, apertura y ensanchamiento de calles, forestación, confección del plano topográfico de la provincia de San Juan; en materia económica y social fomentó la explotación minera, estableció leyes impositivas, elaboró el proyecto de colonización y desarrollo agrícola con los migrantes; sin embargo sus proyectos quedaron inconclusos debido a la oposición interna.

En *Facundo* —su obra principal— describe la vida de su país desde la perspectiva de la comparación entre la civilización y la barbarie que se desarrollan en los medios urbanos y rurales valiéndose para ello de la ostensible biografía del caudillo riojano Facundo Quiroga, la lucha de treinta años entre unitarios y federales en donde murieron millares, en un segundo análisis encuentra que el problema —la raíz del mal— se encontraba extendido a toda América, en su obra *Conflicto de razas*, vuelve a reproducir la misma teoría, a decir de él, corregida y aumentada, su objetivo era mostrar al lector americano los elementos constitutivos de su sociedad, explicar las razones del fracaso parcial de las instituciones republicanas, señalar las deficiencias y exponer los complementos. Parte de la consideración de que los anglosajones no admitieron, de ninguna manera, a las razas indígenas en su constitución social, en cambio, los españoles hicieron de su raza, que no salía del medievo, un monopolio y absorbió en su sangre a la considerada por Sarmiento "una raza prehistórica servil", de tal suerte que al afirmar su posición como mundial y no localista se pregunta por qué la migración se dirige a Estados Unidos y no a otras partes, la respuesta, es que, sólo un pueblo que lleva en su sangre y en sus instituciones, en su industria, en su ciencia, en sus costumbres y en su cultura la modernidad es capaz de colonizar y fundar naciones. Lo que le falta a nuestra América —según Sarmiento—, para recibir y adecuar tanto las fuerzas activas como los progresos intelectuales, es la escuela que proporciona la educación necesaria para desarrollar la vida social futura, en tal

sentido, considera a los indígenas como razas primitivas, prehistóricas y desprovistas de toda civilización y gobierno, con ello muestra todo su eurocentrismo y su racismo, además, afirma —como principio etnológico— que la masa indígena termina por absorber al conquistador trasladándole sus cualidades e ineptitudes y por ello es menester la educación, lo cual no puede ver por apatía y egoísmo la raza blanca que se resiste a la educación primaria, la América no sajona estará, en tal situación, cerrada a la influencia exterior si el conquistador no le trasmite su lengua, sus leyes, sus códigos, sus costumbres, sus creencias religiosas y hasta sus preocupaciones de raza más importantes. Partidario de un panamericanismo propone alcanzar a Estados Unidos, no detenerlo en su marcha, ser Estados Unidos. Al igual que otros pensadores de la época, su identidad está determinada por su criollismo racista y por una idea de sociedad excluyente del indígena y del negro, sus miras del futuro, son las miras del criollo en la América de la pureza, a la manera del genocida anglosajón que no se mezcla, elimina al "bárbaro" y toma lo que considera suyo.

Se le conoce como un impulsor de la educación, al respecto, afirma que la igualdad entre los hombres es un principio que sirve de base a la organización social, de éste surge la obligación gubernamental de proveer educación, considera que el poder, la riqueza y la fuerza de una nación depende de las capacidades de sus individuos (industrial, moral e intelectual), el fin de la educación pública es aumentar dichas capacidades, considera que los estados sudamericanos figuran en la última línea de los pueblos civilizados, pues carecen de los medios de acción que los conocimientos de las ciencias naturales proporcionan a los europeos para crear una industria poderosa, con ella la ocupación social, por ello, la pobreza y la oscuridad le esperan a la nación sin una educación que los prepare para la adaptación de los medios de trabajo.

Su concepción estética está infundida por su deseo cultural, encuentra en ella un carácter docente, admite la belleza como un medio de reglas educativas, recomienda su desarrollo como la expresión más alta de la vida del estado. Desdeña los adornos que encubren la pobreza de contenido, por otra parte, le parece loable el arte que expresa anhelos sociales y le parece deplorable que no sea más amplio el cultivo en su propia tierra. Sarmiento construye su concepto estético en los juicios que le resultan sugerentes por el arte dramático, considera que: "El teatro es un foco de civilización", porque no sólo le parece que el teatro representa las necesidades sociales de la época, sino que además tiende a la regeneración de las costumbres e ideas, el arte debe ser, para Sarmiento, puesto al servicio de las ideas.

Los escritos y los artículos que escribió a lo largo de más de cincuenta años, en la última recopilación (Universidad Nacional de la Matanza, Provincia de Buenos Aires, 2001, distribución a cargo del Fondo de Cultura Económica) resultó de cincuenta y tres tomos y más de quince mil páginas. Sus principales obras son: *Facundo o Civilización y barbarie*, 1845; *Vida de Aldao*, 1845; *Método gradual de enseñar a leer el castellano*, 1845; *Viajes por África, Europa y América*, 1849; autobiográfica: *Argirópolis*, 1850; *Recuerdos de provincia*, 1850; Autobiografía; *Campaña del Ejército Grande*, 1852; *Las ciento y una*, 1853; serie de epístolas dirigidas a Juan Bautista Alberdi; *Comentario a la Constitución de la Confederación Argentina*, 1853; *Memoria sobre educación común*, 1856; *El Chacho*, 1865; sobre el caudillo riojano Ángel Vicente Peñaloza; *Las escuelas, bases de la prosperidad*, 1866; *Conflicto y armonías de las razas en América*, 1884; *Vida de Dominguito*, 1886; sobre su hijo adoptivo, muerto en la guerra de la Triple Alianza.

JOSÉ VICTORINO LASTARRIA (1817-1888)

Bernardo Subercaseaux

Es uno de los publicistas liberales más destacados y persistentes del siglo XIX en Chile. Nacido en provincia, hijo de su educación y talento, no de sus antepasados, fue adalid de un liberalismo progresista y anticolonial. Ya en 1838, a los 21 años, se propuso un plan de acción que lo guiaría en todos los planos durante su (para el siglo XIX) larga vida: se trataba de "atacar el pasado y preparar la regeneración en las ideas, en el sentimiento y en las costumbres […] un plan de guerra contra el poderoso espíritu que el sistema colonial inspiró a nuestra sociedad […] reaccionar contra todo nuestro pasado social y político y fundar en nuevos intereses y en nuevas ideas nuestra futura civilización" (Lastarria, J.V., 1868, prólogo). La libertad de prensa, de reunión, de

educación, de expresión política, la democracia jeffersoniana, el laicismo y el hálito fundacional de una nación y de una cultura republicana serán algunas de sus motivaciones permanentes, siempre dentro de una concepción idealista del liberalismo decimonónico, dispuesta a defender su ideario sin transar ni acomodarse a las circunstancias, de allí que se le haya calificado en su época como un "liberal intransigente".

Su plan de 1838 pretendía reformar la conciencia y reeducar el espíritu como punto de partida para reformar las instituciones políticas (no la economía) en un sentido liberal. Fue un plan de evolución (de la conciencia), y que requirió, por ende, de todos los medios posibles: "Había tenido —explica el mismo Lastarria en su *Miscelánea histórica* (1868)— que hacerme historiador de dos civilizaciones, una que caduca y otra que se levanta, porque se necesitaba mostrar la deformidad, la incongruencia de la primera "(se refiere a sus *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista* de 1844). "Había tenido que hacerme literato para auxiliarme en este propósito con todas las formas del arte[1] [...] Había tenido, en fin, que hacerme publicista para trazar la nueva senda, para enseñar y hacer triunfar los principios democráticos (*idem*).[2]

Según Lastarria aún después de la Independencia la influencia negativa de la Colonia seguía operando en las costumbres e instituciones de la sociedad chilena, su plan liberal se proponía reformar las conciencias para transformar la realidad. Desde esta perspectiva lo sustantivo para Lastarria, era la "emancipación" de las conciencias, y lo adjetivo, la literatura, la historia, la prensa, el derecho, etc. Se concibió a sí mismo, toda su vida como un "soldado de la causa" que hizo su tarea en la cátedra, en la prensa, en los puestos públicos, en la oratoria (fue diputado, diplomático y ministro), persiguiendo en todas estas esferas su propósito, valiéndose de todas las formas del arte, desde el drama y la novela, hasta el ligero artículo de costumbres; desde el estudio filosófico de las grandes cuestiones y de los grandes sucesos, hasta la ardiente polémica en el Congreso o en el seno del Partido Liberal, desde el discurso severo y elevado hasta la charla jovial y pasajera. A esta batalla hay que vincular también su vehemencia por promover instituciones literarias, como la Sociedad de 1842, o el Círculo de Amigos de las Letras de 1859 y de 1869, o la Academia de Bellas Letras de 1873. También su adscripción en la etapa final de su vida (a partir de 1876) al positivismo en su vertiente racionalista, cientificista y laica. Fue en definitiva, un descolonizador en términos liberales, de una ciudadanía potencial, que equivalía en la época al "vecindario decente" y a la elite de Santiago y de provincia, a los que recibían educación en un Chile que hacia 1900 todavía tenía más de 65% de analfabetos.

BIBLIOGRAFÍA: Lastarria, J.V., 1868, 1906-1934; Subercaseaux, B., 1997.

JUSTO AROSEMENA (1817-1896)
Isaac Jaime Hernández

Nace en Panamá cuando ésta pertenecía aún a la nación de Colombia. Teniendo 16 años, se graduó en bachiller en humanidades. Años más tarde, en 1837, se doctora en derecho por la Universidad de Magdalena. Su vida y pensamiento estuvo dedicado a la independencia de su patria. Gran representante político y defensor, como jurista, de asuntos internos y externos relacionados con su añorada nación independiente. Algunos de los cargos importantes que sostuvo fue el de presidente federal de Panamá (1855), representante federal en Washington. Gracias a su ensayo *El Estado Federal de Panamá*, condujo a la creación de la primera Asamblea Constituyente en Panamá en 1855. En 1863 fue presidente de la Convención Nacional de Río Negro por la que Colombia pasa a ser una confederación de estados soberanos, entre los que se encontraba Panamá. En 1868 participó en la negociación, como representante de Colombia, con Estados Unidos para consolidar el trato que permitiría

[1] Se refiere a sus ficciones "El mendigo" (1843), "Diario de una vinchuca" (1858), *Don Guillermo* (1860), a sus artículos de costumbres, a sus *Recuerdos Literarios* (1878) y a *Antaño y ogaño. Novelas y cuentos de la vida Hispanoamericana* (1885).

[2] Se refiere a *El Manuscrito del diablo* (1949), a su *Diario político* (1849-1852), a *Don Diego Portales* (1860) a sus *Discursos parlamentarios y proyectos de ley* (1870 y a sus *Lecciones de política positiva* (1874). Obras políticas y literarias, grandes y pequeñas, francas o disfrazadas, insolentes o humildes, didácticas o de fruslerías, todo era bueno siendo oportuno y consagrado al gran propósito.

construir el Canal de Panamá, prometiendo beneficios a su país. Después de la intervención militar en 1885, se logra, por fin, la promulgación de la Constitución de 1886, acto que le permite a Arosemena retirarse del campo político y dedicarse hasta el fin de sus días a la abogacía. Por ello es nombrado como "el más ilustre de los panameños y padre de la nacionalidad".

Del vencimiento del antiguo régimen feudal, nace la importancia de crear un nuevo orden, sin duda moral, pero también político. La filosofía positivista de Arosemena, de influencia utilitarista y materialista francés, enfrenta la tarea de fundar las bases epistemológicas que renueven la antigua tradición moral teológica, de naturaleza metafísica, que no es más que un "eudemonismo del más allá", según lo expresa el filósofo. El criterio de su positivismo se rige por un conocimiento científico, que nos dice, que para que algo exista, alguien lo debe de sentir primero, desechando con ello causas primeras. Su referencia son los objetos. Entonces, la ciencia se divide en hechos de existencia y sucesión; el uno se denomina experimental; el otro, descriptivo. Las ciencias morales y políticas están implicadas dentro de la primera. Por tanto, las denomina ciencias factológicas (*Apuntamiento para la Introducción a las ciencias morales y políticas*, 1840). El método analítico (hechos de existencia) de Arosemena en su aplicación a lo moral, hace que se estudie la naturaleza del hombre o la experiencia moral del mismo tal como se presenta, teniendo como efecto la secularización de la moral (*Código de moral fundado en la naturaleza del hombre*, 1860).

Su pensamiento político se acogía en el liberalismo. El principio de legitimidad para la posibilidad de una sociedad es el consenso, es decir que la justificación de la sociedad radica en su elemento constitutivo, que es el individuo. Por tal razón, la soberanía real está dada en las figuras del municipio, ciudad o común, que son la realidad política última más inmediata de los intereses individuales y no en la nación, porque ésta es una pura abstracción vacía, su existencia sólo radica en la aprobación de los estados federales, en su conjunto dado por consenso (*El Estado Federal de Panamá*, 1855). Concebía los estados federales únicamente como federalismo hispanoamericano. Era un bolivarismo inscrito en la democracia liberal.

BIBLIOGRAFÍA: Arosemena, J., 1979, 1981; Soler, R., 1954, 1963.

FRANCISCO BILBAO (1823-1865)

Clara Alicia Jalif de Bertranou

Francisco de Sales Bilbao nació en Santiago de Chile un 9 de enero. Falleció en Buenos Aires, Argentina, un 19 de febrero. Su padre fue un activo político enrolado en los grupos liberales llamados "pipiolos", a quien acompañó en el exilio en Lima, Perú, en 1834. A su regreso, Bilbao, ya adolescente, inició estudios en el Instituto Nacional en 1839. Chile vivía por esos días una etapa de gran efervescencia intelectual que atravesará la década de los cuarenta. Se conjugaba la herencia liberal de José Joaquín de Mora, la presencia de Andrés Bello y de los emigrados argentinos Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi y Vicente Fidel López, entre otros. La circulación de libros franceses que alimentaban y reforzaban las ideas crearon un clima en medio del cual surgió la Sociedad Literaria, cuyo periódico oficial llamaron *El Crepúsculo,* de aparición mensual. Bilbao participó como secretario de la Sociedad y allí publicó su primer escrito famoso, "Sociabilidad chilena" (1844), con apenas veintiún años, provocando un escándalo por el que se hizo rápidamente conocido. El texto era altamente crítico del estado de postración de su sociedad. Enjuiciaba dos aspectos básicos por la situación: la miseria, postergación y pobreza de la mayoría de la población, y la responsabilidad de la herencia española y de la Iglesia católica. Símbolos de la "barbarie" enquistada en Chile. Estos aspectos serán objeto de una constante denuncia en sus obras, dentro del ideario liberal francés que le sirvió de marco referencial: la libertad era la meta suprema de los pueblos y la democracia su realización.

El escándalo y el juicio al que fue sometido por esa publicación le valieron la expulsión del Instituto Nacional. Refugiado en Valparaíso durante algunos meses, ejerció el periodismo pero, finalmente, emigró a Francia, a donde llegó en 1845. En París estudió en el Collège de France, conoció el pensamiento de los socialistas utópicos y se hizo amigo y discípulo de Félicité de Lamennais, Jules Michelet y Edgar Quinet. Igualmente conoció el pensamiento de Henri Lacordaire, Jules Simon, Pierre

Leroux, Víctor Cousin, y de los poetas de la libertad Pierre-Jean Béranger y Adam Mickiewics. Honda impresión le causó constatar la miseria y pobreza que también afectaba a Europa, por lo que comprendió que debía luchar por la justicia e igualdad de todos los pueblos del mundo. Como político y escritor, desde sus inicios asumió la defensa de los indígenas, tal como lo manifestó en su breve ensayo *Los araucanos*, y condenó insistentemente el expansionismo de las potencias europeas, especialmente de Francia, a la que consideraba cuna de la libertad.

Después de vivir la revolución del '48 en ese país, a fines de 1849 se embarcó hacia Chile. Durante la travesía escribió los *Boletines del espíritu,* que publicó en mayo de 1850, texto por el que fue excomulgado. Ese mismo año creó en Santiago la Sociedad de la Igualdad, que duró siete meses. Su órgano periodístico fue *El Amigo del Pueblo.* Esta sociedad surgía para aglutinar al elemento más capacitado del pueblo, obreros y artesanos, con el fin de destruir el régimen aristocrático imperante. Aspiraba a instalar formas de democratización de la sociedad en su conjunto. Fundada por sólo seis miembros, pronto Bilbao —con la ayuda de Santiago Arcos y Eusebio Lillo— logró atraer centenares de integrantes que por primera vez escuchaban doctrinas políticas y sociales sobre asuntos de interés nacional. La Sociedad de la Igualdad constituyó un antecedente importante, quizá el primero en América Latina, de organizaciones de movimientos proletarios. Su lema fue: "La soberanía de la razón como autoridad de autoridades; la soberanía del pueblo como base de toda política; y el amor y la fraternidad universal como vida moral". Anteponer la razón a los dogmas religiosos y convertir el derecho al sufragio en universal hizo de la sociedad una asociación polémica que no tardó en ser perseguida y combatida, hasta que se decretó su disolución cuando se opuso a la candidatura presidencial de Manuel Montt. Bilbao fue obligado a la clandestinidad, pero el 20 de abril de 1851 participó de barricadas —las primeras en la historia de Chile— donde los Igualitarios se batieron contra tropas del gobierno. Fracasado en sus propósitos, debió exiliarse en Perú inmediatamente.

La llegada a Lima lo envolvió rápidamente en un ambiente intelectual de asimilación de escuelas y tendencias literarias nuevas, pero también en un clima político de fuertes tensiones. Desde los días de la independencia, Perú se debatía entre cuartelazos. Dividida estamentalmente, con fuertes privilegios de unos pocos y el sometimiento de las mayorías a la pobreza, la esclavitud y la mita, Bilbao fundó la Sociedad Republicana "para abolir la esclavitud y fortificar el *racionalismo*", según decía en sus estatutos. En artículos periodísticos hizo pública su opinión, motivo por el cual fue perseguido. En 1852 publicó allí su obra *Santa Rosa de Lima. Estudios sobre su vida,* donde criticó a la sociedad limeña y habló de "regeneración social". Sin olvidar a su patria, escribió en 1853 *La revolución en Chile y los mensajes del proscripto,* donde reflexionó sobre la fallida Sociedad de la Igualdad y el Comportamiento del Partido Liberal, conducido por José Victorino Lastarria. Por sus artículos periodísticos, donde criticó la corrupción del gobierno peruano, debió exiliarse nuevamente. Esta vez en Guayaquil, Ecuador, donde continuó la labor de publicista. Después de seis penosos meses y ante la insurrección de fuerzas liberales en Perú, pudo regresar para sumarse a la lucha. No obstante, por la virulencia de sus escritos, las discrepancias que mantuvo con las nuevas autoridades, y las críticas a la Iglesia y al clero, fue enviado a la cárcel de la Inquisición. Por mediación de su hermano Manuel Bilbao, abogado, obtuvo la libertad, pero debió marchar a Europa en un nuevo exilio.

En Europa residió entre 1855 y 1857, momento en el que estuvo en Inglaterra, Francia, Bélgica e Italia. En 1856, en Bruselas, redactó el escrito *Movimiento de los pueblos de la América meridional* donde instó a la unión de lo que denominó "nuestra América". Fue quizá el primero en usar esta expresión, como también el primero en hablar de América Latina, pocos meses antes que lo hiciera el colombiano José María Torres Caicedo. En dicho documento advirtió los peligros del expansionismo norteamericano sobre el resto del continente. El mismo año leyó en París, en el mes de junio, la conferencia *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas,* donde indicó claramente la necesidad de unión de las repúblicas hispanoamericanas como contrapeso geopolítico frente a Estados Unidos.

En 1857 emprendió su último viaje trasatlántico para residir en Buenos Aires. Argenti-

na se hallaba en un proceso de luchas internas enfrentadas entre "unitarios" y "federales". Los primeros a favor del dominio de Buenos Aires sobre el resto del territorio para declararla capital de la república. Incluso proponían la separación del resto del país. Bilbao optó por involucrarse en nuevas causas a favor del movimiento federal para preservar la unidad nacional. Ejerció el periodismo intensamente creando primero *La Revista del Nuevo Mundo* y luego en distintos periódicos: *El Nacional Argentino, El Orden, La Reforma Pacífica,* la *Revista del Paraná, El Pueblo* y *El Artesano*. Este último antecedente del primer periodismo obrero en el Río de la Plata. Aunque pasado un tiempo se alejó de la política activa por decepciones y desengaños, continuó escribiendo. En 1862 publicó *La América en peligro,* donde denunció la invasión de España en República Dominicana (1861) y la de Francia en México (1862). Volvía a condenar explícitamente el expansionismo europeo y todo tipo de agresión. Actitud que también mantuvo cuando España invadió las Islas Chinchas de Perú. En todos estos escritos prosiguió la denuncia de las condiciones sociales, políticas, económicas, ideológicas y religiosas como causas del atraso y la pobreza.

En 1864 dio a conocer la obra mayor de sus últimos días cuando ya se hallaba gravemente enfermo: *El evangelio americano,* verdadero compendio de su pensamiento.

Las ideas de Francisco Bilbao se inscriben dentro del racionalismo romántico que trataba de difundir las posibilidades emancipatorias de la "luz de la razón", en torno al ideario de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. El espíritu moderno debía suplantar las formas coloniales del ejercicio del poder, del régimen de tenencia de la tierra (el latifundio), de la organización social de tipo estamental, de las formas retrógradas de la educación bajo exclusivo beneficio de la aristocracia, y de la organización familiar asentada en la figura paternalista y autoritaria del varón. Su idea de democracia se asentaba en tres aspectos indispensables: 1] La igualdad de todos los seres humanos y, por consiguiente, la disolución de los grupos que con intereses sectoriales actuaban en perjuicio de las mayorías; 2] La existencia de un gobierno fundado en normas éticas, y 3] La instalación de la república con su división tripartita de poderes. Especial importancia concedía el poder legislativo por ser el ámbito donde podía darse una participación más inmediata de la ciudadanía e incluso proponía formas de democracia directa mediante tribunados donde el pueblo ejercería sus deliberaciones. Confiaba en que algún día se tendría en América un estado organizador de sus funciones —fundamentalmente de la educación, la salud y el crédito— y benefactor de la miseria. Estaba persuadido de la necesidad de contar con una base social amplia en la que incluía a las grandes masas populares, a quienes elevaba a la condición de ciudadanos. Los seres humanos no eran "naturalmente" perversos. De ellos podían esperarse actos virtuosos si se dejaban guiar por la razón y la experiencia. En nombre de la fraternidad y la justicia todos debían contar con el beneficio de la tierra productiva para liberarse de la pobreza y la opresión. La libertad tenía también un sentido positivo como autodeterminación o *selfgovernment* en el campo político, económico, social y religioso. Desde aspectos diversos pero concurrentes, Francisco Bilbao luchó por una nueva sociedad y un mundo mejor, comenzando por "nuestra América" —expresión que fue símbolo de las perfecciones a alcanzar—, donde conjugó su diagnóstico del presente y el ideal hacia el que se debía marchar.

BIBLIOGRAFÍA: Bilbao, F., 1866, 1897-1898; Bilbao, M., 1876; Donoso, A., 1913, 1940; Fernández Meriggio, G., 1998; Jalif de Bertranou, C.A., 2003; Lipp, S., 1975; López Muñoz, R., 1995; Varona, A.J., 1973.

JUAN MONTALVO (1832-1889)

Isaac Jaime Hernández

Nace en Ambato, Ecuador. Inicia sus estudios básicos en una escuela modesta de su localidad. Gracias a la influencia de sus hermanos mayores, vinculados ya a la vida política, obtuvo una orientación intelectual clara hacia las letras y a la corriente política liberal, continuando después por su cuenta, los estudios de gramática latina en el Colegio de San Fernando. Más tarde estudió filosofía en el seminario San Luis, recibiéndose de maestro. Inicia después, estudios universitarios en jurisprudencia en la Universidad de Quito. Al suceder la entrada dictatorial de García Moreno, tuvo que refugiarse en Ipiales, Panamá.

Tuvo dos viajes a Europa que le fueron de gran ayuda para forjarlo como pensador hispanoamericano. Estuvo a cargo de una diputación en la provincia de Esmeralda. Las continuas dictaduras en su patria fueron motivo para su exilio, sin embargo, el ambiente político de Ecuador, le ocasionó despertar sus más altos talentos encaminados desde siempre a la mejora de su nación. En ello empeñó la vida.

Obras: *El cosmopolita*, tomos I y II (1866-1869); *Del orgullo y la mendicidad* (1862); *Fortuna y felicidad, El antropófago, Judas* (1873); *La dictadura perpetua* (1874); *El Regenerador* (1876-1878); *El sur de Colombia* (1879); *Las Catilinarias* (1880-1882); *Siete tratados*, tomos I y II (1882-1883); *Mercurial eclesiástico* (1884); *El espectador*, tomos I, II y III (1886-1888); *Las leyes de García Moreno y la Reforma* (1887); *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes* (1875). Publicaciones *posmortem*: *Geometría Moral* (1902); *Los héroes de la emancipación de la raza hispanoamericana* (1909); *De la risa* (1916); *La leprosa, Jara, El descomulgado, El dictador* (dramas); *Páginas desconocidas* (1936).

Las reflexiones de Juan Montalvo sobre las clases sociales son temas recurrentes en sus obras *El Cosmopolita* y *El Regenerador*. En ellas se maneja, según la lectura de Arturo Roig, el deber ser de las clases dirigentes (*El Cosmopolita*) como también el de las clases laboriosas (*El Regenerador*). El propósito de Montalvo es superar las contradicciones clasistas, introduciendo su concepto de pueblo el cual lo define como "el globo de la nación". Para que no obtuviera alguna de las tres clases de la sociedad (militar, eclesiásticos, civiles) privilegios sobre las demás, recurre el filósofo al concepto de ciudadano —para superar las "preocupaciones de clase"—, que indica el papel del sujeto en la sociedad: tenía que actuar en su clase, pero además en las otras, de modo que había un continuo tránsito de agentes, con el objeto de integrar la anhelada nación sin responder a preocupaciones de clase, en especial, las del clero y la milicia, pero sí con una inclinación por los productores (la clase laboriosa). Sus reflexiones, al respecto, se enmarcan en el proceso de independencia, que se dirigen a constituir una nación con una visión cosmopolita.

La eticidad de Montalvo se funda en la familia y en la asociación civil, englobándolo en las costumbres como eticidad primaria. Su influencia romántica lo condujo a analizar lo político en lo social, para revelar el origen del conflicto en su patria. Descubrió que el conflicto recaía en los individuos (un estado de naturaleza) pero vistos como integrantes de un *ethos*. La tendencia a modificar las costumbres era su meta. Hizo uso de su concepto de ciudadano puesto sobre la base de la igualdad y de un cosmopolitismo, para forjar al buen salvaje como denominaba al ser hombre americano, pues su categoría de civilización se unía a su visión cosmopolita, y ésta a su vez, a la de patria, obteniendo al fin, una identidad americana dual como ciudadano de la nación y ciudadano del mundo.

BIBLIOGRAFÍA: Carrión, B., 1977; Roig, A.A., 1995.

8. PENSADORES KRAUSISTAS

HIPÓLITO YRIGOYEN (1852-1933)

Carlos Stoetzer

La región que mayor influencia recibió de la filosofía krausista fue la del Río de la Plata. Fue a tal punto que se puede afirmar que la democracia argentina es de corte krausista. Preparado por varias corrientes intelectuales —como el eclecticismo y el idealismo romántico—, el krausismo tuvo varias olas: el derecho natural de Ahrens, 1850-1870; el krausismo religioso de Tiberghien a fines de la centuria; la extraordinaria influencia del krausismo español.

El krausismo penetró en Argentina, primero a nivel universitario y en las escuelas normales, con personalidades como Luis Cáceres, Wenceslao Escalante, Telésforo Castellanos, Nicanor Larraín. Julio Barraquero señaló en 1878 que la Constitución argentina de 1853 tenía una base krausista, "la única en el mundo que no fue elaborada solamente para su pueblo y sus ciudadanos, sino para el hombre como tal, cualquiera que fuera su calidad y en qué suelo había nacido".

La increíble evolución del krausismo en Argentina en el ámbito educacional pronto tuvo su réplica en el político. Con Hipólito Yrigoyen el krausismo entró de lleno en la esfera de la acción y se convirtió en una fuerza social y política. Al llegar a la presidencia en 1916, Yrigoyen inició la "reparación", lo cual significó poner las cosas en su debido lugar después de medio siglo de régimen inmoral. La reforma universitaria de Córdoba de 1918 tenía como meta establecer la república académica. Su filosofía no sólo fue inspirada en Ahrens, Krause y Tiberghien, sino que formó su vida particular sumergida en el ideal krausista de la humanidad.

La política exterior de Yrigoyen tenía el sello característico de Krause. Así mantuvo la política de neutralidad frente a la guerra de 1914, no porque una intervención "era mal negocio", sino que una participación significaba aumentar la división de la humanidad. La misma actitud idealista llevó a Yrigoyen a seguir la invitación del presidente de Estados Unidos, Woodrow Wilson, y acudir a Ginebra. Argentina fue, así, el primer país iberoamericano que entró en la Sociedad de las Naciones. Ahí reclamó la igualdad absoluta de vencedores, vencidos y neutrales; de ricos y pobres, grandes y chicos, fuertes y débiles, en lugar de reservar a los vencedores los cinco puestos permanentes del Consejo. Al ver que los aliados no escuchaban las demandas argentinas, por orden de Yrigoyen, Argentina abandonó la Sociedad de las Naciones, el 4 de diciembre de 1919. Fue el primer país en hacerlo y demostró dignidad.

Yrigoyen volvió al poder en el año 1928, pero los tiempos habían cambiado y la crisis económica no ayudó. Con la Revolución de 1930 Yrigoyen pasó sus últimos años en la isla Martín García. Murió en 1933 después de una prolongada enfermedad, agravada por su prisión. Dos veces presidente, "ilustre hombre de Estado, maestro de almas, su paso hacia la gloria entre flores y lágrimas de un inmenso pueblo, fue su vindicación", el "Quijote de la democracia, de la libertad política y de la libertad absoluta". La huella krausista también se muestra en los *Manifiestos de la Revolución* de 1905, los *Mensajes al Congreso* y su defensa sometida a la Corte Suprema de 1931.

BIBLIOGRAFÍA: Barranquero, J., 1889; Gálvez, M., 1983; Mazo, G. del, 1984; Roig, A.A., 1969.

JOSÉ BATLLE Y ORDÓÑEZ (1856-1929)
Carlos Stoetzer

Junto con la Argentina yrigoyenista, Uruguay representa el ejemplo más descollante del impacto de Krause en tierras iberoamericanas, que llegó a través de tres olas durante el siglo XIX: Ahrens y Krause en las décadas de 1860 y 1880, luego con Karl David August Roeder, y, finalmente, con el krausismo español. Los primeros krausistas fueron Prudencio Vázquez y Vega y Julio Herrera y Obés.

Sin embargo, la personalidad que impuso la filosofía de Krause en Uruguay, casi en forma irrevocable durante medio siglo, fue José Batlle y Ordóñez. En su juventud, en París, le fascinó la obra de Ahrens. A su regreso a Montevideo, en 1890, durante la presidencia de Herrera y Obés, y del Partido Colorado mismo, Batlle llegó a ocupar la presidencia del Senado. Su primera presidencia de la nación, 1903-1907, estableció las bases de una transformación total del país a nivel político, económico y social.

Gracias a la política de Batlle, Uruguay, que había estado en una anarquía perpetua, se convirtió en el siglo XX en una nación que acataba las reglas de juego de la democracia representativa: libre, independiente, progresista. La existencia de un partido político sólo se justificaba si se basaba sobre dos elementos cardinales: la libertad y el bien común.

El batllismo significó tres elementos esenciales: la "democracia política", con autonomía local, representación proporcional y el colegiado; la "democracia económica", mediante la dominación económica del Estado, y la "democracia social", que incluía el laicismo, si bien no en forma militante. En su primera presidencia Batlle inició un extenso programa de trabajos públicos con un extraordinario énfasis en la educación a todos los niveles. Además, sorprendió que Batlle acatara la constitución y dejara el poder en 1907. Volvió a Europa y a su regreso no tuvo dificultad para ganar las elecciones de 1911, lo cual abrió puertas a su segunda presidencia, 1911-1915.

Con la segunda presidencia se extendió la legislación social —compensación en los trabajos, descanso obligatorio, protección a la mujer y la famosa Ley de Silla— derechos de los niños y de los animales. El gran designio battlista fue la reforma constitucional de 1912 cuyo resultado fue la Constitución de 1918, la segunda en el país, que incorporó la revolución battlista y el colegiado, todo lo cual democratizó el gobierno y el sistema político.

La experiencia señaló defectos en la Constitución de 1918, lo cual resultó en cambios: las constituciones de 1934, 1942 y 1952, que mantuvieron el contenido krausista, como "la pena de muerte no existe en el Uruguay", "las cárceles son lugares para la educación y no castigo", "la detención, el allanamiento y la confiscación están prohibidas", entre otras. Finalmente, la constitución de 1952 fue la cumbre de la extraordinaria e impresionante carrera de José Batlle y Ordóñez, a pesar de haberse retirado en 1918. Su muerte ocurrió casi paralelamente al fallecimiento de su correligionario krausista en la otra orilla del Río de la Plata, Hipólito Yrigoyen, cuatro años más tarde.

BIBLIOGRAFÍA: Ardao, A., 1951; Couture, E., s/f; Monreal, S., 1993; Pendle, G., 1957; Stoetzer, O.C., 1998b; Zavala Muñiz, J., 1945.

JUAN JOSÉ ARÉVALO BERMEJO (1904-1990)
Carlos Stoetzer

En la década de 1930 la depresión tuvo como consecuencia un aumento de la problemática social en Centroamérica, lo cual se tradujo en la ascendencia de gobiernos militares. En Guatemala fue el caso del general Jorge Ubico, quien, como en otras partes de la América Central, sirvió a los intereses de los terratenientes. No obstante, a fines de la segunda guerra mundial, cuando se inició una nueva etapa histórica, Ubico perdió el poder y se abrieron las puertas a movimientos populistas. Así, el 15 de marzo del año 1944 llegó al poder Juan José Arévalo Bermejo cuya presidencia (1944-1950) representó la entrada del krausismo en la política guatemalteca.

Arévalo Bermejo no fue el primer krausista en Guatemala, pues ya en el siglo XIX hubo una gran variedad de ecos krausistas, tal vez el mayor representante fue Valerio Pujol (1844-1915), comisionado por el gobierno de Miguel García Granados. Sin embargo, el impacto más impresionante del krausismo guatemalteco ocurrió con Arévalo Bermejo y su socialismo espiritual, a pesar de que la raíz de su filosofía, eco de Karl Christian Friedrich Krause, no fue reconocida.

Según Héctor Pérez-Brignoli, entre octubre de 1944 y junio de 1955, Guatemala sufrió casi "diez años de euforia", pues, una vez en el poder, Arévalo Bermejo introdujo en el país su socialismo espiritual, todo un programa social krausista, que siguió el ideario de Heinrich Ahrens, Krause e Hipólito Yrigoyen y que se expresó en nuevas instituciones y leyes. Basta citar la constitución guatemalteca de 1945, las "Escuelas de Federación", la Ciudad de los Niños.

Con su socialismo espiritual, Arévalo Bermejo tuvo que enfrentar un sinnúmero de golpes militares más una feroz campaña de sus enemigos internos y la presión de Estados Unidos.

Al final de su presidencia le siguió el coronel Jacobo Arbenz Guzmán (1913-1971; 1950-1954). Su reforma agraria del año 1952 condujo a su ocaso en el año 1954 debido a la hostilidad de los terratenientes y de la reacción agresiva de Estados Unidos. Con Carlos Castillo Armas (1914-1957; 1954-1957), en 1954, primero, y luego con el general Miguel Ydígoras Fuentes (1895-1982; 1958-1963), en el poder en 1958, volvió Arévalo Bermejo al escenario político en medio de una popularidad cada vez mayor, lo cual se pudo observar en las elecciones del año 1963. Sin embargo, la hostilidad de la derecha política en el interior y la presión de Estados Unidos impidieron una continuación del socialismo espiritual de cuño krausista.

BIBLIOGRAFÍA: Arévalo, J.J., 1946, 1946b, 1970; Coleman, K.M., 1986; Dion, M., 1958; Mejía, M., 1951; Pérez-Brignoli, H., 1989; Stoetzer, O.C., 1998, 1998b; Valle, R.H., 1960.

9. PENSADORES Y FILÓSOFOS POSITIVISTAS

GABINO BARREDA (1818-1881)[1]

Victórico Muñoz Rosales

Los representantes de la lucha político-social, los conservadores y liberales, se mantuvieron en el escenario mexicano de la segunda mitad del siglo XIX, su lucha significaba el enfrentamiento entre quienes poseían la riqueza y los privilegios frente a quienes luchaban por lograr una mejor condición social para todos. Aquéllos fueron los años de la vida de Gabino Barreda. Poblano de nacimiento realiza sus estudios iniciales en su ciudad, y se traslada después a la ciudad de México para realizar los estudios de jurisprudencia que no logra terminar por haberse cruzado en su camino las ciencias y la medicina, en esta última es donde logra sus títulos. Como médico practicante participó en el ejército. En 1848 es introducido al grupo positivista francés por su coterráneo Pedro Contreras Elizalde quien conocía a Augusto Comte y a sus discípulos más importantes. En Francia Barreda conoce a Comte y su propuesta filosófica del positivismo inclinada a indagar la realidad sensible natural o social, por medios estrictamente científicos, derivados de las ciencias naturales y aplicados a la sociedad, por ejemplo su idea de sociología como "física social". De regreso a México tras el triunfo de Juárez, Gabino Barreda pronuncia el 16 de septiembre de 1867 su *Oración cívica,* documento primordial de este autor y de la historia de las ideas filosóficas en México del siglo XIX, en donde hace un análisis de los acontecimientos anteriores al triunfo de la república (que consolida el principio de soberanía popular, la igualdad de derechos, el espíritu laico frente a la intervención del clero y la educación escolástica) y ofrece una visión de México y su evolución histórica reciente sobre la base de una interpretación basada en "el conocimiento científico de la sociedad" (es decir la incipiente sociología) de corte positivista. Posteriormente es invitado por Juárez, a través de Francisco Díaz Covarrubias, para organizar y estructurar la educación pública, dentro del gran proyecto de reconstrucción nacional que concebía la presidencia de la república. Participa así, en la elaboración de la primera *Ley de Instrucción Pública de 1867*, pieza fundamental desde donde se alza posteriormente la creación y organización de la Escuela Nacional Preparatoria (1868), base de la futura Universidad Nacional de México que impulsa Justo Sierra (1910). Entre otros escritos de Barreda se encuentran: *La educación moral* (1863), *Carta al barón de Humboldt* (1869), *Carta al general Mariano Riva Palacio* (1870) y diversos escritos e informes en ocasión a sus apariciones públicas ante la Cámara de Diputados y como director de la Escuela Nacional Preparatoria.

Respecto a la *Oración cívica*, autores como Edmundo Escobar (1998, p. 15) y William D. Raat (1975, p. 15) consideran que en ella no se encuentra un análisis de la realidad mexicana desde el punto de vista positivista, pero esto se comprende si consideramos que Barreda no copia e implanta el positivismo para encontrar en nuestra historia el desenvolvimiento de los tres estados de Comte: el estado religioso, el metafísico y el positivo o científico. Barreda sí utiliza la concepción positivista pero procede a la inversa, hace una lectura de nuestra realidad inmediata y a partir de ella, adapta lo que del positivismo pueda aportar a la comprensión de esta realidad. Proceder importan-

[1] Para mayores referencias véanse <www.ensayistas.org/antologia/XIXA/barreda/>, <www.ensayistas.org/antologia/XIXA/barreda/barreda2> y <www.correodelmaestro.com/ anteriores/2002/noviembre/incert78.htm>.

te en el proceso de emancipación mental de nuestra filosofía, pues dejando de imitar, ensaya y crea lo propio a partir de otras filosofías que le sirven de instrumento. Así, en la *Oración cívica*, Barreda considera que el saldo político social de la lucha entre conservadores y liberales, todavía hasta la primera mitad de la década de los sesenta del siglo XIX, está signada por la anarquía del país en todos los órdenes y que es el triunfo de la república la conclusión necesaria para restaurar el orden y encaminar a la patria hacia la paz. En el texto, Barreda considera que la historia y la verdadera filosofía deben ser la guía de comprensión de nuestra realidad y el pasado inmediato, para establecer las normas de nuestra vida futura como nación republicana. La política en este régimen debe estar fundamentada científicamente para erradicar la anarquía y consolidar, además de la emancipación política, también la emancipación mental. Dice Barreda: "¿Cuáles fueron, pues, esas influencias insensibles, cuya acción acumulada por el transcurso del tiempo, pudo en un momento oportuno luchar primero, y más tarde salir vencedora de resistencias que parecían incontrastables? Todas ellas pueden reducirse a una sola —pero formidable y decisiva—: la emancipación mental, caracterizada por la gradual decadencia de las doctrinas antiguas, y su progresiva sustitución por las modernas […] Emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política: he aquí el triple venero de ese poderoso torrente que ha ido creciendo de día en día […]" (Barreda, G., 1998, p. 19). Preocupación constante de Barreda es la de emancipar del pensamiento religioso a sus estudiantes y a todo el que pueda acceder a la educación, a una educación basada en las ciencias que preparen no sólo para ejercer una profesión, sino también para la vida. El positivismo de Barreda se cristaliza en el plan pedagógico llevado a efecto, al menos en sus primeros años, en la Escuela Nacional Preparatoria, la cual llevaba la siguiente ruta: "[…] se comenzaba por el estudio de las matemáticas, por ser la ciencia de la deducción, de ahí se pasaba a la cosmografía y la mecánica, como base de los estudios físico-químicos, que a la vez era el antecedente de las ciencias biológicas. Completaban el estudio materias como la historia, la geografía y los idiomas. Como coronamiento de todo ese programa educativo se impartía la enseñanza de la lógica a la que se consideraba la ciencia coordinadora del conocimiento. Se daba atención al método deductivo, pero sin descuidar tampoco al inductivo" (Quirarte, M., 1970, pp. 43 y 44).

A partir de esta emancipación, y superación de la anarquía, era necesario consolidarla por medio de la educación del pueblo, para que todos tuvieran su propia opinión sobre las cosas. Sólo así se podría acceder de manera permanente a una era de paz y de libertad, de orden y de progreso. Barreda adapta y modifica el lema comtiano del positivismo para dejarlo acorde con la realidad mexicana: Libertad, Orden y Progreso. Así, después de hacer un rápido recorrido por la historia inmediata anterior de México concluye Barreda: "Hoy, la paz y el orden, conservados por algún tiempo, harán por sí solos todo lo que resta. Conciudadanos: que de aquí en adelante sea nuestra divisa: libertad, orden y progreso; la libertad, como medio; el orden, como base y el progreso como fin; triple lema simbolizado por el triple colorido de nuestro hermoso pabellón nacional […] Que en lo sucesivo una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de expresión, y de discusión, dando espacio a todas las ideas, campo a todas las inspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes, y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea meramente intelectual. Que el orden material, conservado a todo trance por los gobernantes, y respetado por los gobernados, sea el garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y de la civilización" (*ibid.*, p. 34). También se ha discutido mucho acerca de si el positivismo fue una ideología política de los gobiernos en turno (juarismo y porfirismo) o sólo una filosofía (véase Zea, L., 1943, 1944, 1968); fue ambas cosas. Muchos de los formados en el positivismo tuvieron cargos públicos dentro de la Escuela Nacional Preparatoria y de los gobiernos en turno, así es que hubo relaciones diversas entre ellos; pero al menos podemos diferenciar a los positivistas académicos, profesores de la Nacional Preparatoria, quienes desarrollaron el positivismo como filosofía; y a los que colaboraron directamente con el gobierno como los que desarrollaron esa faceta ideológica del positivismo como ideología política: el grupo de "los científicos". Entre otros positivistas podemos mencionar a Gabino Barreda (director durante diez años de la Nacional Prepara-

toria), Agustín Aragón, Porfirio Parra, Miguel Covarrubias, Justo Sierra y Protasio Tagle; entre los científicos: José Yves Limantour, Pablo y Miguel Macedo, Joaquín Casasús, Francisco Bulnes, Rafael Reyes Spíndola, Manuel Flores, Ramón Corral, Eduardo Creel y Justo Sierra. Destaca Justo Sierra por combinar ambas situaciones y ser a la postre uno de los principales críticos del positivismo y del gobierno de Porfirio Díaz, además de promover al grupo filosófico del Ateneo de la Juventud que hará la crítica más radical del positivismo.

La importancia de la obra de Gabino Barreda consistió en canalizar sus ideas en la realización concreta de obras, como la creación de la Escuela Nacional Preparatoria que sienta las bases para el desarrollo educativo, científico, filosófico y cultural del México del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA: Barreda, G., 1941, 1986, 1998; Díaz de Ovando, C., 1972; Escobar, E., 1998; Lemoine Villicaña, E., 1970; Quirarte, M., 1970; Raat, W., 1975; Zea, L., 1968.

TOBÍAS BARRETO (1839-1889)

Claudia Rodríguez Corona

Nació en Villa de Campos Ríos Real, el 7 de junio de 1839 y murió el 26 de junio de 1889. Fue filósofo poeta y jurista brasileño, integrante de la escuela de Recife. En 1882, fue seleccionado por medio de un concurso, para una cátedra en la Facultad de Derecho de la Universidad de Recife, en la actualidad Universidad Federal de Pernambuco.

Barreto inicialmente fue influido por el espiritualismo francés, y por el naturalismo de Haeckel y Noirè en 1869, con un artículo sobre religión natural de Jules Simon. En 1870 defendió el germanismo contra el predominio de la cultura francesa en Brasil. En estos años empieza a estudiar de forma autodidacta la lengua alemana y a algunos de sus autores teniendo como objetivo reformar las ideas filosóficas, políticas y literarias influido por los alemanes. Su concepción positivista se reduce a un racionalismo cientifista que le sirve como elemento crítico frente a todo oscurantismo. Defendió las tesis de la filosofía alemana (Kant y Schopenhauer) frente a las concepciones francesas dominantes, que le permitieron sostener la idea de un sentimiento religioso distante de todo formalismo y superador de todo rito.

Por otro lado, fundó en Escada, próxima a Recife, el periódico *Deutscher Kämpfer* (*Luchador Alemán*), que tuvo poca repercusión y una corta existencia.

Tobías Barreto escribió “Estudos Alemães”, importante trabajo para la difusión de sus ideas germanistas, obra muy criticada al considerarse, por algunos, que simplemente parafraseaba a los autores alemanes. Fue patrono de la Academia Brasileña de las Letras. Su obra completa está publicada en doce volúmenes y de ella destaca *Ensayos y estudios de filosofía y crítica* (1875), *Estudios alemanes* (1882) y *Cuestiones vigentes de filosofía y derecho* (1888).

LUÍS PEREIRA BARRETO (1840-1923)*

Celso Luiz Ludwig

Dentro del positivismo en Brasil se destacan cuatro orientaciones: la ortodoxa, la política; la militar positivista, y, finalmente, la ilustrada, representada por Luís Pereira Barreto (1840-1923), Alberto Sales (1857-1904), Pedro Lessa (1859-1921), Paulo Egydio (1842-1905) e Ivan Lins (1904-1975). Por lo tanto, ése es el cuadro en cual se ubica nuestro pensador Luís Pereira Barreto: el positivismo ilustrado. Es con su obra *As três filosofias* (1874), que se inicia la trayectoria del positivismo en Brasil, que tendrá una comprometida conexión con el pensamiento republicano del periodo, y una vinculación práctica a la proclamación e institucionalización del comienzo de la república. Nació en Rezende, en el estado de Río de Janeiro, el 11 de enero de 1840. En Rezende hizo sus estudios básicos. Posteriormente estudió en São Paulo. A los 15 años se fue a Bélgica, donde estudió y se tituló en medicina. También estudió griego durante un año y ciencias naturales durante dos años. Era considerado un alumno brillante, y fue invitado a defender una tesis para volverse profesor de la Universidad de Bruselas. Sin embargo, decidió regresar a Brasil, probablemente en 1864, cuando, desde la hacienda de su padre, envía una carta a Laffitte. No es mucha la información que se tiene de la vida de Pereira Barreto en el periodo que va desde esta fecha hasta la publicación del primer volumen de *As três filoso-*

---

* Traducción de Sonia Radaelli.

fias, en 1874. Sólo se sabe que se casó con Carolina Peixoto y que se dedicó a la clínica en Jacareí, en el estado de São Paulo. Estuvo afiliado al Partido Republicano desde 1874. Electo representante en la constituyente estatal de 1891, fue elegido presidente de la Asamblea Constituyente y después, presidente del Senado del Estado. Murió el día 11 de enero de 1923, a los 83 años de edad (Jaime, J., 1997, pp. 216-217).

En Bélgica, conoce a Mademoiselle Marie de Ribbentrop junto con Francisco Antônio Brandao Júnior y Joaquim Alberto Ribeiro de Mendonça. Ella los inició en el positivismo. Luego se volvió líder de los estudiantes brasileños y belgas que tenían afinidad por la filosofía positivista y fue invitado a representar a la Sociedad Positivista de los Estudiantes de la Universidad de Bruselas en París, en septiembre de 1863, en el marco de la conmemoración de la muerte de Augusto Comte, ocasión en la que conoce a Laffitte, con quien ya mantenía correspondencia. Después de esa fecha continuó el vínculo epistolar.

Escribió la primera obra en 1865 y la publicó con el título de "Teoria das gastralgias y das nevroses em geral", tesis que defendió en la Facultad de Medicina de Río de Janeiro. En esta obra procura relacionar algunos de los principales conceptos de Augusto Comte con la medicina. La tesis central indica que en la medicina el ser humano debe ser comprendido como un todo, destacando la íntima conexión entre el cuerpo y el alma. Además, concibe a la salud como una armonía constante del organismo humano con su medio ambiente. La desarmonía puede ser observada a partir de causas físicas, morales y sociales. Las enfermedades en general son de orden nervioso y, por eso, están relacionadas con los periodos de crisis e inseguridad social. Afirma que habrá menos molestias siempre y cuando haya una mejor disciplina de nuestra vida moral (Barreto, S., 1865, p. 62). Defiende sus ideas a partir de la premisa positivista de que debemos vivir para el otro y vivir con claridad, lo cual significa subordinar lo individual a lo colectivo, sustituir el egoísmo de los derechos por el altruismo del deber. Procura explicar la medicina a partir de la lógica de la ley de los tres estados, y a ésta como ley suprema que rige la historia de la medicina.

Sin embargo, su obra más importante fue publicada con el título *As três filosofias: filosofia teológica* (1874); *As três filosofias: filosofia metafísica* (1877); *As três filosofias: a filosofia positiva*, volumen que no se llegó a publicar. La preocupación central del autor, como él mismo admite en respuesta a una crítica que le hizo Miguel Lemos, era la de exponer apenas las ideas de la filosofía de Augusto Comte y de sus discípulos. Pero, también tenía la preocupación de no quedar apresado en los encantos del transoceanismo —como era común a los intelectuales brasileños— al volver constantemente su atención hacia Brasil, como observa Cruz Costa. Aunque reproducía teóricamente las tesis y conceptos positivistas, tenía como objetivo central la reforma práctica, eficaz y activa de la realidad política, social y moral en Brasil. La primera preocupación estaba ligada a las cuestiones de salud pública a la luz de la ciencia, el caso de las epidemias, sobre todo de la fiebre amarilla. Analizaba las necesidades de la sociedad brasileña a partir de criterios científicos y técnicos, según los postulados del positivismo. En ocasión de la acalorada discusión sobre la necesidad de crear una universidad brasileña, involucrando a diversos intelectuales, entre ellos a los positivistas Miguel Lemos y Teixeira Mendes, defendió su punto de vista, guiado por la filosofía de la historia de Augusto Comte, examinando lo que la universidad representó en el pasado. Según él, una universidad en los moldes clásicos (con escuelas metafísicas) en vez de resolver nuestros problemas, solamente los complicaría más; en 1880 argumentaba que es preciso sacrificar la teología y la metafísica para enseñar exclusivamente la ciencia. Esa posición sintetiza la metodología de nuestro pensador, quien a partir de las bases de la filosofía positivista procuraba analizar el presente brasileño y proyectar las necesidades futuras: probar para prever y para proveer. El gran proyecto de transformación económica de Brasil exigía, desde su punto de vista, una preparación científica y técnica todavía ausente.

En síntesis, el mayor mérito de Luís Pereira Barreto está en el esfuerzo por interpretar la realidad brasileña a la luz de la dinámica social comteana, regida por la lógica de la ley de los tres estados. En el caso brasileño, esa lógica se transforma en un instrumento político y social, guía de las reformas que el contexto de la época exigía. Pues, si la humanidad, que sólo es una, se encuentra regida por la ley de la filosofía positivista, todos los pue-

blos, incluyendo al brasileño, estarán gobernados por ella. Así, estará abierta para nosotros la esperanza de todos, es decir, la de llegar al estado positivo, técnico y científico, en fin, una sociedad industrializada y feliz (Barros, R., 1978, pp. 122-123).

Cabe añadir las siguientes obras: *Positivismo e teologia. Uma polémica* (1880), *Soluções positivas da política brasileira* (1880), *A vinha e a civilização* (1896) y *Século XX sob o ponto de vista brasileiro* (1901).

BIBLIOGRAFÍA: Barreto, L.P., 1865, 1874, 1877; Barros, R., 1978; Crippa, A., 1978; Mance, 1994; Paim, A., 1984; Vita, L.W., 1967b.

MANUEL GONZALES PRADA (1844-1918)

Arturo Vilchis Cedillo

Nace en Lima un 5 de enero y fallece un 22 de julio. Ante la coyuntura de la guerra con Chile, llamada la "guerra del guano" en 1879, se alista en el ejército y como oficial participa en la defensa de Lima. Perdida la guerra y hasta 1883, en que se termina la ocupación de Lima, asume un encarcelamiento voluntario, no sale de su casa para evitar encontrarse con los invasores. La derrota de Perú en la guerra vino a convertirse en la conciencia, en el pabellón de la reconstrucción moral del país, la protesta contra la apatía y el abandono de los políticos y militares. Desde el Círculo Literario se une a Clorinda Matto de Turner, Abelardo Gamarra el Tunante, entre otros, bajo el afán patriótico y revisionista, y postulando un fin inmediato de la literatura: la acción, la posición antagónica frente a la literatura oficial, la crítica social y el enfrentamiento político. En 1887, Gonzales Prada llega a ser dirigente de este grupo, su conciencia y participación política va creciendo, y el Círculo Literario se convierte en el nuevo Partido Unión Nacional (1891). Una declaración de principios en gran parte obra de Prada, enumera los puntos y creencias principales, no obstante en ese mismo año, ante el temor de que la Unión se convirtiera en un partido caudillista en torno a su persona, decide partir a Europa.

Antes de su partida a Francia, Gonzales Prada ya había presentado su conocido "Discurso del Politeama" (29 de julio de 1888); en él denuncia a los causantes de la derrota de 1879: los militares, el clero, el gobierno civilista, y el contrato Grace, discurso memorable cuya publicación fue prohibida.[1] Permanece en Europa siete años (1891-1898), escribiendo sus primeras prosas, y editando *Páginas Libres*. Asiste a cursos de Louis Ménard y Ernest Renan, en París,[2] inicia un periplo por Barcelona y Madrid donde se relaciona con anarquistas. A su regreso a Lima (1898) lee un discurso en el cual hace una dura crítica al sistema de los partidos políticos, a la propia Unión Nacional y se pronuncia abiertamente por el anarquismo (Gonzales Prada, M., 1976, p. 335). En 1902 cuando el partido Unión Nacional hace alianza con los conservadores —la Junta Nacional— renuncia y se separa definitivamente. Comienza su promoción y defensa del anarquismo bajo el seudónimo de Luis Miguel; publica en periódicos ácratas: *Germinal, La Luz Eléctrica, La Idea Libre, Los Parias, La Protesta,* etcétera. Algunos de estos ensayos serán recopilados bajo el tópico de la realidad nacional en *Horas de lucha* (1908). Bajo relativa calma, alejado de la vida política, en un aparente pesimismo[3] Gonzales Prada se dedicará a la literatura y al ensayo, sólo para dar tres soplos de noticia en el campo cultural: 1] al asumir por primera vez un cargo público: la dirección de la Biblioteca Nacional (1912), a la cual renuncia dos años después por un golpe de Estado (1914); 2] al publicar *La Lucha*, diario que ataca frontalmente a la dictadura militar, 3] Repuesto en la dirección de la Biblioteca Nacional fallece. Su muerte marca el inicio de la propagación de su pensamiento.

Luis Alberto Sánchez considera que "no hay sistema alguno en su obra" y que presenta "antinomias insolubles desde un punto de vista

[1] "El *Discurso de Politeama* sólo fue publicado por *La Luz Eléctrica*, periódico semianarquista, editado por unos conocidos de Gonzales, y por *La voce d'Italia*, dirigido por el emigrado anarquista italiano Emilio Sequi" (Sánchez, L.A., 1976, p. 18).

[2] Según su mujer Adriana Gonzales de Prada (de Verneuil), hay una anécdota conmovedora: "el día que tropezó con Paul Verlaine, borracho, quien veía que su esposa de la que se encontraba separado, pedía auxilio de la policía para que él no se acercara: 'Et penser que c'est pour elle que j'ai écrit La bonne chanson'" (Gonzales de Prada, A., 1947, p. 220).

[3] "[…] una vivencia sombría alimentada por un aguda sensibilidad para el dolor, influyen al lado del romanticismo literario, motivos éticos que proceden del cristianismo, de la religiosidad oriental y de las metafísicas de Schopenhauer y Eduard Von Hartmann" (Salazar Bondy, A., 1965, p. 18).

intelectual" (Sánchez, L.A., 1922, p. 95). Gonzales Prada no obstante parte del procedimiento, resultado de la rebeldía ante toda injusticia que lo lleva a la postulación de una nueva organización social, el anarquismo, como una forma del socialismo de profunda base ética, desde una visión gnoseológica misma que por principio rechaza todos los esquemas y concepciones de carácter absoluto. El trasfondo filosófico sin duda será el positivismo, de éste admite el aspecto progresista, su utilidad como instrumento contra la tradición feudal, la iglesia católica, la cultura obsoleta y la pedagogía colonial. La idea de los estados de la humanidad circulaba en el siglo decimonónico, Comte fue el primero en convertirla en fundamento de un sistema filosófico, pauta que Gonzales Prada seguirá como estructura de su pensamiento: la ley de los tres estados, en donde el espíritu humano atravesaba por tres tipos de mentalidad: teológico o ficticio, metafísico o abstracto y científico o positivo, sin embargo no siempre siguió el pensamiento positivista al pie de la letra, lo que le significó ser nombrado como "un positivista revolucionario y jacobino".[4] Su pensamiento además del positivismo, se organiza a partir de una selección de ideas, que no lo llevan a notar errores en su asimilación, como señala Ángel J. Cappelletti:

Al citar a Comte y Taine, no vislumbra en cambio el aspecto conservador y reaccionario de su pensamiento. Ve en Renan al historiador pero no alcanza a percibir las consecuencias de su elitismo cientificista y de su teoría del gobierno […] Advierte el sentido liberal del evolucionismo de Spencer, pero se le escapa su larvado racismo, que inconscientemente acoge en despectivas alusiones a negros y chinos (Cappelletti, A.J., 1990, pp. 108-109).

La personalidad individualista, su oposición a toda barrera de partido, no podían encontrar en la persona de Gonzales Prada la quietud que otorga la adhesión incondicional a una sola doctrina, y trata de enlazar la filosofía positivista con su actitud ideológica. Insiste en que el darwinismo bien entendido lleva a la anarquía, por sus concepciones humanitarias:

Si en el darwinismo mal interpretado parecía justificar la dominación de los fuertes y el imperialismo despótico, bien comprendido llega a conclusiones humanitarias reconociendo el poderoso influjo del auxilio mutuo, el derecho de los débiles a la existencia y la realidad del individuo en contraposición al vago concepto metafísico de especie. La ciencia contiene afirmaciones anárquicas y la humanidad tiende a orientarse en dirección de la anarquía (Gonzales Prada, M., 1975, p. 15).

Aunque los conservadores y católicos representantes de las oligarquías vieron en él una especie de espectro rojo, los marxistas le niegan el título de "revolucionario" porque no utiliza un método definido y unitario para la explicación de la realidad peruana, y porque la explicación y valoración de los hechos histórico sociales desde una perspectiva móvil y de un conjunto de ideas que están sujetas al cambio,[5] lo conducen a rechazar la lucha de clases, porque la anarquía no surge del despecho ni del odio, sino de una grandeza espiritual que invita a la armonía de los intereses individuales, al no perseguir "la lucha de clases para corregir el predominio de una sola, porque entonces no implicaría la revolución de todos los individuos contra todo lo malo de la sociedad" (*ibid*., 1975, p. 23). Un socialismo libertario, que postula la abolición del estado para poder alcanzar la plena independencia del individuo y que a partir del caso particular peruano antes de iniciar la lucha social se debe transformar "la aglutinación de siervos en asociación de hombres" (*ibid*., 1991, p. 170).

Frente a la evolución de las ideas en el Perú y la religión, adopta una actitud escéptica.[6] Escepticismo hacia la etapa colonial,

[4] "El racionalismo, el cientificismo, de Gonzales Prada no se contenta con las mediocres y pávidas conclusiones de una razón y una ciencia burguesas. En Gonzales Prada subsiste intacto el jacobino. Javier Prado, García Calderón, Riva-Agüero divulgan un positivismo conservador. Gonzales Prada enseña un positivismo revolucionario" (Mariátegui, J.C., 1979b, p. 171).

[5] "No someternos a sistema alguno de verdades provisorias, viviendo listos a dejarlas, como se deja una ropa envejecida o un bastón gastado por el uso" (Gonzales Prada, M., 1991, p. 379).

[6] No es una oposición a los credos religiosos, "ni cambio del dogmatismo teológico por el dogmatismo racional, sino examen despasionado [*sic*] de todas las ciencias más absurdas, crítica serena de todas las energías humanas desde las sociales a las artísticas y desde las científicas a las industriales" (Gonzales Prada, M., 1991, p. 168).

pero no hacia la prehispánica, de aquí surge el origen sobre la cuestión indígena la cual no debía ser vista como una crisis provisional y pasajera, sino como un problema nacional y permanente. Fue el primero en señalar que la cuestión indígena no es un problema étnico sino un fenómeno de origen social y finalidades políticas, el indio resulta una clase más que una raza, puesto que ella abarca mestizos y a veces a blancos.[7] Para Gonzales Prada todo programa que trate de solucionar el problema indígena debe iniciar por señalar que el indio es un ser explotado.

Augusto Salazar Bondy y Luis Alberto Sánchez, entre otros, afirman y reconocen que Prada "dio la primera formulación clara y objetiva del problema indígena peruano" (Salazar Bondy, A., 1965, p. 37; Sánchez, L.A., 1966, p. 1067). Una cuestión que no sólo es "pedagógica es económica, es social" (Gonzales Prada, M., 1976, p. 342) junto al acto de rebelión, la propugnación del anarquismo, una revolución completa en lo que se refiere a la situación social imperante, como una vertiente que se percibe en la realidad peruana. No obstante en su pensamiento se manifiesta una superioridad racial ante el oriente de "favorecer la emigración europea y oponerse a la asiática"[8] y alusiones despectivas a los negros.[9]

BIBLIOGRAFÍA: Cappelletti, A.J., 1990; García Salvattecci, H., 1972; Gonzales Prada, A., 1947; Gonzales Prada, M., 1911, 1933, 1936, 1937, 1938; Mariátegui, J.C., 1979b; Salazar Bondy, A., 1965; Sánchez, L.A., 1922, 1966.

[7] "El verdadero tirano de la masa, el que se vale de unos indios para esquilmar u oprimir a los otros es el encastado, comprendiéndose en esta palabra tanto al cholo de la sierra o mestizo como el mulato y al zambo de la costa […] En el Perú la población se divide en dos fracciones muy desiguales por la cantidad, los encastados o dominadores y los indígenas o dominados" (Gonzales Prada, M., 1976, p. 341).

[8] Véase "los chinos" (1909) en *Prosa menuda*, y el artículo quinto del programa de la *Unión Nacional* (1891), citado por García Salvattecci, H., 1972, p. 24.

[9] "La adhesión al catolicismo en vez de probar el origen aristocrático de un hombre, denuncia su africanismo […] los católicos del Perú no deberían enorgullecerse de su catolicismo sino avergonzarse de él como un estigma hereditario: les prueba que si por la razón son negroides, por la intelectualidad son plebe" (Gonzales Prada, M., 1976, p. 236).

ENRIQUE JOSÉ VARONA (1849-1933)

Claudia Rodríguez Corona

Nace en Santa María de Puerto Príncipe, provincia del Camagüey, Cuba, el 13 de abril de 1849; cursó su primera enseñanza en su provincia natal y poco después en La Habana. Hijo de Agustín José Varona y de María Dolores Pera.

Desde los siete años, cuando tuvo en sus manos el primer libro, *Los tres mosqueteros*, y luego *Las mil y una noches*, Varona habría de ser un constante lector. Ferrer Canales nos dice que, "dos fueron sus primeros maestros" para referirse al sacerdote que le explicaba el misterio de la Santísima Trinidad, y el padre de Varona, quien escribía artículos sobre economía y también algunos versos, fue precisamente él quien le sugiere aprender diversos idiomas, lo que más tarde le hizo posible el conocimiento directo de las literaturas griega, latina, italiana, francesa, alemana e inglesa.

Varona estudió en instituciones oficiales como el Colegio de San Francisco, Colegio de las Escuelas Pías de Camagüey (1863-1865) el Instituto de Matanzas, terminando el bachillerato el 30 de junio de 1891, hace estudios privados de estética, historia de la filosofía, crítica de la literaria española y sánscrito; en la Universidad de La Habana, entonces en el Convento de Santo Domingo, donde a título de suficiencia opta por los grados de licenciado y doctor en filosofía y letras, el 22 de junio de 1893, con una tesis sobre *La moral positivista y la moral evolucionista*.

Muchos de sus estudios coinciden en que Varona es, con Eugenio María de Hostos, Carlos Vaz Ferreira y Alejandro Korn, uno de los hispanoamericanos ilustres de la "generación insigne de los fundadores" forjadores de sus propios caracteres en la soledad.

En 1873, a sus 24 años, Varona escribe *El personaje bíblico Caín en las literaturas modernas*, revelación de su cultura literaria y en el cual tenemos como fuentes: la Biblia, el Génesis, San Mateo, San Juan, las Epístolas de San Pablo, la tradición talmúdica, y otros autores como Gessner, poeta, Byron y Milton.

Su estudio de literatura comparada sobre *L'Ècole des maris* de Molière es de 1874 y comienza con un elogio de las letras hispánicas, del Romancero —"voz del pueblo español cantando sus hazañas, sus pasiones, sus amores"—, de la lengua española, que describe

como sonora, afectuosa expresiva y abundante, y del teatro de la Edad de Oro, Lope, Calderón, Tirso y Moreto, sosteniendo que el arte dramático español ha sido fuente por mucho tiempo para la comedia y la novelística europea, especialmente para Francia. Poco tiempo después, en 1874, redacta en La Habana la *Ojeada sobre el movimiento intelectual en América,* que asombra aun hoy por las noticias que ofrece a propósito de la evolución de la cultura en toda América, en todas sus expresiones, en arte, filosofía, letras, sociología.

Hacia 1878 se habrá movido hacia el ámbito filosófico, sin dejar por eso de seguir cultivando lo estético-literario. A lo estético, literario y político volverá. El 19 de febrero de 1878 firma en La Habana su comentario sustancioso, fundamental sobre *Le positivisme de Andrés Poey,* en el que explica cómo fue su iniciación en el pensamiento positivista. Terminados sus estudios en el aula, narra, con una educación sólo literaria, con algunos principios científicos, y con vagorosas ideas metafísicas, no le era posible reducir su pensamiento a un todo sintético; oye referencias al positivismo y se aplica a su estudio leyendo a un expositor de Comte, a Celestino de Bilignières. Se siente deslumbrado por la construcción positiva, apoyada en observaciones y experiencias, por el tono con que era explicada por su iniciador, por el rigor de su método y por sus conclusiones: "Aquel andamiaje de nociones científicas [...] —dice— [me hizo] el efecto no ya de un sistema sino de un descubrimiento".

Hace, no obstante, ya frente al sistema de Comte, dos objeciones, rechazando, primero, la pretensión de establecer una religión demostrada y, segundo, la de construir una sociedad de oligarquía y teocracia. Penetra con Littrè en el comtismo, conoce las crisis que atravesó el fundador del positivismo y de qué manera influyeron esas transformaciones mentales en sus concepciones filosóficas posteriores. Acepta los criterios comtianos de la primera época, razonablemente atenidos a lo objetivo y legítimamente aceptados por la ciencia, pero rechaza la segunda etapa, cuando Comte, "lanzándose a velas desplegadas en el procedimiento a priori, parece que se propuso eclipsar los delirios de los más febricitantes soñadores".

Al finalizar la Guerra de los Diez Años en 1878 con el Pacto de Zanjón, se une al movimiento autonómico y reinicia sus actividades literarias, dicta y publica en La Habana sus célebres *Conferencias filosóficas sobre lógica, psicología y moral*, más tarde, ante el fracaso de su gestión como diputado a las cortes de España representando a Cuba, rompe con el autonomismo.

Entre 1885 y 1895 colabora con *El Libre Pensamiento*, *La Habana Elegante*, *La Ilustración Cubana* y *La Revista Cubana*, en la que publica varios trabajos de carácter filosófico, político, literario y científico.

A solicitud de José Martí en 1895, asume en Nueva York la redacción del periódico *Patria*, órgano oficial del independentista Partido Revolucionario Cubano, PRC, y en 1896 pronuncia la conferencia titulada: "El fracaso colonial de España". Respecto a esta fase en la vida de Varona, José Ferrer nos dice lo siguiente: "Como ciudadano y como abolicionista; como redactor de *El Triunfo*, órgano de autonomismo, y de la *Revista de Cuba*, director de *La Revista Cubana* y luego de *Patria*, de Nueva York; como diputado a cortes por su provincia; como compañero de Martí en el esfuerzo de heroicidad proindependencia nacional, y miembro del gabinete constituyente de 1899 a 1902, dando al país más educadores que guerreros e implantando nuevos métodos pedagógicos [...] Varona fue siempre patriota ejemplar y signo de la más alta cubana". En el volumen titulado "De la colonia a la república", Varona define el patriotismo como: "Una virtud activa, que nos impone en primer término abnegación, el sacrificio de los intereses exclusivamente personales, la relegación al segundo plano de las pasiones puramente egoístas, en aras de la salud pública".

Cuando se establece la república en 1902, Varona se dedica a su labor como catedrático de la Universidad de La Habana, regresa a la política y durante el gobierno de Mario García Menocal, entre (1913-1917) funda el Partido Conservador Nacional —"Conservador de la República"—, que había organizado con Cosme de la Torriente, José Antonio González Lanuza, Rius Rivera, Emilio Núñez, Montoro, entre otros.

En el año de 1918, fin de la primera guerra mundial, deja su espíritu poblado de sombras. El derrumbe de sus más caros ideales le da la impresión de una gran pesadilla, y en su casa del Vedado escribe el 29 de septiembre de 1918: "[...] es lo cierto que este súbito derrumbe de cuanto considerábamos altos valores humanos, la integridad nacional, el derecho

de gentes, la libertad civil, la humanidad, se me presenta como confirmación en lo real de la más espantable pesadilla".

El 23 de diciembre de 1921 ante la Academia de Ciencias de La Habana pronuncia su discurso titulado El imperialismo yankee en Cuba.

En 1923 preside en La Habana a solicitud del líder estudiantil comunista Julio Antonio Mella el acto de fundación de la Federación Estudiantil Universitaria (FEU), en sus últimos años de vida se convirtió en el mentor y maestro de los jóvenes universitarios cubanos, por su actitud ante la suspensión del homenaje a Rafael Trejo, apoya el movimiento de la reforma universitaria y la luchas de los jóvenes por derrocar la dictadura de Gerardo Machado, fallece el 19 de noviembre de 1933, en su casa de El Vedado, La Habana.

El pensamiento de Varona estuvo muy marcado por las influencias de su época; al principio fue la huella dejada por Félix Varela y José de la Luz y Caballero la que abonó su pensamiento humanista, idealista, con una marcada postura positivista; sin embargo, a medida que avanza el nuevo siglo y más precisamente al abandonar la vicepresidencia de la república en 1921, aparecen en él manifestaciones de pesimismo —nihilismo—, en las que se aprecia la impronta de Nietzsche. Algunos estudiosos de su obra lo han catalogado como un "escéptico creador".

Sólo al final de su vida parece haber recobrado el optimismo en un momento en que las luchas estudiantiles contra la dictadura de Machado lo convierten en mentor y guía de las juventudes universitarias.

La enseñanza para él ocupaba un lugar primordial en la sociedad, y la enseñanza apoyada por recursos y valores modernos y científicos, su concepción de la educación estaba en avance con su época en Cuba, apoyó siempre la modernidad, la ciencia, la enseñanza y la democracia como pilares fundamentales del bienestar de una nación.

Que se haga descansar toda la obra de nuestra enseñanza sobre una base estrictamente científica, para que sea objetiva, experimental y práctica, Hacer que el adolescente adquiera sus conocimientos del mundo, del hombre y de la sociedad de un modo principalmente directo, y no de la manera refleja que dan los libros y las lecciones puramente verbales, es preparar a los hombres para la activa competencia a que obliga la multiplicidad de relaciones de la vida moderna, no espíritus para la especulación fantástica.

Varona analizó el conflicto entre las dos Américas y remarcó que éste no era simplemente económico, político o militar, sino un problema de desarrollo económico y cultural, y exaltó siempre que pudo el extraordinario valor de la cultura latinoamericana.

Compartió las tesis spencerianas de la defensa del individuo frente al estado, pero las luchas políticas en Cuba lo llevaron a cambiar de opinión y considerar que al menos en la situación cubana el estado debía ser centralizado con energía por el poder ejecutivo, El estado no era tanto la organización de la sociedad sino la constitución del derecho y la justicia, especialmente la defensa de los derechos humanos. Sabía que los gobernantes inevitablemente se corrompían por el poder y a ese motivo escribió en 1922: "¿Y si tropezamos con el ave fénix, con el gobernante perfecto? Como el gobernante perfecto ha de ser un hombre, no demos ocasión a que el tiempo cercene y fatalmente ha de cercenarle sus perfecciones. Que sirva en su único periodo de modelo y de estímulo".

Varona nunca se dejó atrapar por una postura filosófica encerrada o una corriente en particular, de ahí radica su grandeza, simpatizó la mayor parte de su vida con el positivismo *sui generis* que se manifestó en América Latina, pero también supo dejarlo a un lado y superarlo cuando comprendía sus limitaciones. Supo ganarse el prestigio en el ámbito intelectual iberoamericano, y sus obras y pensamiento quedarán como lo mejor en el ámbito filosófico y pedagógico del continente americano en toda la primera mitad del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA: Entralgo, E., 1937; Ferrer Canales, J., 1973; Guadarrama, P., 1987, 2003; Romero, F., 1957; Russo Delgado, J., 1958; Sánchez Boudy, J., 1990; Varona, E.J., 1880, 1914, 1961, 1970, 1981.

JORGE, JUAN Y LUIS LAGARRIGUE

Ricardo Salas Astraín

El aporte filosófico de los tres hermanos Lagarrigue, Jorge (1854-1894), Juan Enrique (1852-1927) y Luis (1864-1949) refiere tanto a la emergencia del positivismo y las formas de

difusión de las ideas positivistas de Comte en Chile como a sus modos de aplicación a los problemas ético-políticos de la sociedad chilena. En 1872, los dos primeros ingresan a la Sociedad de la Ilustración, donde, Jorge asumió el cargo de director y por cuya influencia se comentan las obras de Comte y Littré. Pronunció un discurso que preanuncia su adhesión a la religión de la humanidad: "La Sociedad de la Ilustración nos presenta un vasto campo en que ejercitar nuestra actividad, y un altar en que tributar un culto bienhechor a nuestro verdadero dios, la humanidad". Asistieron a la Academia de las Bellas Letras fundada J. Victorino Lastarria en 1873, cuyo fin era el estudio de "[...] las obras científicas, su conformidad con los hechos demostrados de un modo positivo por la ciencia y, en las sociológicas y obras de bella literatura, su conformidad con las leyes del desarrollo de la naturaleza humana". A través de esta crítica la asociación buscaba congregar a intelectuales liberales para responder al influjo del pensamiento conservador ultramontano, desde aquí se establece el vínculo intelectual con Lastarria y V. Letelier. En estos grupos se leía especialmente a A. Comte, J. Stuart Mill y E. Littré.

Las ideas de Jorge Lagarrigue se hicieron conocidas primero por una defensa ardorosa de la filosofía positivista, la que se publicó en la *Revista Chilena*, dirigida por Diego Barros Arana y por Miguel Luis Amunátegui. A partir de este reconocimiento se dedicó a estudiar el positivismo comteano. Jorge parte a París en 1876 donde residirá muchos años, entró en contacto con E. Littré y P. Laffite. A partir del examen de las tesis del *Sistema de la política positiva*, termina separándose del positivismo de Littré y adhiere a las ideas de la Religión de la Humanidad de la etapa tardía de A. Comte, junto a los intelectuales brasileños Teixeira Mendes y Miguel Lemos. En su breve estadía en Chile fundó, hacia el año 1883, el Apostolado Positivista de Chile, que posteriormente constituyó la base de la Sociedad Positivista. Como indica Saldivia "enfatiza más el aspecto religioso de la misma; esto es, difundirla como religión para toda la humanidad". Luego volvió a París entre 1884-1894 y termina rompiendo con Laffitte por sus actitudes oscilantes en el terreno político-religioso.

Jorge jugó un papel central en la conversión de su hermano Juan a los aspectos religiosos del positivismo, hasta que éste se transforma en un activo propagandista del apostolado de la humanidad en Chile y en el mundo, por el que escribió a varias autoridades mundiales, recomendando acciones concretas en pro de la paz mundial y promoviendo reformas sociales. En dicha tarea lo acompaña su hermano Luis. En síntesis, los tres expusieron e influyeron en la difusión de las ideas de Comte en el siglo XIX e inicios del XX en y fuera de Chile. Los tres hermanos Jorge, Juan Enrique y Luis son los principales divulgadores del positivismo comteano en Chile publicando libros, artículos, cartas, y difundiendo tales ideas en los principales debates sociales y políticos de la sociedad chilena. Cabe recordar las ideas filosóficas de Jorge, Juan y Luis por la adhesión a los presupuestos de una filosofía comteana de la historia basada en una concepción del progreso social y sobre todo por su adhesión a la difusión de la religión de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA: Lagarrigue, Jorge, 1884; Lagarrigue, Juan, 1917; Lagarrigue, Luis, 1925, 1926; Saldivia, Z., 2004; Vicuña, M., 1997; Zea, L., 1976.

MIGUEL LEMOS (1854-1917)*

Celso Luiz Ludwig

Está clasificado como un filósofo positivista ortodoxo. Nació en Niterói, Río de Janeiro, y murió en Petrópolis. Estudió en la Escuela Politécnica de Río de Janeiro. Estuvo en París, en donde conoció personalmente a Littré. Decepcionado con la frialdad calculadora del filósofo, rompió con las premisas del positivismo littreísta, vinculándose a los discípulos fieles a Augusto Comte, liderados por Pierre Laffitte, perteneciente a la corriente político-religiosa del positivismo, que procura conciliar el cientificismo racional con la creencia en la religión de la humanidad. En Francia conoció al positivista chileno Jorge Lagarrigue. En 1880 Miguel Lemos fue elevado a la condición de aspirante al sacerdocio de la humanidad. Regresó a Brasil el 1 de febrero de 1881, tras haber recibido el sacramento de la destinación. Después de la conversión de Miguel Lemos, también Teixeira Mendes y muchos otros brasileños del grupo disidente se convirtieron al positivismo, el cual dio conti-

* Traducción de Sonia Radaelli.

nuidad a la tradición del culto de Clotilde de Vaux. Aún distante, desde Francia, Miguel Lemos incentivaba la propaganda positivista en Río de Janeiro:

Los jóvenes disidentes no perdían su tiempo: fundaban revistas, periódicos, hacían conferencias, etc., desarrollando los puntos de vista de Comte sobre la filosofía y la historia. De éstas, las publicaciones más destacadas fueron: *A Idéia*, revista mensual; "O Rebate", suplemento semanal; *A Criança*, revista mensual; *A Crónica do Império*, panfleto quincenal, etc. (Jaime, J., 2001, p. 243).

Además de esas publicaciones, cabe destacar que en 1876, dos años después de la adhesión de Miguel Lemos al positivismo, se fundó la sociedad positivista por iniciativa de Antônio Guimarães que, dos años después, se transformará en la Sociedad Positivista de Río de Janeiro. En 1881 será fundada la Iglesia positivista de Brasil, presidida por Miguel Lemos desde su fundación. Al enterarse de la influencia que Miguel Lemos tenía en Brasil, Laffitte le concedió el título de director del positivismo en Brasil. Más tarde, el grupo positivista se dividió, habiendo incluso un desentendimiento entre Miguel Lemos y Laffitte, con intercambio de acusaciones entre ambos, hecho que lo aleja del laffittismo (1883). En 1903, ya enfermo, Miguel Lemos pasó la jefatura del Apostolado para Teixeira Mendes. Al fallecer, en 1917, estaba alejado de la militancia positivista.

Las principales obras del militante positivista fueron: *Augusto Comte e o positivismo* (1881), *Ortografia positivista* (1888), *Normas ortográficas tendentes a simplificar a ortografia de nossa língua* (1901). Además, tradujo el *Catecismo positivista* de Augusto Comte (1889). Y, en colaboración con Teixeira Mendes, publicó el folleto *Bases da Constituição Política Federativa para a República Brasileira* (1889).

Aunque intransigente, impresionaba por el brillo de su conversación y por el convencimiento de los argumentos en las exposiciones orales y en sus escritos, consideradas por todos como sabias y eruditas. Exigía fidelidad intelectual de sus discípulos y de todos los que se adherían al positivismo, hecho que motivó muchos descontentos en los seguidores del positivismo. Elaboró los Estatutos de la Iglesia y del Apostolado Positivista de Brasil, según el entendimiento que tenía de la filosofía de Augusto Comte. Por lo tanto, para comprender la presencia filosófica de Miguel Lemos, teniendo en cuenta su activa militancia positivista, es muy importante destacar el sentido de la iglesia positivista en Brasil. Con la finalidad de actuar efectivamente en la vida nacional, fue elaborado un programa político. Miguel Lemos, en la Primera Circular Anual del Apostolado resume el programa en tres puntos: 1] Lucha por la transformación política del país de imperio a república; 2] Preparación para la total separación entre el poder espiritual y el temporal, la secularización de los cementerios, decretar el registro de matrimonios civiles; 3] Complementar la obra de emancipación de los esclavos iniciada por la ley Paranhos (Barros, R., 1978, pp. 125-126). Teixeira Mendes, a quien Miguel Lemos estaba muy apegado, en su discurso "La patria brasileña", destaca todavía los siguientes aspectos: la positivización jurídica de la libertad espiritual ya practicada, con la revocación de dispositivos penales y la supresión de privilegios para los católicos; la afirmación de la libertad de enseñanza y laicización de la vida civil; y, finalmente, la efectividad de la abolición.

Según Ivan Lins, las reglas elaboradas por Miguel Lemos eran más rígidas y restrictivas que las que Augusto Comte estableciera para el ingreso a la Sociedad Positivista, fundada en París. Las prohibiciones de los miembros del gremio con relación a los cargos políticos, funciones en la enseñanza, participación en asociaciones científicas, literarias, políticas, etc., eran tantas que llevaron al propio autor a la siguiente crítica conclusiva:

Por lo tanto, las normas de sus estatutos erigieron, desde luego, como no podría dejar de ser, una barrera casi infranqueable entre el Apostolado y el medio social brasileño, debido a que contiene cláusulas incompatibles con sus propios objetivos y transforman su gremio en una nueva Tebaida, constituyendo lo que se podría llamar positivismo utópico.

Esas exigencias fueron alejando de la iglesia positivista de Brasil a importantes personalidades brasileñas de la época (Euclides da Cunha, Demétrio Ribeiro, Julio de Castilhos, João Pinheiro, Barbosa Lima, entre otros), aunque reconocieran en la filosofía positivista el noble propósito de la regeneración social. La actuación de Miguel Lemos se caracterizó

por la preocupación teórica y práctica de seguir fielmente las enseñanzas del sistema filosófico de Augusto Comte. A los revisionistas laffittianos decretaba (1883):

Queréis, por consiguiente, hacer uso de vuestra razón para controlar e interpretar sus doctrinas. No admiten la infalibilidad de Augusto Comte, como no aceptáis la de Aristóteles y la de Descartes. Exigís, en fin, el derecho a corregir sus errores: en verdad, queda uno estupefacto al leer dichos excesos revolucionarios de la pluma de personas que se dicen positivistas (Lins, 1967, p. 420).

Sin embargo, él y su amigo Teixeira Mendes, ya que maduraron, fueron capaces de amenizar tales intransigencias, admitiendo la incorporación de nuevas aportaciones, principalmente científicas, a la obra del maestro Augusto Comte.

El apostolado terminó por defender en su quehacer a todas las formas de libertad, en especial a la campaña abolicionista; al régimen republicano; a la separación de la iglesia y el estado; a la libertad de culto; al proletariado y a la mujer; a los indígenas; y se opuso siempre a toda forma de opresión de los fuertes en contra de los débiles; y, finalmente, el Apostolado tenía gran preocupación por la conducta moral de sus integrantes y luchaba por el sentido social de los frutos de la ciencia.

BIBLIOGRAFÍA: Barros, R.S.M. de, 1978; Crippa, A., 1978; Jaime, J., 1997; Lemos, M., 1877; Mance, E.A., 1994; Paim, A., 1984; Vita, L.W., 1967b.

RAIMUNDO TEIXEIRA MENDES (1855-1927)*

Celso Luiz Ludwig

Al igual que Miguel Lemos (1854-1917) y Luís Pereira Barreto (1840-1923), es clasificado como filósofo positivista. Para fines de clasificación, esa historia puede ser dividida en tres periodos: 1] la reacción a la escolástica, finales del siglo XVIII a 1830; 2] el eclecticismo, de 1830 a 1870, y 3] el brote de ideas nuevas, de 1870 al inicio del siglo XX. Diversas corrientes filosóficas son producidas a partir del fenómeno del brote de ideas nuevas (1870). En ese periodo se pueden destacar seis tendencias: el eclecticismo, el krausismo, el tomismo, el criticismo culturalista, el espiritualismo y el positivismo. Teniendo en cuenta el cuadro general de la presencia del positivismo en Brasil, se pueden identificar cuatro tendencias: la ortodoxa, representada por Miguel Lemos (1854-1917) y Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927); la política tiene como su mayor representante a Júlio de Castilhos (1860-1903); la orientación militar positivista, que está representada por Benjamin Constant (1836-1891) y, finalmente, la ilustrada. Así, es en ese contexto de pensamiento del positivismo ortodoxo que nuestro pensador Raimundo Teixeira Mendes se sitúa. El filósofo y matemático brasileño nació en Caxias, Maranhão. Hijo de madre opulenta, quedó huérfano de padre muy temprano y creció bajo la fuerte influencia católica de la madre. Al llegar a Río de Janeiro (1867) estudió inicialmente en un colegio de padres franceses y más tarde en el Colegio Pedro II. Estudió en la Escuela Central, después Escuela Nacional de Ingeniería, pero interrumpió los estudios, concluyendo el curso en París. Fue el autor del dístico Orden y Progreso de la bandera brasileña. Fue compañero y gran amigo de Miguel Lemos, quien inmediatamente le confió un papel importante en la predicación, en la enseñanza y en los escritos del Apostolado Positivista de Brasil, en 1888. Organizó el ritual Tiempo de la Humanidad, inaugurado en 1897, y lo sistematizó en el libro *O culto público*. Asumió la jefatura del Apostolado en 1903, en sustitución a Miguel Lemos, que, en ese momento, se encontraba muy enfermo. En la dirección del Apostolado, llegó a ir a París con la finalidad de llevar el verdadero positivismo, en contraposición a las posiciones de Laffitte. Fue defensor implacable de las ideas de Augusto Comte, en todos sus aspectos y en todas sus fases. Considerado por todos como poseedor de una gran capacidad de argumentación, pasaba largas horas defendiendo las tesis del maestro del positivismo, frente a cualquier adversario. Se dedicó a la doctrina de Comte, pero también se interesó por la vida política y hasta por la biografía privada del fundador del positivismo. Asimismo, rindió constantes homenajes a Clotilde de Vaux, con reiteradas manifestaciones orales y escritas y con muestras de admiración filial, que lindaban en la obsesión.

* Traducción de Sonia Radaelli.

Publicó, en 1980, *Apontamentos para a solução do problema social do Brasil*. En esta obra, escrita en colaboración con Aníbal Falcão y Teixeira de Souza, defiende la liberación de los esclavos, siempre apoyado en las ideas de Augusto Comte. Profirió muchas conferencias con la finalidad de divulgar las ideas del catecismo positivista de Comte. En 1889 publicó, en colaboración con Miguel Lemos, el folletín *Bases de la Constitución Política Dictatorial Federativa para la República Brasileña*, en el cual se discuten diversos temas y conceptos relacionados con la política. Impartió diversas conferencias en la época de la apertura del congreso constituyente de la república, exponiendo las ideas positivistas, proponiendo enmiendas al anteproyecto presentado por la comisión nominada por el gobierno. Escribió también, en 1892, *Esboço de uma apreciação sintética da vida e da obra do fundador da República Brasileira, Benjamin Constant*. En 1908 publicó *A verdadeira política republicana e a incorporação do proletariado na sociedade moderna*, y, más tarde, en 1930, fue publicado *Resumo cronológico da evolução do positivismo no Brasil*.

Según Ivan Lins (Jaime, J., 1997, pp. 246-247), Teixeira Mendes y Miguel Lemos tuvieron una participación directa en algunas de las conquistas del comtismo en el aspecto social y religioso: idealización de la bandera nacional (Teixeira Mendes); ley de la separación de la iglesia y el estado, planeada por Teixeira Mendes y Miguel Lemos; renuncia a la guerra de conquista y recurso al arbitrio para la solución de los conflictos internacionales, a través de la propuesta del postulado positivista; diversas contribuciones de Teixeira Mendes para la producción de leyes laborales; e influencia en la decisión que resultó en la creación del Servicio de Protección a los Indios.

Católico devoto de María Inmaculada, en la adolescencia destinaba tiempo a la devoción, el rezo y la alabanza de la imagen de Clotilde de Vaux, cuyo perfil está bien caracterizado por Ivan Lins:

> Inteligencia dotada de extraordinaria fuerza deductiva, nos legó muchos textos admirables en los que discute, demuestra, coordina y aplica los principios y corolarios científicos de la religión de la humanidad. Sin embargo, en ciertas ocasiones, es de lamentar que ese mismo rigor lógico lo arrastre por falsos caminos, llevándolo a abusos de deducción en cuestiones que, por su naturaleza, como las doctrinas médicas, estaban todavía por exigir observaciones, experiencias y tanteos inductivos (Vita, L.W., 1976b, 416).

Ésa parece ser la idea que aproxima a Teixeira Mendes —y todo el positivismo—, en la condición de pensador y defensor intransigente de las ideas del positivismo de Augusto Comte, y en eso consiste su método de interpretación de la historia y de la realidad de Brasil, derivando más intensamente hacia un programa de acción. Fue en ese sentido que el positivismo tuvo un peso importante en la segunda parte del imperio, contribuyendo en la construcción de la república y en ella perdurando por un largo tiempo.

BIBLIOGRAFÍA: Barros, R., 1978; Crippa, A., 1978; Jaime, J., 1997; Mance, E.A., 1994; Vita, L.W., 1967b.

CARLOS OCTAVIO BUNGE (1875-1918)
Marisa Miranda y Gustavo Vallejo

Nació en Buenos Aires un 19 de enero y falleció en la misma ciudad un 22 de mayo. Desarrolló una intensa labor intelectual, convirtiéndose en un referente ineludible del pensamiento positivista cultivado en Latinoamérica en torno al 1900. Se doctoró en la Universidad de Buenos Aires en 1897 con la tesis titulada *El federalismo americano*. Fue docente de esa Universidad dictando economía política, introducción al derecho —junto a su maestro, Juan Agustín García— y ciencias de la educación. Además se desempeñó en la Universidad Nacional de La Plata, institución creada en 1905 por el ministro Joaquín V. González, destacado intelectual con quien Bunge ya había colaborado en la redacción del proyecto de Código de Trabajo tratado en el Congreso de la Nación en 1904. Bunge también asesoró al Estado argentino en materia educacional, y en ese carácter fue comisionado a Europa en 1899. En su viaje se interesó especialmente por teorías pedagógicas influidas por el darwinismo, y a su regreso escribió el informe titulado *El espíritu de la educación*, editado con el nombre de *La educación*. En 1903 Bunge publicó *Nuestra América* y *Principios de psicología individual y social*, textos que condensan de manera elocuente los tópicos centrales de su enfoque psicosociológico:

el racialismo, el pesimismo y el etnopsicologismo. Este enfoque refleja el ideario epocal de las élites argentinas del 1900, marcadamente convulsionadas ante la eventualidad del ascenso de las masas. *Los envenenados* (1908), *Viaje a través de la estirpe y otras narraciones* (1908), *Nuestra patria* (1910), *Historia del derecho argentino* (1912), *El derecho. Ensayo de una teoría integral* (1916), artículos de corte sociológico y ensayos literarios, se agregan a una vasta producción signada por la constante apelación a argumentos biológicos para explicar fenómenos sociales.

La obra de Bunge conjuga diversos aspectos de la cultura científica europea finisecular. Ellos quedan destilados por la presencia constante del positivismo sociodarwiniano en la explicación del comportamiento de las sociedades latinoamericanas ante un proceso de intensiva modernización, acelerado por el arribo aluvional de inmigrantes ultramarinos. No obstante, el pensamiento bungeano también integró a los postulados evolucionistas, las corrientes historicistas de Fustel de Coulanges y de Alexis de Tocqueville, y ciertas inflexiones idealistas y espiritualistas de Hippolyte Taine y Ernest Renan. Aunque nunca se apartó del marco conceptual positivista, Bunge llegó a cuestionar el valor de la "ley" en sí misma, para remarcar —a la manera de Friedrich Karl von Savigny— la trascendencia de la costumbre y del *volkgeist* en la construcción de las normas sociales. Pero por sobre ese eclecticismo, inscrito en todo un estilo que el modernismo cultural propagó en la región a comienzos del siglo XX, sobrevuela el preciso factor de decantación de ideas situado en torno a un organicismo social que remitía tanto a una matriz aristotélica como a la búsqueda comtiana de reconstruir, con las teorías biológicas, el lazo o solución de continuidad entre los fenómenos naturales y los morales cortados abruptamente por la modernidad. El prevaleciente peso de la sociología spenceriana en Bunge, no impedía, entonces, integrar vectores racionales y carismáticos, elocuentemente expuestos en la representación de Darwin como Dios guiando al protagonista de *Viaje a través de la estirpe* al conocimiento de la dotación hereditaria de sus propios antepasados.

BIBLIOGRAFÍA: Biagini, 1985; Bunge, C.O., 1903, 1908, 1919, 1920; Cárdenas, E.J., 1995; Miranda, M., 2006; Terán, O., 2000; Vazeilles, J., 1979.

JOSÉ INGENIEROS (1877-1925)

Dante Ramaglia

José Ingenieros nace en Palermo, Italia, y muere en Buenos Aires, Argentina. Pasa su infancia en Montevideo, Uruguay. Luego, la familia se traslada Buenos Aires, ciudad en donde Ingenieros desarrolla la mayor parte de su prolífica actividad intelectual.

La vasta obra de Ingenieros representa la sistematización de mayor alcance dentro del positivismo argentino, donde a partir del trasfondo doctrinario cientificista incursiona en los campos de la filosofía, la psicología, la historia y la sociología. La adscripción al positivismo dista de ser en él una repercusión tardía de la influencia de esta corriente, ya que mediante su original producción escrita profundizaría y renovaría teóricamente las tesis cientificistas en diálogo con las tendencias promovidas por autores europeos contemporáneos. Sus libros son traducidos al italiano, el francés, el inglés, el alemán y el ruso, y sus artículos, publicados en prestigiosas revistas científicas, por lo que alcanza un notorio reconocimiento a nivel internacional. El valor propio de sus concepciones, sumado a su espíritu crítico y rebelde, su compromiso político a favor de la justicia social y su activa labor de difusión cultural, lo convierten en referente destacado entre los círculos intelectuales progresistas de varias generaciones en su país y en Latinoamérica.

Además de sus primeros escritos sobre materias de psiquiatría y criminología que se relacionan con su formación inicial en medicina, como es el caso de *La simulación en la lucha por la vida* (1900), Ingenieros se ocuparía de otros temas relativos a las ciencias humanas y sociales. Desde estos saberes elabora una interpretación de la realidad nacional durante el acelerado proceso de modernización que se experimenta a comienzos del siglo XX. Un texto significativo en este sentido es *Sociología argentina*, reescrito entre 1901 y 1918, que trata de conciliar las perspectivas derivadas del positivismo evolucionista y el marxismo para fundar una teoría social orientada prácticamente a lo que caracteriza como socialismo científico. En este estudio se ofrece una descripción histórica y sociológica que muestra las clases sociales y fuerzas políticas que surgen del desenvolvimiento económico en el caso argentino. En sus presupuestos ideo-

lógicos puede señalarse que no supera la tesis de Sarmiento referida a la contraposición entre la civilización europea y la barbarie americana, asumida por Ingenieros como conflicto racial que lo llevan a descalificar a la población nativa.

En relación con sus concepciones acerca de la filosofía propone una redefinición de esta disciplina de acuerdo con los postulados del positivismo, que van a ser igualmente sometidos a revisión en el transcurso de su itinerario intelectual. En *Principios de psicología* (1911) traza los lineamientos del programa de una filosofía científica que retoma en *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918). A partir de los supuestos del monismo naturalista entiende que existe una complementariedad entre los conocimientos derivados de las ciencias particulares y la filosofía. Evita caer en el reduccionismo metodológico que atiende sólo a los hechos, en cuanto entiende que la experiencia está sometida a variaciones que pueden ser anticipadas mediante un saber provisorio. Este carácter provisional del saber se refleja en las hipótesis científicas que son elaboradas con un mayor grado de generalización en el plano filosófico. La legitimidad de las hipótesis elaboradas por la filosofía deriva de estar basadas en el conocimiento proporcionado por las ciencias, pero lo excede en la medida que se extiende más allá del ámbito de la experiencia. La filosofía se identifica para Ingenieros con la metafísica, concebida esta última sin connotaciones trascendentales, la cual se ocuparía así de cuestiones no posibles de ser explicadas dentro de los límites del conocimiento científico que se renueva constantemente. De este modo su propuesta se diferencia del positivismo ortodoxo, como es el rechazo de la metafísica en A. Comte, pero se relaciona con el proyecto de establecer una filosofía científica tal como se presenta entre otros en T. Ribot.

Además de fundamentar una filosofía de carácter universal, Ingenieros plantea el alcance nacional que tiene ésta en cuanto responde a la experiencia e ideales propios de cada contexto cultural. En este sentido se ocupa de historiar las ideas de su país en uno de los primeros ensayos existentes sobre el tema: *La evolución de las ideas argentinas* (1918-1925). Un aspecto destacado de su interpretación historiográfica es la relación que establece entre el pensamiento filosófico y los condicionamientos sociales, que se traduce en su tesis acerca del "paralelismo filosófico-político". Desde esta perspectiva realiza una crítica de la filosofía universitaria de corte academicista en cuanto ésta niega sus implicaciones políticas pero responde a los intereses establecidos en un determinado momento histórico, caracterizada además esta actitud como una forma relativa a la "hipocresía de los filósofos".

La renovación teórica realizada por Ingenieros con respecto a la corriente positivista vigente en América Latina cobra también sentido por las derivaciones ideológicas de sus doctrinas, que en este autor van a ser conjugadas con el socialismo. Por la repercusión que tiene su obra contribuye a cuestionar los planteos que identifican al pensamiento positivista únicamente como expresión conservadora que legitima la consolidación de los estados nacionales. Aun cuando el marcado cientificismo que domina en los escritos de Ingenieros resulte funcional al proceso modernizador desarrollado en esa época, no deja de promover una mayor participación política de sectores sociales emergentes que lo conducen a modificar posturas racistas o de cierto elitismo intelectual.

Un momento singular en que se radicalizan sus tomas de posición se produce a partir de la Reforma universitaria argentina iniciada en 1918 que se extendería inmediatamente al resto de América Latina. El movimiento estudiantil reformista recibe inspiración y apoyo de parte de Ingenieros, quien con su discurso juvenilista propicia la causa de emancipación social y política que llegan a reivindicar sus dirigentes. A nivel conceptual se presenta una inflexión en el pensador argentino, que provoca una revisión de las tesis positivistas que entran en crisis con la irrupción de nuevas corrientes filosóficas. En general se advierte el impacto de las consecuencias de la primera guerra mundial que llevan a relativizar el eurocentrismo y la creencia en el progreso mediante la racionalidad científica.

Una vía superadora la encuentra en el terreno de la ética, que es perfilada en su célebre ensayo *El hombre mediocre* (1913) y se continúa en *Las fuerzas morales* (1925). En sus textos de carácter ético prevalece el llamado a la acción inconformista, antidogmática y comprometida con la construcción de una sociedad más justa y solidaria. A diferencia del determinismo que se desprende de sus con-

cepciones anteriores, por medio de la reflexión ética se rehabilita la capacidad innovadora de los sujetos, reflejada en la proyección de ideales morales que tienden a la perfección de lo real. Esta perspectiva que primero se centra en el individuo se traslada posteriormente a un plano colectivo, con lo cual Ingenieros traducía una visión esperanzada sobre la praxis transformadora que podía llevar adelante la nueva generación y los avances de las experiencias socialistas que se estaban concretando a nivel mundial, en particular va a manifestar su adhesión a la revolución soviética.

Entre las numerosas iniciativas editoriales emprendidas por Ingenieros se destaca la *Revista de Filosofía* (1915-1929), que se constituiría como órgano de expresión de pensadores reconocidos de diversas tendencias. A través de esta publicación y otros escritos de su última etapa que se difunden en el continente alcanza un amplio reconocimiento como portavoz del movimiento positivista que él intenta reorientar doctrinariamente, así como en la politización de su discurso se va acentuando la prédica antiimperialista y a favor de la autonomía de los países latinoamericanos. Hacia 1925 participa en una intensa campaña de unidad latinoamericana junto a José Vasconcelos, Manuel Ugarte, Víctor Haya de la Torre y otros representantes de la patria continental. Estos empeños ocuparían el final de su vida interrumpida tempranamente. La impronta personal que deja la obra de Ingenieros sería significativa e influyente, la cual debe evaluarse en el clima intelectual positivista en que se forma y al que contribuye a superar. Igualmente relevante es considerarlo como antecedente dentro de nuestra historia de las ideas en relación con las propuestas que alientan la independencia e integración de América Latina.

BIBLIOGRAFÍA: Bagú, S., 1936; Biagini, H., 1981; Ingenieros, J., 1903, 1913, 1918, 1919, 1920, 1963, 2000, 2000b; Makowski, S., 2002; Pita, 2004; Podgomy, I., 2000; Salazar Bondy, A., 1967; Sánchez, L.A., 1956; Santomauro, H., 1981; Soler, R., 1979; Villasanti, E., 2001; Villegas, A., 1963; Zea, L., 1975.

10. PENSADORES Y FILÓSOFOS REVOLUCIONARIOS Y MARXISTAS

FÉLIX VARELA (1788-1853)

Gabriel Bagundo Medina

Félix Francisco José María de la Concepción Varela y Morales nace un 20 de noviembre en La Habana, Cuba. Hijo de padre español, teniente del Regimiento de Fijos de Infantería de La Habana, y madre cubana de familia acomodada y militar —su abuelo paterno era teniente coronel del mismo regimiento. Para 1793 queda huérfano y crece con el abuelo materno, quien se dedicaba a defender la frontera norte del imperio español en América contra las recién independizadas colonias británicas en San Agustín de la Florida (cuando aún era dependiente de la Capitanía General de Cuba).

Fue Michael O'Reilly, sacerdote irlandés y capellán del ejército, quien inició a Félix Varela intelectual y espiritualmente. Posteriormente, en 1801, estudia en el Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio latinidad y filosofía. En la hoy Universidad de La Habana, siempre bajo la tutela de José Agustín Caballero —intelectual ecléctico y periodista criollo—, se licencia en filosofía. En 1806 se convierte en clérigo de la diócesis de San Cristóbal de La Habana y en 1811, ya ordenado sacerdote, obtiene la cátedra de filosofía en San Carlos, a la cual le realiza reformas filosóficas en el marco de la Constitución de Cádiz —de carácter liberal promulgada por las Cortes Generales de España en 1812— donde acentúa su pensamiento antiescolástico. Ahí, y a lo largo de su vida, se destaca por sus contenidos y métodos pedagógicos; es recordado como "el que nos enseñó a pensar" en palabras de José de la Luz Caballero.

Gustavo Serpa divide en tres periodos el pensamiento y producción de Félix Varela (Serpa, G., 1983 p. 80). De 1811 a 1823 lo caracteriza como la "Reforma filosófica" contra el escolasticismo. De ahí pertenecen obras tales como *Instituciones de filosofía ecléctica para uso de la juventud estudiosa* (1812) —texto de dos tomos, lógica y metafísica, redactadas en latín que el presbítero Varela escribió para sus alumnos. De la misma época son *Lecciones de filosofía* (1818), y *Miscelánea filosófica* (1819) donde en siete apartados abordó cuestiones de filosofía "miscelánea" (escritos en "verso", los cuales "es preciso desterrar de las obras de primera enseñanza y guardarlas para el recreo" puesto que "los versos han sido el fruto del ingenio para halagar el oído, pero no de la naturaleza en sus sentimientos" (Varela, F., 1944, p. 41) lógica, epistemología, espíritu, ideología, escolasticismo, patriotismo, entre otros temas. Para muchos intelectuales cubanos, las obras filosóficas de Varela fueron también enseñanzas cívicas (Gay-Calbó, E., 1945, p. XXXVI).

La publicación —en la misma periodización— de las *Observaciones sobre la Constitución de la monarquía española* (1821), fue el resultado académico de la cátedra de constitución que, en el mismo seminario, Félix Varela impartió. A ella, en el "Discurso Inaugural", él le "llamaría la cátedra de la libertad, los derechos del hombre, de las garantías nacionales" (Varela, F., 1944b, p. 1). El texto está dividido en diez apartados sobre: soberanía, igualdad, división de poderes, atribuciones, entre otros temas y la transcripción de las palabras con las que inaugurarían la cátedra, en las que —hablando sobre soberanía— diría: el rey "no es un tirano a quien Dios haya puesto para que abuse de su poder infringiendo esta misma virtud" (*ibid.*, p. 15). Las magistrales conferencias que dictaba en el aula se "colmaban de público, invadida por alumnos, profesores y por las más significadas per-

sonas de la sociedad habanera" siendo la primera educación política que recibiría el pueblo cubano, casi como una profecía a La Demajagua pues "la Revolución [de Independencia] Cubana empezó ahí" (Gay-Calbó, E., 1945, p. XIII).

El segundo periodo corresponde de 1823 a 1826, y Serpa lo titula "Lucha política e Ideológica". Félix Varela inició su vida política —que lo marcará con sello indeleble en la historia latinoamericana y en los "orígenes de la nacionalidad cubana" (Céspedes García-Menocal, C.M. de, 2003, p. 10)— como diputado en las cortes españolas entre 1822 y 1823. En 1821, a través del Diario del Gobierno Constitucional, se despide diciendo: "Mis conciudadanos, haciéndome el mejor de los honores, me habéis impuesto la más grave de las obligaciones. Yo no seré feliz si no la desempeño. Entre tanto recibid mis votos" (Varela, F., 1944, p. 155).

En las cortes, aún con pensamiento colonialista, presentó varios proyectos de ley sobre la abolición de la esclavitud, el gobierno de las colonias y la independencia de las provincias, siempre con miras a que España y las colonias resultasen favorecidas económica, cultura y políticamente: "[…] sea cual fuere la transacción que se haga con los americanos, sólo perderá la España lo que ya no puede conservar […]" (Gay-Calbó, E., 1945 p. XXI). En 1823 las cortes declararon improcedente votar por los proyectos de Félix Varela y pronto tuvieron que suspenderse los trabajos legislativos ante el regreso del rey Fernando VII de Borbón. Después de su experiencia en la política española, y conociendo a los hombres que pretendían continuar con el disfrute de la explotación económica colonial, Félix Varela se convirtió en —quizás el primer— separatista cubano.

Condenado a muerte y exiliado, desde 1823 hasta su fallecimiento, en Estados Unidos escribió el primer periódico revolucionario cubano, que fue su obra cumbre del periodo: *El Habanero: Papel Político, Científico y Literario* (1824). Del periódico se conocen seis números, y se presume la existencia de un séptimo extraviado (Roig de Leuchsenring, E., 1945). Allí trata muy diversos temas de interés para Cuba con una templanza, visión y claridad majestuosa, envidiable para cualquier político. *El Habanero* llegó a una sociedad dominada por el general Francisco Dionisio Vives (quien restauró el sistema de coloniaje), fue recibido y distribuido por los antiguos discípulos de Varela en toda Cuba, pese a que la persecución política lo hacía un proceso difícil.

Varela afirmaba tres conceptos básicos necesarios para la Revolución. Independencia absoluta: los pueblos "que se hallan en el triste estado de colonias […] sólo pueden soportar esta desigualdad en virtud de una recompensa" (Varela, F., 1945, p. 60) que ya no encuentran en España. Independencia por la Revolución: "Ningún gobierno tiene derechos. Los tiene sí el pueblo […] sería imposible demostrar que un pueblo está obligado a sacrificarse por ser fiel a su legítimo señor cuando éste le abandona o no le favorece" (Varela, F., 1945b, p. 59) pues España "Jamás renunciará a la reconquista de América, o por lo menos, esperará siempre que el tiempo proporcione ventajas que ahora ni se atreve a imaginar" (*ibid*., p. 183). Independencia por el exclusivo esfuerzo nacional, pues si no: "se dirá que es hija de la fuerza, que está formada bajo el influjo extranjero y perderá todo el prestigio que debe tener una ley fundamental" (Varela, F., 1945, p. 103).

El tercer periodo corresponde a la "Labor religiosa y ética". La obra *Cartas a Elpidio* (1945) es la representante. En dos tomos, Varela escribe sobre la relación y efectos entre religión, política y cómo impedir la superstición en los pueblos. Para Raimundo Lazo (Lazo, R., 1945) "lo mejor y más representativo del siglo XIX hubo de convertirse en un conjunto de rarezas bibliográficas, ocultas y dispersas". Es ella la razón porque hoy se conozca tan poco de Félix Varela, inspirador de José Martí, fundamento de la independencia de las naciones latinoamericanas y de la historia de Cuba, país que por muchos años aún será un referente latinoamericano.

Un 18 de febrero muere, con 64 años, en San Agustín de la Florida. Fue inhumado en una fosa con capilla del cementerio de la comunidad. El 6 de noviembre de 1911 sus restos fueron exhumados y llevados a La Habana donde descansan, tras una breve confusión (Morales Coello, J., 1955), en una urna de mármol sobre un pedestal del Aula Magna, en custodia de la Universidad de La Habana.

BIBLIOGRAFÍA: Varela, F., 1935, 1944, 1944b, 1945, 1945b.

DIEGO VICENTE TEJERA (1848-1903)
Esteban Govea

Poeta, ensayista, periodista y pensador socialista, nacido un 20 de noviembre en Santiago (Cuba). En 1862 abandona sus estudios en el seminario San Basilio el Magno para ingresar en la escuela preparatoria, posteriormente, en 1865, abandona Cuba y se dije a Puerto Rico, al año siguiente a Nueva York para luchar por la causa independentista y en 1867 viaja a París, donde se involucra en actividades de conspiración junto con un grupo de emigrantes españoles que buscaban derribar la monarquía española. Vuelve a Puerto Rico y se involucra en el movimiento separatista de Lares, por lo que su padre lo envía a Caracas, donde obtiene el grado de bachiller en artes y comienza la carrera de medicina, posteriormente es encarcelado por combatir contra Guzmán Blanco. Su padre lo manda a Barcelona a terminar sus estudios de medicina, pero Tejera se inicia en la masonería. También allí funda el semanario *La Abeja Recreativa*. Posteriormente, dirige en Nueva York el periódico *La Verdad*. Vuelve a Cuba en 1879 y funda la *Revista Habanera*. Conoció a José Martí en Nueva York y colaboró con él en *La América*. También pronunció conferencias políticas en Cayo Hueso. Fue fundador del Partido Socialista Cubano (1899) y del Partido Popular (1901).

Su pensamiento político estaba inmerso en la víspera de la transición de Cuba a una nación independiente. Tejera se preocupó sobre el camino que habría de tomar la nueva nación cuando fuera libre. Prevé el surgimiento de la tendencia liberal en oposición a la conservadora, pero él se mantiene en la postura socialista, influido por los autores franceses de esta tendencia. Afirma la incapacidad de ambas tendencias para solucionar el problema de la clase obrera. Sin embargo, Tejera no predica radicalismos, sino un sistema con profunda preocupación por el ser humano y la formación de la sociedad nueva que quedará en lugar de la sociedad de la Cuba dependiente. Para lograr tal sociedad, se debe partir, en su opinión, de la familia. En el caso de los negros, que habían sufrido la dominación del blanco, era necesario que se trabajara con más ahínco para restaurar la unidad familiar. Evidentemente, Tejera fue un hombre de actos, lo que explica el que haya elegido dar conferencias para formar conciencia de clase entre los obreros. En su cuaderno, editado en París, *Un sisteme social pratique*, elabora su sistema socialista, mismo que posteriormente traduce y pronuncia en forma de conferencia. Un punto fundamental del pensamiento de Tejera es su defensa de la identidad de la nación cubana. Y es que, para Tejera, “cada pueblo tiene en el fondo algo original con qué contribuir a compleja obra de la civilización humana”. En lo que respecta al papel de la mujer en la nueva sociedad, Tejera se muestra un poco más tradicional y recomienda la existencia de la mujer del hogar.

Diego Vicente Tejera es, sino un filósofo de profesión, sí un intelectual y activista profundamente preocupado por la libertad de su patria y de su gente. Es, además, el primer cubano que defiende abiertamente su sistema socialista, estableciendo así una importantísima tradición de pensamiento en Cuba. En lo que respeta a sus intentos fallidos por organizar a los cubanos en partidos políticos, piensa que tal fracaso es atribuible a falta de conciencia social entre los obreros cubanos.

BIBLIOGRAFÍA: Cortázar Cotta, P., 1990; Che Guevara, E., 1968; Tejera, D.V., 1899, 1899b, 1900, 1900b; Vitier, M., 1938, 1948, 1970.

JOSÉ MARTÍ (1853-1895)
Raúl Fornet-Betancourt

José Martí y Pérez nace en La Habana un 28 de enero y muere en combate por la independencia de Cuba un 19 de mayo en Dos Ríos. Reconocido como orador, político, periodista, ensayista, poeta, pensador e incansable luchador por la independencia de su patria —lo que le ha merecido el título de Apóstol— Martí es hoy una referencia obligada de primer orden en la historia cultural de América Latina, como muestra la inmensa bibliografía internacional sobre su polifacética obra. Sabiendo que sólo mediante estudios interdisciplinares es posible intentar hacer justicia a su legado, este breve estudio —por ser parte de una obra filosófica— esbozará simplemente una semblanza biobibliográfica con un claro énfasis en la arista de su pensamiento como filosofía comprometida.

Muy joven comienza Martí su compromiso político e intelectual. En 1869 edita el primer número de su periódico *La Patria Libre* ha-

ciendo suya la causa independentista iniciada por Carlos Manuel de Céspedes un año antes. En 1870 Martí es detenido y condenado "por sospechas de infidencias" a seis años de prisión. Conmutada la pena de presidio por la del destierro se le deporta en 1871 a España, con lo que inicia su largo exilio. Ese mismo año publica su primera obra importante *El presidio político* en Cuba y matricula en la Universidad Central de Madrid las carreras de derecho y filosofía y letras, que a partir de 1872 continúa en la Universidad de Zaragoza donde en 1874 obtiene ambas licenciaturas. Pero antes, en 1873, había publicado su segundo ensayo *La República española ante la Revolución cubana*. Estas dos obras, aunque son obras juveniles, representan dos fuentes importantes para conocer —dejando ahora otros aspectos fuera de nuestra atención— la orientación humanista del pensamiento martiano así como las bases de su concepción de "pueblo" como categoría inclusivista desde el criterio del dolor y la opresión; y que por eso le permite —punto importante en la coyuntura histórica en la que escribe Martí— criticar además el racismo y la exclusión del negro.

En 1875 comienza Martí su periplo americano. Ese año llega a México donde trabaja en la *Revista Universal* para, después de una breve estancia en Cuba, instalarse, en 1877, en Guatemala. La estancia en Guatemala es decisiva en la biografía intelectual de Martí porque aquí se fragua lo que se puede llamar su indigenismo y su idea rectora de la unidad "nuestramericana". *Guatemala* (1878) y *La riqueza de Guatemala* (1878) son las obras en que se exponen, entre otros, estos dos momentos centrales del pensamiento martiano; y, como muestra del primero, cabe recordar su frase programática de que: "La mejor revolución será aquella que se haga con el ánimo terco y tradicionalista de los indios" (*La riqueza de Guatemala*). Pero en el presente contexto la estancia de Martí en Guatemala debe ser resaltada todavía más por otra razón. En la Universidad Nacional de Guatemala Martí fue nombrado catedrático de literatura y filosofía, y aprovecha esta actividad docente para elaborar, organizar y profundizar su concepción filosófica, contextualizando y radicalizando la herencia krausista recibida en sus años de formación en España. Por los "Apuntes" que ha dejado de esta época podemos comprobar que Martí perfila su propia concepción de la filosofía en contraste con la tendencia idealista dominante por aquel entonces en la filosofía europea. Y esto hace que en su concepción se destaquen tres momentos esenciales. Primero que la filosofía debe ser una reflexión contextual cuyo punto de partida no son los textos que relatan la historia de las ideas o que comentan los sistemas filosóficos elaborados por los genios del pensamiento sino la realidad concreta, la vida cotidiana y las aspiraciones de los seres humanos en sus pueblos respectivos. A la filosofía que vive de la reproducción de su propia historia opone Martí una filosofía que encuentra el hilo conductor de lo que debe pensar en el curso de la historia que hacen los pueblos ("Cuadernos de Apuntes"). Segundo que, como consecuencia de la contextualidad del pensar filosófico, la filosofía debe articularse como un saber práctico por el que el ser humano aprende a ejercer su "independencia racional" ("Cuadernos de Apuntes") precisamente en el sentido de un ser que es capaz de intervenir en los procesos históricos para mejorar la realidad. Intervención en la realidad y contribución a la solución de los problemas reales son así, para Martí, cualidades distintivas del saber filosófico. Tercero, y también como consecuencia de la caracterización contextual del pensar filosófico, la concepción martiana de la filosofía implica la pluralización de los lugares de nacimiento de la filosofía, siendo notable que esta implicación no sólo significa en la visión martiana que la filosofía comienza también en China, India, Persia o Egipto, sino que, por decirlo así, coloca a Occidente en su lugar, al afirmar que es un desarrollo que "sigue" en Grecia. La filosofía nace en lugares que van de Oriente a Occidente, no al revés ("Cuadernos de Apuntes").

A mediados de 1878 viaja a Cuba y retoma su actividad política; lo que le vale una nueva deportación a España en septiembre de 1879. En 1880 regresa a América instalándose en Nueva York. Comenzaba su etapa intelectual y política definitiva. En los años que siguen viaja por diversos países americanos y prepara con Máximo Gómez y Antonio Maceo la guerra de la independencia en Cuba. Momento central en esta actividad es la fundación, en 1892, del Partido Revolucionario Cubano que sería alma y motor de la lucha por la libertad de Cuba; pero que estaba concebido por Martí como un frente amplio para la realización política del humanismo de la dignidad humana,

que él veía como la ley primera en las repúblicas americanas: "Yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre. En la mejilla ha de sentir todo hombre verdadero el golpe que reciba cualquier mejilla de hombre" (*Con todos y para el bien de todos*, 1891).

Pero es también en esta etapa en la que Martí escribe textos fundamentales en el desarrollo de sus ideas filosóficas: "Emerson" (1882), donde esboza los perfiles de un humanismo reconciliado con la naturaleza; "Walt Whitman" (1887), en el que resume los elementos nuevos (de conocimiento, ética y estética) que llevarán a la renovación del ser humano; y naturalmente —sin poder mencionar aquí sus numerosas crónicas sobre la vida social de Estados Unidos en las que apunta los principios de su filosofía social y política— su ensayo *Nuestra América* (1891), que es un texto fundante del pensamiento americanista en general y un programa de filosofía "nuestraamericana" en particular. Este texto se puede considerar, en efecto, como un compendio del modelo de filosofar que practicó Martí y que él proponía como normativo para la praxis filosófica en América. Partiendo del conocido y críticamente despiadado diagnóstico de las sociedades en las todavía jóvenes repúblicas de América, que dice: "Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte América y la montera de España" (*Nuestra América*); Martí expone y fundamenta la necesidad de desarrollar un pensamiento crítico y creativo que sepa sacar su jugo nutritivo del propio suelo, de las fuentes que le ofrecen las culturas y tradiciones de los pueblos originarios, afroamericanos y mestizos. De este modo lo que proyecta Martí en *Nuestra América* es un discurso filosófico que no vea en América su objeto simplemente, sino que la deje ser sujeto del discurso. Pues "nuestramericana" será de verdad sólo aquella filosofía en la que "Nuestra América" exprese su voz con y desde sus muchas voces, o como dice el propio Martí, no solamente hablando *sobre* el indio y el negro sino también, y sobre todo, hablando indio, afro...

Igualmente importante es comprender que con *Nuestra América* Martí propone una filosofía contextual que es consciente además de su especial compromiso ético-político con los oprimidos y marginados del mundo. El criterio último, que ya Martí había formulado en verso para su compromiso histórico ("con los pobres de la tierra / quiero yo mi suerte echar", *Versos sencillos*, 1891), se reafirma en Nuestra América como la hipoteca ética que debe saldar todo pensamiento nuestroamericano con pretensión de autenticidad. Por eso el principio imperativo de "pensar es servir" (*Nuestra América*) se concretiza aquí en el servicio del acompañamiento reflexivo de los humildes y humillados del mundo.

Con su legado filosófico Martí se inscribe en la tradición de los pensadores y filósofos que él mismo llamó "los libertadores de la humanidad" (*Fragmentos*, tomo 22), y proyecta de este modo también la tradición crítico-liberadora en América, al mismo tiempo que es precursor de una visión intercultural del pensar americano.

BIBLIOGRAFÍA: Martí, J., 1975; Agramonte, R., 1971; Arce, R., 1996; Cepeda, R., 1991; Delgado, I., 1996; Fernández Retamar, R., 1978b; Fornet-Betancourt, R., 1998; Giorgis, L., 2006; Mañach, J., 1942; Marinello, J., 1980; Martínez Estrada, E., 1966; Piñera Llera, H., 1981; Toledo Saude, R., 1982; Vitier, C., 1981, 1982.

JUAN BAUTISTA JUSTO (1865-1928)

Hugo Biagini

Nace en la ciudad de Buenos Aires y muere en la provincia homónima, con 62 años de edad. Se gradúa con medalla de oro (1892) en la Facultad de Medicina, donde se desempeñará como catedrático. Entre 1894 y 1905 funda el periódico doctrinario *La Vanguardia,* el Partido Socialista Argentino y la cooperativa de crédito y vivienda El Hogar Obrero; viaja por Estados Unidos para conocer de cerca al capitalismo industrial; por Bélgica, donde se familiariza con el movimiento cooperativista, y por España, donde publica su pionera y reconocida traducción al castellano de *El capital* de Karl Marx. En 1910 participa en Copenhague del congreso de la Segunda Internacional y a fines de esa década representa al socialismo de Argentina, Uruguay y Brasil en otro encuentro mundial celebrado en Suiza, siendo nombrado vicepresidente del evento. En 1925 la Federación Indígena Peruana lo postula como su defensor mediático frente a la brutal

explotación sufrida por esos mismos aborígenes. Además de plasmar una de las más relevantes agrupaciones políticas proletarias de América Latina, Justo realizó especiales aportes en el campo teórico, cuestionando nociones de mucho arraigo, como materia, espíritu o incognoscible, y disintiendo hasta con las orientaciones más afines a su cosmovisión, tanto dentro de las corrientes positivistas o evolucionistas como dentro del conglomerado marxista, en cuyo caso cumplió una labor de revisionismo similar a la que llevaron a cabo Eduard Bernstein o Kart Kautsky, en forma previa o simultánea a ellos. Así Justo se halla entre los primeros político-intelectuales latinoamericanos que empiezan a medirse codo a codo con sus pares europeos, publicando en el exterior e interviniendo en las reuniones más encumbradas.

Aún bajo el imperio del positivismo, cuando se le asignaba un valor casi absoluto al conocimiento científico, Juan B. Justo niega que la ciencia pueda ser concebida como una doctrina superior sólo reservada a los sabios y alejada de la vida cotidiana. Combate la imagen del sociólogo como un observador puro: la peculiaridad del método sociológico no consiste en distanciarse del objeto estudiado sino en participar activamente del movimiento social y colocarse del lado de los trabajadores, con lo cual Justo se convierte en uno de los exponentes latinoamericanos que ha esbozado más precoz y descarnadamente la figura del intelectual comprometido y la conveniencia de ensayar una concepción crítico-práctica en el abordaje del acontecer histórico. Ofrece diversos reparos a las explicaciones organicistas, objetando las analogías precipitadas que aparecen en autores como Herbert Spencer y advirtiendo la entraña ideológica de muchas postulaciones similares. Tampoco satisface a Justo la apelación a lo racial, en una época en que dicho factor irrumpe como clave interpretativa. Además de haber coadyuvado a introducir entre nosotros el modelo marxista en la interpretación macrohistórica, en vez de bregar como sus contemporáneos por una modernización estrictamente ligada al crecimiento material, para Justo no existe verdadero progreso histórico sin una sensible mejora en los sectores laboriosos, lo cual implica llegar hasta las últimas consecuencias: la socialización de los medios de producción.

Justo se enfrenta con algunos enunciados marxianos, como la oposición entre ciencia e ideología, la debacle del capitalismo, la pauperización del proletariado y su consiguiente estallido revolucionario, el acercamiento a la dialéctica, la abolición del estado, la adhesión a la revolución rusa y a la Tercera Internacional. Por otro lado, discrepa tanto con enfoques a lo Max Nordau —que veía en el socialismo a una manifestación informe donde se disuelve la individualidad— como con los veredictos de Enrico Ferri sobre la inviabilidad del socialismo en países agrícolas como Argentina. Combate la acción depredadora de Estados Unidos y sus compañías transnacionales, mientras pondera la "América indolatina" de Sandino y considera a los trabajadores aborígenes como los más explotados de todos y al mismo tiempo como los más llamados a pelear por su emancipación social. Diferencia entre la burguesía industrial —regida por una producción planificada— y la burguesía rural —sector superprivilegiado que vive parasitariamente de la renta del suelo. De allí su oposición al latifundio junto a la política fiscal de amparo a los grandes capitales y su demanda para fijar un gravamen a la propiedad territorial, aunque sin coincidir con los planteos de un Henry George sobre el impuesto a la tierra como única alternativa valedera.

En suma, frente a quienes han afirmado lo contrario, en Juan B. Justo cabe destacar su alejamiento de las posturas hegemónicas en cuanto a concepción de las ciencias y del científico, la técnica, la economía, la historiografía o las razas. También resulta descollante el esfuerzo de Justo por acuñar un nuevo significado para el concepto de progreso, de un modo más integral y sinérgico —en sus dimensiones económicas, intelectuales, éticas—, tal como se ha ido entendiendo en la actualidad. Además, le ha conferido al progreso histórico un valor indicativo harto infrecuente en nuestra historia decimonónica, al ligarlo con la humanización y el mejoramiento específico de la clase trabajadora, desde el punto de vista salarial, sanitario, educativo, etc. Reformista o revolucionario, extranjerizante o nacionalista, ortodoxo o revisionista, Justo atravesó, como otros importantes pensadores de su país y como el propio partido que contribuyó a forjar, por apreciables fluctuaciones e inconsecuencias. Sin embargo, del examen efectuado, renuen-

te a historiografías tanto broncíneas como lapidarias, se desprende un cúmulo de reconocimientos que el propio Justo difícilmente aceptaría sin antes aludir al privilegio social que le permitió acceder a ellos.

BIBLIOGRAFÍA: Aricó, J., 1999; Biagini, H., 1989; Franzé, J., 1993; Justo, J.B., 1913, 1915, 1920, 1925, 1931, 1974; Pan, L., 1991; Rocca, C., 1998; Weinstein, D., 1978.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI (1894-1930)
Raúl Fornet-Betancourt

Nace en Moquegua, Perú, el 14 de junio de 1894. A los ocho años, en 1902, sufre en la escuela un accidente (que generará la enfermedad en la pierna izquierda que con el tiempo lo llevará a la silla de ruedas) y se traslada a Lima, ciudad en la que muere el 16 de abril de 1930. Por la precaria situación familiar pudo cursar apenas los estudios de la escuela primaria. A los catorce años, en 1909, tiene que empezar a trabajar como ayudante en los talleres del periódico *La Prensa*, pero aprovecha esta oportunidad para conjugar su trabajo con un enorme esfuerzo por seguir estudiando y logra formarse como periodista de manera autodidacta. Así puede, a partir de 1914, asumir un puesto de redactor en *La Prensa* y comenzar una intensa tarea de cronista de la vida social y cultural limeña en varios diarios y revistas: *Mundo Limeño*, *Colonida*, *El Tiempo*, *Nuestra Época*. Sus colaboraciones en estos órganos lo hacen famoso con el seudónimo de Juan Croniquer.

Un paso decisivo en su vida intelectual y política lo da en 1919 con la fundación del diario *La Razón* que convierte en una tribuna para la defensa del movimiento de la reforma universitaria —impulsado por el Manifiesto de Córdoba (1918) en Argentina— y de las luchas sindicales y obreras —que se radicalizaban bajo la influencia de la Revolución de Octubre en Rusia. Su compromiso se hace todavía más claro al cofundar ese mismo año la Federación Obrera Regional Peruana.

Su compromiso político y su consiguiente crítica al presidente Augusto B. Leguía le valieron una “beca” del gobierno peruano —una forma de velado destierro— para viajar por Europa. Con este viaje, que realiza desde finales de 1919 hasta marzo de 1923, comienza el gran aprendizaje de Mariátegui. Viaja por Francia, Alemania, Austria e Italia. Sobre todo su estancia en Italia marca su biografía personal e intelectual. En Italia se casa con Anna Chiappe y entra en contacto directo con el movimiento socialista marxista. Asiste, por ejemplo, al Congreso en que se funda el Partido Comunista Italiano, en 1921, y tiene la oportunidad de apropiarse el marxismo como una metodología abierta de análisis histórico. A partir de ese momento será Mariátegui un agudo observador y analista de la situación cultural y política de Europa.

De regreso a Perú Mariátegui colabora de nuevo con Víctor Raúl Haya de la Torre en el marco de la política propulsada por el APRA, pero sigue perfilando su propio proyecto político e intelectual desde una perspectiva marxista. En 1924 funda la importante revista *Amauta*, que pronto se convierte en un foro cultural internacionalmente reconocido, en el que escriben las mejores plumas del pensamiento crítico europeo y americano de la época. Como resultado de la radicalización marxista de su pensamiento, en 1928 rompe con el APRA y funda en ese mismo año el Partido Socialista Peruano, adherido a los estatutos de la Tercera Internacional. Mariátegui será el primer secretario general del partido.

Pero el año de 1928 es también de fundamental importancia para el pensamiento de Mariátegui porque es el año en que aparece su obra teórica más relevante y de mayor influencia: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*; obra que marca un antes y un después en la historia del marxismo latinoamericano y que le ha valido a Mariátegui el merecido título de “primer marxista de América” (Antonio Melis, 1968). Pues los *7 ensayos* representan la primera expresión sistemática explícita de una forma del marxismo contextualizada en la realidad de América Latina. Que la contextualización mariateguiana del método marxista es además un ejercicio de creatividad teórica, y no una simple aplicación o adaptación, se muestra, por ejemplo, en el capítulo titulado “El problema del indio”, donde Mariátegui, al mismo tiempo que replantea la cuestión indígena con ayuda del materialismo histórico, no deja duda de que se trata también de descubrir para el marxismo la cuestión indígena (o, en su caso, la cuestión nacional) como una cuestión con dignidad propia cuyo tratamiento serio (¡des-

de una metodología marxista!) requiere una transformación teórica del marxismo, que quiere decir una ampliación de su horizonte categorial original, marcado por la experiencia europea. Y es por eso que hablará de la necesidad de crear un "socialismo indoamericano" (*Ideología y política*, 1978). Por eso su búsqueda y proyecto lo lleva a revalorizar la tradición comunitaria indígena, consciente de que con ello desafía la ortodoxia (eurocéntrica), pues su propuesta implica la construcción del socialismo a partir de la herencia tradicional nacional, y no desautorizándola en nombre de una abstracta exigencia de construir primero la sociedad capitalista e individualista. "El indio —argumenta Mariátegui—, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista" (*7 ensayos de interpretación de la realidad nacional*).

Mas si con sus 7 *ensayos* Mariátegui documenta con maestría la posibilidad de desarrollar creativamente la metodología marxista en América Latina, en otra de sus obras fundamentales para conocer su concepción (filosófica) del marxismo, a saber, *Defensa del marxismo* (1928/1929) muestra que el marxismo no se puede reducir a un simple método de interpretación de la realidad. Con esta obra, que hay que entender como complementaria de 7 *ensayos*, queda claro que el proyecto marxista que Mariátegui reformula desde el contexto de la peculiaridad de la situación latinoamericana —lo que le valió, dicho sea de paso, la acusación de "populista" por parte de la ortodoxia marxista de su tiempo— se caracteriza, en este nivel filosófico, por el intento de sintetizar una metodología abierta en sus categorías (el materialismo histórico) con una posición teórica ideológicamente definida (la filosofía marxista como ideario del cambio revolucionario). De la fundamental apertura que debe distinguir al marxismo como método no se sigue, por tanto, inseguridad teórica, ideológica o filosófica; pues para Mariátegui el marxismo debe estar presente en el mundo como un "evangelio", como una "mística" e incluso como una "doctrina" o un "mito" (*Defensa del marxismo*).

Debe observarse, sin embargo, que en la visión de Mariátegui esta síntesis entre "método" e "ideología" es también posible porque entiende que la "ideología" no lleva necesariamente al estancamiento o al cierre categorial. Tiene ciertamente su cara "dogmática", pero recuérdese que, para Mariátegui, el "dogma" es algo así como una idea reguladora u orientadora que no hace inútil el viaje sino todo lo contrario. "El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento... El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún *impasse*. El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje" (*Defensa del marxismo*). Y, por otra parte, cabe destacar también que el énfasis de Mariátegui en un marxismo que sea al mismo tiempo fuerte "ideológicamente" se explica, sin duda, por la situación espiritual de la época en que escribe, que él percibe como una época sacudida en sus fundamentos humanistas y puesta en crisis por el escepticismo y nihilismo que se extendían en Europa como consecuencia de la primera gran guerra entre países europeos. Frente a esta situación Mariátegui propone un marxismo que aliente la esperanza, la utopía y la crítica; que oponga al espíritu derrotista el espíritu del "alma matinal" que da "rumbo y objeto" al pensamiento (*El alma matinal*, 1971).

Junto con este aspecto de mantener viva "el alma matinal" y su horizonte utópico-crítico hay otra dimensión descubierta en investigaciones recientes que le dan una especial actualidad al pensamiento de Mariátegui, cual es, el intento de articular la cuestión feminista en el marco de su proyecto marxista. La lectura de su obra desde una visión de género está mostrando, en efecto, cómo Mariátegui evoluciona desde el antifeminismo de lo que él mismo llamó su "edad de piedra" a una postura de diálogo entre marxismo y feminismo que sabe reconocer el sentido de la lucha feminista y ver su lugar en la historia por la emancipación humana.

BIBLIOGRAFÍA: Bazán, A., 1979; Chang-Rodríguez, E., 1983; Forgues, R., 1994; Mariátegui, J.C., 1967, 1967b, 1967c, 1967d, 1968, 1971, 1971b, 1978, 1979, 1979b, 1979c, 1988; Guardia, S.,

2006; Luna Vega, R., 1989; Melis, A., 1968, 1999; Rouillón, G., 1975; Terán, O., 1985.

ANÍBAL PONCE (1898-1938)
Adriana Arpini

Aníbal Norberto Ponce nace en Buenos Aires y muere en México. Transitó la etapa de formación en un ambiente intelectual en que predominaban las ideas del positivismo y el liberalismo. Fue médico de profesión, especializado en psicología. En 1918 conoció a José Ingenieros, fue su colaborador en la *Revista de Filosofía*[1] y lo sucedió en la dirección de la misma después de su muerte. Desarrolló una intensa actividad intelectual, testimoniando fuerte compromiso ideológico-político. Ocupó la cátedra de psicología en el Instituto Nacional del Profesorado. En 1923 entró en *Renovación* y produjo el "Boletín mensual de ideas, libros y revistas de América Latina", cuya declaración inicial —firmada por Gabriel Moreau, Julio Barreda Lynch (José Ingenieros) y Luís Campos Aguirre (el propio Aníbal Ponce)— expresaba el propósito de vincular las generaciones nuevas del continente a fin de alcanzar progresivamente ideales de unión, solidaridad y federación continental. Estuvo junto a Ingenieros, Alfredo Palacios y Manuel Ugarte en la fundación de la Unión Latino Americana (1925). Intervino, también, en la fundación del Colegio Libre de Estudios Superiores (1930), en cuya publicación, *Cursos y conferencias*, se divulgaron varios de sus trabajos. Se interesó en el estudio de los textos de Marx y Engels, en particular el *Manifiesto Comunista*. Tras su visita a la Unión Soviética (1935), adhirió a los principios del materialismo histórico como herramientas interpretativas de los procesos sociales. Fundó la Agrupación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores (AIAPE) que editó el mensuario *Unidad*. Estas actividades le valieron la exoneración de sus cargos en 1936. Se autoexilió en México, donde dictó cursos de psicología, ética, sociología y dialéctica en distintas universidades, al mismo tiempo que participó de la vida política de ese país. Allí murió a causa de un accidente automovilístico.

Es posible diferenciar dos momentos en la producción de Ponce, sin que ello signifique un corte tajante entre ambos. Por una parte, los escritos producidos hasta 1932, en los cuales adhiere a los principios liberales de la generación del 80, aunque se advierte una progresiva incorporación de motivos socialistas, manteniendo la perspectiva positivista como filtro de sus interpretaciones y valoraciones —*vg*. *José Ingenieros. Su vida y su obra* (1926), *La vejez de Sarmiento. Amadeo Jacques, Nicolás Avellaneda, Lucio V. Mansilla, Eduardo Wilde, Lucio V. López, Miguel Cané* (1927). Cierto solapamiento entre posiciones ideológicas disímiles —liberalismo y socialismo— se advierte en discursos pronunciados a partir de 1928 —*vg*. "Examen de conciencia" (1928), "Los deberes de la inteligencia" (1930)— y el texto de 1932 *Sarmiento constructor de la nueva Argentina*. Lo que viene a corroborar la existencia de una matriz positivista común, que se mantiene en aquellos discursos en los que se hace evidente la adopción del materialismo dialéctico como herramienta de análisis histórico. En efecto, discursos pronunciados en ese mismo año: "Conciencia de clase", "De Franklin, burgués de ayer a Kreuger, burgués de hoy", incluso el "Elogio del *Manifiesto Comunista*", pronunciado en enero de 1933, ponen de manifiesto la plena incorporación del materialismo histórico. Los textos producidos con posterioridad a 1932, *Humanismo burgués y humanismo proletario* (ciclo de conferencias pronunciadas en el Colegio Libre de Estudios Superiores en 1935) y *Educación y lucha de clases* (1937), pueden caracterizarse por instrumentar esa perspectiva de análisis.

Una problemática que resulta recurrente en sus textos es la reflexión acerca de la figura del intelectual y de su función en la sociedad. En su biografía de José Ingenieros dibuja la imagen del intelectual que, inmerso en las contradicciones de su propia época, es capaz de conjugar *disciplina*, *laboriosidad*, *esfuerzo* en la conquista de su propia *personalidad interior*, a través del *amor* y la *valentía* en la tarea de *servir a la verdad*. Se trata de ese trabajo cotidiano y siempre renovado de problematizar lo

[1] La *Revista de Filosofía*, considerada como la primera revista propiamente filosófica de Argentina, fue publicada en Buenos Aires entre 1915 y 1929. Puede ser considerada como una expresión tardía del positivismo biologista, fenómeno cultural de inusitada duración en Argentina. Véase Ingenieros, J. y Ponce, A., directores *Revista de Filosofía. Cultura-Ciencia-Educación*, 1915-1929. Prólogo y selección de textos de Luis Alejandro Rossi. Bernal, Ediciones de la Universidad de Quilmes, Quilmes, 1999.

dado, lo sabido, lo aceptado como forma de poder, lo tenido por verdadero. Trabajo del pensamiento al cuidado amoroso de la verdad, que conmueve —trasgrede— las propias seguridades y es, por ello, conquista de sí, al mismo tiempo que compromiso con los demás. El drama es que la inteligencia resulta siempre un arma de dos filos, pues aun cuando se acerca sinceramente a la verdad, se recela de las consecuencias sociales de su pensamiento. Por eso la batalla por la autonomía es "una guerra de todos los días, de todas las horas". Se trata de una autonomía que no es sinónimo de aislamiento o indiferencia, sino condición de posibilidad del compromiso con los hombres concretos, búsqueda de una sabiduría práctica que permita aliviar los sufrimientos y corregir las injusticias. Trabajo del pensamiento que pone en juego no sólo conocimientos, sino también valoraciones, y que es experimentada como una transformación interior liberadora de antiguas servidumbres.

BIBLIOGRAFÍA: Agosti, H., 1974; Arpini, A., 2006; Ponce, A., 1947, 1975; Terán, O., 1986; Troise, E., 1969; Yunque, A., 1958.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ (1915-)
Stefan Gandler

Nace el 17 de septiembre en Algeciras, provincia Cádiz, Andalucía, España, como hijo de María Remedios Vázquez Rodríguez y de Benedictino Sánchez Calderón. De 1925 a 1934 vive en Málaga, ciudad altamente politizada con una gran presencia de poetas y literatos. El nacimiento de la Segunda República Española, el 14 de abril de 1931, influye en su precoz desarrollo político e intelectual. En 1933 publica su primer poema en la revista *Octubre* (Málaga), editada por Rafael Alberti. En el mismo año se incorpora al Bloque de Estudiantes Revolucionarios dentro de la Federación Universitaria Española e ingresa en la Juventud Comunista. En 1935 se muda a Madrid para estudiar en la Universidad Central (hoy Complutense); estudia filosofía con José Ortega y Gasset.

En vísperas de la guerra civil española, escribe el manuscrito de su primer poemario: *El pulso ardiendo*. Se publicará en México en 1942. De julio de 1936 a febrero de 1939 lucha en la guerra civil española, al lado del gobierno democráticamente elegido, como miembro del Partido Comunista Español y es editor del periódico *Ahora*, de las Juventudes Socialistas Unificadas. Perdida la guerra civil, sale a Francia donde la Unión de Escritores Franceses lo apoya. En mayo de 1939 sale del puerto mediterráneo francés de Sète, con el primer barco, el *Sinaia*, que llega el 13 de junio al puerto de Veracruz.

A partir de 1941 vive en Morelia y enseña filosofía a nivel de bachillerato. Se casa con Aurora Rebolledo que conoce desde España. Tienen tres hijos: Adolfo, Juan Enrique y María Aurora. En 1943 sale de la Universidad Michoacana, junto con el rector de la Universidad, Eli de Gortari, por un conflicto con la alta sociedad local. Regresa a la ciudad de México, trabaja de traductor y dando clases de español al personal de la embajada de la Unión Soviética. Reanuda en la UNAM sus estudios de filosofía, interrumpidos en 1936 por la guerra civil. De 1952 a 1955 es auxiliar de Elí de Gortari en la cátedra de lógica dialéctica. En 1955 recibe por la UNAM el título de maestro en filosofía. A partir de 1959 es maestro de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1965 publica su primer libro: *Las ideas estéticas de Marx*. La revolución cubana de 1959 y la invasión de Checoslovaquia en 1968 por los estados del Pacto de Varsovia, modifican su pensamiento e intenta volver al Marx originario. En 1966 defiende en la UNAM su tesis de doctorado con el título: *Sobre la praxis*. En 1967 surge de esta tesis el libro *Filosofía de la praxis*, su obra principal. Es uno de los primeros textos en América Latina que desarrolla una interpretación filosófica no dogmática de Marx. Durante el movimiento estudiantil de 1968, son encarcelados su ayudante Roberto Escudero, así como su antiguo colega y amigo Elí de Gortari. En 1978 dicta su primera conferencia pública en España desde su huida en 1939, en la Universidad Autónoma de Madrid, con el tema: "Las revoluciones en la filosofía". Publica más de 200 artículos científicos y aproximadamente 30 libros y participa en decenas de congresos y coloquios internacionales.

Es hoy maestro emérito de la UNAM e investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores. Ha recibido múltiples distinciones, como el Premio Nacional en Ciencia y Tecnología en el área de historia, ciencias sociales y filosofía (México 2002), la Gran Cruz de Alfon-

so X el Sabio (España 1989) y el Premio María Zambrano (España 2005). Es doctor *honoris causa* por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, la Universidad de Cádiz, la Universidad Nacional de Educación a Distancia de España, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad de Guadalajara y la Universidad de La Habana.

Es uno de los filósofos vivos más importantes universalmente y sigue firme en su crítica y análisis filosófico de las contradicciones de la sociedad capitalista. Desarrolla aportaciones no dogmáticas a una teoría y filosofía marxista, indispensable para la superación de esa formación social que, como insiste Sánchez Vázquez, no solamente explota y reprime a una parte muy importante de los seres humanos, sino pone en riesgo la sobrevivencia de la humanidad misma. La influencia de su obra es de gran alcance, no solamente en América Latina: ha sido traducida a once idiomas (portugués, inglés, serbocroata, francés, ruso, italiano, checo, alemán, rumano, coreano y gallego) y libros como su *Ética* han sido reeditados hasta el día de hoy en español 55 veces y en portugués 19 veces.

Ha trabajado sobre muy diversos campos de la filosofía: la filosofía de la praxis, la estética, la ética, la filosofía política y social, además, es autor de varios poemarios.

En su teoría estética, se propone superar la cerrazón artística que implicaba la fijación en el llamado "realismo socialista", por parte de los partidos comunistas. Analiza las estrictas limitaciones que impone la reinante formación social a la producción artística y a la capacidad de consumirla adecuadamente, así como desarrolla una teoría estética materialista amplia, en la cual no solamente cabe lo "bello" y lo artístico, sino también lo "feo" y la estética cotidiana.

En su teoría ética considera de central importancia que la discusión ética no se quede encerrada en los círculos de orientación idealista, sino que también dentro del materialismo histórico haya un espacio de reflexión sobre los límites y obligaciones de una posible acción política o social. Esta teoría ética, no la basa solamente sobre las tradiciones filosóficas que retoma, sino también sobre la experiencia práctica de su propia vida y de las luchas sociales que han ocurrido a lo largo de ella —como la experiencia del movimiento estudiantil mexicano de 1968, en el cual los estudiantes dieron "lecciones no sólo de política sino de moral" (Sánchez Vázquez, A., 1985, p. 15).

Una de las aportaciones filosóficas más importantes de Sánchez Vázquez, es su desarrollo del concepto de "praxis", en diferentes escritos, pero sobre todo en su *Filosofía de la praxis* (1967, segunda edición con importantes ampliaciones y cambios: 1980, reedición más reciente: 2003). Partiendo de las diferentes conceptualizaciones de la praxis en varios filósofos y épocas filosóficas (antigüedad griega, Hegel, Feuerbach, Lenin, y ante todo en Marx), Sánchez Vázquez fundamenta su propio concepto de ella, que es uno de los más elaborados hasta el día de hoy. Además discute con otros autores del siglo XX sobre este concepto, como Althusser (1976) y Gramsci (1958), teniendo una mayor cercanía teórica con el segundo. Un punto central de sus reflexiones sobre la "praxis" es el de la relación de praxis y conocimiento, haciendo referencia a autores como Kosík (1967), Korsch (1975) y Lukács (1969).

Sánchez Vázquez desarrolla su concepto de praxis considerando que en la actual praxis de emancipación social, existen contradicciones y fallas, las cuales indican que no basta con el mero activismo espontáneo, inmediatista y hostil a la teoría. Al mismo tiempo, la actual discusión teórica occidental sobre las relaciones sociales se aleja de todo intento serio, práctico y radical de intervención, hasta tal punto que se convierte en obligación el concebir filosóficamente la relación entre teoría y praxis —incluida la transformadora y emancipatoria— y, al hacerlo, criticar ambas: la acción social aislada de la teoría, así como la teoría aislada de la praxis política y social. La relación entre praxis y conocimiento no solamente es teórica, sino también práctica: "Sin mi primer encuentro vivo y directo con los hombres y las realizaciones de la revolución cubana, en 1964, no habría sido posible mi libro *Las ideas estéticas de Marx*, como no lo habría sido tampoco mi intento de caminar por el marxismo, en mi *Filosofía de la praxis*, dejando a un lado las muletas de los manuales al uso" (Sánchez Vázquez, A., 1978, p. 25).

Haciendo referencia a la primera "Tesis sobre Feuerbach" de Karl Marx (1987: 665-668), Sánchez Vázquez capta en su importante ensayo "La filosofía de la praxis como nueva

práctica de la filosofía" la praxis como "actividad objetiva" y "actividad revolucionaria [...] crítico-práctica" (Sánchez Vázquez, A., 1983, p. 36). Concede un valor especial a los dos momentos de la praxis: por una parte, siguiendo su lado objetivo, consiste en la verdadera transformación del mundo, tal como éste es ahora; ahí el concepto de praxis se refiere tanto a las cosas palpables, la naturaleza, como a las relaciones existentes entre ser humano y naturaleza y también entre los seres humanos, cuyo conjunto compone la sociedad. Por otra parte, en su lado subjetivo, constituye el momento activo, la iniciativa, el aspecto del ser humano como actor de la historia, que se fija conscientemente objetivos que intenta realizar. Así, concibe la praxis como "actividad [...] orientada a la transformación de un objeto (naturaleza o sociedad) como fin, trazado por la subjetividad consciente y actuante de los hombres" (*ibid*., p. 36). La actividad que concibe como praxis es, "por consiguiente, actividad —en unidad indisoluble— objetiva y subjetiva a la vez" (*idem*). Concibe la particularidad del concepto de praxis en Marx como la de la *unidad* de esos dos momentos. "Lo determinante de este proceso práctico no es la transformación objetiva (separada de la subjetividad) ni la actividad subjetiva (separada de la objetividad) sino la unidad de ambos momentos" (*idem*).

Retoma productivamente al Marx *filósofo crítico*, quien formula esta unidad desde su doble crítica a dos filosofías distintas, si bien ambas unilateralizantes: el "materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach)" que sólo concebía el lado de la objetividad en forma de contemplación, y el idealismo, que desde luego refleja el lado de la actividad humana desatendido por el "materialismo precedente", pero sólo podía llegar al concepto desplegado de praxis como aspecto ideal, intelectual, y no "real, sensorial" (Marx, 1987, p. 665). El concepto de praxis de Marx, por tanto, abarca los inmensos avances en el terreno teórico tanto del materialismo precedente como del idealismo; siguiendo a Sánchez Vázquez, cabría preguntarse con audacia si en este concepto no se halla trascendida, guardada y suspendida a la vez (en el sentido hegeliano de "aufheben"), toda la dicotomía materialismo/idealismo.

Entendida así, toma cuerpo la gravedad de la segunda parte de la undécima *Tesis sobre Feuerbach*: "[…] de lo que se trata es de transformarlo [al mundo]" (*ibid*., p. 668) que, expresada más de una vez con excesiva ligereza por diferentes *pensadores* y activistas, sólo va a "justificar" la propia congoja al observar los gigantes filosóficos sobre cuyos hombros estamos todos. Sánchez Vázquez, quien defiende filosóficamente la importancia de la praxis, no cae, en cambio, en el error de sustituir la necesidad de la reflexión crítica por el activismo inmediatista, que no pocas veces termina en diversas formas de oportunismo político. Por ello la verdadera praxis no es reducible al puro actuar o *ser* activo, sino es siempre e ineludiblemente, la *unidad* del actuar material y la reflexión crítica (y autocrítica) intelectual.

BIBLIOGRAFÍA: Álvarez, F., 1995; Gandler, S., 2007; García Machado, X., 2007; Marx, 1987; Sánchez Vázquez, A., 1965, 1967, 1969, 1978b, 1978c, 1982, 1983b, 1985b, 1992, 2007; Vargas Lozano, G., 1985, 1995.

ERNESTO GUEVARA, EL CHE (1928-1967)

Marta Pena de Matsushita

Médico argentino, nacido en una familia de clase media en Rosario, Provincia de Santa Fe, Argentina. Del ambiente familiar bebió la ruptura con los moldes sociales, el nomadismo, la falta de hábitos regulares de vida y la solidaridad con los que sufren la injusticia social. Su desventaja física, ocasionada por un asma aguda que lo acompañó toda la vida, generó una voluntad de vencer a su enfermedad y en general a las dificultades, y su convicción de que no hay nada imposible ante un esfuerzo sin claudicaciones. La postración física creó la oportunidad de leer en abundancia y en un variado espectro de temas y autores, hábito que no abandonó ni en medio de sus campañas militares y se tradujo en un afán de educar a los hombres que le seguían. Los estudios de medicina fueron iniciados por el deseo de hacer una contribución a la humanidad, y le pusieron en contacto con las ideas marxistas a través de su compañera Tita Infante. Ávido de conocer América inició en diciembre de 1951 un periplo que le llevó por Chile, Bolivia y Perú, donde el sufrimiento de los trabajadores que pudo comprobar, muchas veces a manos de los administradores norteamericanos de las empresas, acentuó su rebeldía y plantó la semilla de su antiimperialismo. En Perú fue decisivo su encuentro con el doctor Hugo

Presce, médico marxista a quien le dedicó *La guerra de guerrillas* y que se erigió en el ideal del médico que se dedica a su apostolado no por un sentido cristiano de la caridad sino por su ideología marxista. De regreso a Buenos Aires terminó sus estudios y pronto partió en un segundo viaje que lo puso en contacto con la Bolivia revolucionaria del '52, y lo llevó a Guatemala, donde se convirtió en un revolucionario aguerrido, tanto por influencia de Hilda Gadea que fue su guía en el estudio profundo del marxismo y más tarde su esposa, y los amigos que encontró entre los rebeldes cubanos. El próximo paso fue México, donde se incorporó de lleno al plan revolucionario de los hermanos Castro. Miembro de la expedición del *Granma*, apenas pisada tierra cubana dejó su función de médico de los rebeldes para tomar las armas. Nombrado comandante por Castro, era un hombre querido y temido que se mostraba inflexible en su repudio a los privilegios, que hacía gala de un coraje legendario y de su afiliación marxista.

El Che insistía en que la patria es América y que lo primero era la revolución, vivir y morir por ella. Al momento del triunfo, era el segundo hombre más importante de la revolución con Fidel. Al Che le tocó el duro papel de los juicios revolucionarios, dispuesto a aceptar su propia muerte. Se lo ve como el artífice del vuelco hacia el comunismo de la isla, pero también como el que resistió los planes del comunismo soviético para Cuba, como lo demostró cuando siendo ministro de Industrias insistió en la industrialización, la centralización y los estímulos morales por sobre los materiales en contra de lo que Moscú sugería. Su actitud ponía a Fidel en una difícil posición y los comunistas ortodoxos lo rechazaban, con lo cual fue perdiendo posiciones hasta convertirse en una suerte de embajador itinerante. Ese contexto arrastraba al Che a entregarse a su sueño de llevar la revolución a otras latitudes, plan que Castro apoyó. Argelia, el Congo y finalmente América Latina son las etapas del proyecto. La meta final era llevar la revolución a Argentina, pero el paso intermedio fue Bolivia, destino sugerido por Fidel que el Che aceptó como opción en 1966. Sin apoyo logístico urbano, sin encontrar apoyo en sectores politizados mineros y estudiantiles, aferrado a una acción guerrillera rural como la de Cuba, se embarcó en un combate en terreno desconocido, contra todo lo que había afirmado en sus libros. La pequeña guerrilla herida por las deserciones y el corte de toda comunicación con el exterior y con Cuba, delatada por la detención de Ciro Bustos y Regis Debray, llegó a su enfrentamiento final con el ejército. La última página del *Diario* fue escrita el 7 de octubre, cuando la muerte esperaba al hombre cuya experiencia demostró lo cuestionable de su teoría sobre lo innecesario de las condiciones de concientización y movilización campesinas para desatar la lucha armada.

Las obras del Che, como *Guerra de guerrillas*, *El socialismo y el hombre en Cuba*, *Táctica y estrategia de la revolución latinoamericana,* formulan un marxismo latinoamericano conocido como "guevarismo". Es un marxismo crítico, poststalinista e inserto en la visión de la revolución permanente, sinónimo de "foquismo". La idea del foco insurreccional y el voluntarismo fueron extraídos de la experiencia cubana; hechos como la derrota de un ejército profesional por un grupo de revolucionarios, y el foco insurreccional para crear las condiciones de la revolución, eran fenómenos excepcionales que el Che se empeñó en presentar como aplicables internacionalmente. Siempre dispuesto a rechazar la excepcionalidad de la experiencia cubana, insistió en verla como una vanguardia del movimiento continental. El Che fue el profeta de un comunismo que creara un hombre nuevo, libre del egoísmo y la alienación burguesa, y el formulador del carácter continental y antiimperialista de la revolución socialista latinoamericana. Su experiencia y su muerte son una refutación del "foquismo" al mismo tiempo en que ha sido un ejemplo de la entrega total por el ideal, por ello desde Cuba Castro afirmó que "hay que ser como el Che", la izquierda asumió el testimonio y creyó que el límite de un revolucionario es sólo la muerte.

BIBLIOGRAFÍA: Ariet, M.C., 2003; Borrego, O., 2001; Galasso, N., 1997; Kalfon, P., 1997; Löwy, M., 1979.

AGUSTÍN CUEVA (1937-1992)

Fernando Carrera Testa

Agustín Alberto Cueva Dávila nace en Ibarra, Ecuador y muere en Quito. Sociólogo, ensayista y crítico literario ecuatoriano. Uno de los más destacados y apasionados defensores del

marxismo-leninismo de la segunda mitad del siglo XX, produjo creativas interpretaciones integrales de los campos sociológicos, económicos y culturales que lo pueden ubicar como una de las cimas del ensayo latinoamericano de izquierda en América Latina. Realizó estudios de licenciatura en Ciencias Públicas en la Universidad Católica del Ecuador y de doctorado en Derecho en la Universidad Central del Ecuador; obtuvo Diploma de Estudios Superiores en Ciencias Sociales en la Escuela de Altos Estudios de París, fue profesor en universidades de Ecuador, Chile y México y profesor invitado en diversas universidades de América Latina y Europa. Además de desempeñar diversos cargos académico-administrativos fue presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Escribió para diversos medios periodísticos alrededor de cien artículos publicados principalmente en *El Sol de México* y *La Jornada*, de ese mismo país. Fue director-fundador de la revista *Indoamérica* (Quito, Ecuador 1966-1967) y publicó en gran cantidad de revistas entre las que destacan: en México: *Historia y Sociedad*, *El Trimestre Político*, *Controversia*, *Plural*, *Mundo: Problemas y Confrontaciones*, *Estudios Latinoamericanos*, *El Día Latinoamericano*; en Ecuador: *Pucuna*, *La Bufanda del Sol*, *Crítica*, *Nueva* y *Revista de Ciencias Sociales*; en Estados Unidos: *Latin American Perspectives*; en Panamá: *Tareas*; en Perú: *Política y Sociedad*; en Uruguay: *Estudios*, así como *Otra Guatemala*, del exilio guatemalteco en México.

Entre otras distinciones principales de las que fue objeto se encuentran el Premio Nacional Eugenio Espejo, concedido por el gobierno de Ecuador (1991), el *doctorado honoris causa*, de la Universidad de Loja, Ecuador (1992), así como haber sido nombrado miembro del Consejo de Honor del Concurso Internacional Independiente "Emancipación e Identidad de América Latina: 1492-1992".

BIBLIOGRAFÍA: Cueva, A., 1967, 1974, 1977, 1979, 1986, 1987, 1988, 1988b, 1989, 1993, 1994.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA (1941-)

Stefan Gandler

Bolívar Echeverría Andrade nace el 31 de enero en Riobamba, provincia de Chimborazo, Ecuador, como hijo de Rosa Andrade Velasco y Bolívar Echeverría Paredes. De 1947 a 1961 vive en Quito, donde participa activamente en huelgas estudiantiles en la preparatoria Colegio Nacional Mejía. A partir de 1958 comienza con la lectura de textos filosóficos, inicialmente de orientación existencialista (Unamuno, Sartre, Camus, Heidegger) y los discute en un círculo intelectual con Agustín Cueva Dávila, cuyos integrantes son a la vez seguidores de la revolución Cubana del 1959. Entrevistado al respecto en 1996 Echeverría afirma en retro perspectiva: "Heidegger y la revolución cubana se conectan [...] por el lado del radicalismo" (Gandler, S., 2007, p. 91). En 1961 resuelve trasladarse no a La Habana, sino a Friburgo, de donde posteriormente se muda a Berlín Oeste. En el entorno político-social previo al '68 berlinés, es algo como un especialista del tercer mundo, establece amistad con dos líderes clave del movimiento estudiantil, Rudi Dutschke y Bernd Rabehl, y redacta la introducción a la edición alemana de textos del Che Guevara (Che Guevara, E., 1968, pp. 7-18), compilada por su amigo Horst Kurnitzky. Su primer involucramiento a la discusión filosófica del marxismo no dogmático, data de esta época.

En 1968 llega a México por la necesidad de dejar Alemania al no obtener, por razones políticas, la prórroga de su beca y la imposibilidad de regresar a Ecuador a causa de la dictadura militar. Sin involucrarse directamente en el movimiento del '68 en México, se conecta con algunas de sus más importantes figuras, como Roberto Escudero y entabla amistad con el joven filósofo Carlos Pereyra. En 1975 obtiene en la UNAM una cátedra de tiempo completo en la Facultad de Economía, donde imparte por varios años muy concurridos cursos sobre *El capital* de Karl Marx. En 1987 cambia esta plaza por la que le fue otorgada en la Facultad de Filosofía y Letras. De 1974 a 1990 aparece en la ciudad de México la importante revista *Cuadernos Políticos* (Ediciones Era), de la cual es miembro de la redacción y cuyas largas discusiones son su punto central de conexión con los debates teórico-políticos del momento. Es ganador del Premio Universidad Nacional 1997 (UNAM) en Ciencias Sociales y del Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico 2007 por su más reciente libro *Vuelta del siglo* (2006).

Sus trabajos filosóficos y económicos tienen dos orientaciones básicas: por un lado,

una interpretación crítica, no dogmática de la obra de Marx y, por el otro, el desarrollo de una teoría materialista de la cultura —en el más amplio sentido del término. Intenta rescatar el lado *natural* del análisis social de Marx, cuyo proyecto teórico es la sucesiva desmitificación de las ideas burguesas sobre su propia existencia. Echeverría pretende superar un problema determinante que está contenido en esa mistificación: la soberana negación de lo que efectivamente es "naturaleza" o "cultura". Ésas son insertadas por la teoría burguesa sólo como sustitutos de aspectos de las relaciones sociales conceptualmente inasequibles para ella, debido a sus limitaciones ideológicas e históricas, y son investigadas por Echeverría como factores de la realidad que existen más allá de la utilización ideológica de esos términos. Uno de sus primeros ensayos trata este tema de manera ejemplar (Echeverría, B., 1984) y es reelaborado más adelante bajo el título *El "valor de uso": ontología y semiótica* (Echeverría, B., 1998, pp. 153-197). En sus textos posteriores desarrolla, en el análisis de múltiples realidades socioculturales, esta teoría materialista de la cultura *en detalle*.

Los dos temas que forman el meollo de la filosofía social echeverriana son: primero, su análisis del concepto de *valor de uso* como centro del proceso de intercambio material y semiótico. Segundo, basada en lo anterior, su conceptualización de los cuatro *ethe* (plural de *ethos*, introducido por Echeverría) de la modernidad capitalista. Éstos son cuatro maneras de soportar, en la vida cotidiana, lo insoportable de las relaciones reinantes, lo cual incluye diversos tipos de producción y consumo de los valores de uso. Para analizarlas, sin caer en el relativismo social, Echeverría recurre a una investigación *en detalle* del concepto marxiano de valor de uso, confrontado con la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure. Hay que distinguir diversos sistemas de signos, Echeverría concibe la producción y el consumo de *diversos* valores de uso, acentuando a la vez lo común entre ellos, a saber, la capacidad para desarrollar esos vastos sistemas de signos. Partiendo de la distinción que hace Saussure, por un lado, de lenguas diversas y, por el otro, de la capacidad unificadora del habla (lenguaje/*langague*), Echeverría desarrolla un *universalismo concreto*, en oposición al universalismo falsamente abstracto, es decir, eurocéntrico, que domina hoy.

Echeverría se propone —en textos como "Modernidad y capitalismo (15 tesis)" (Echeverría, B., 1995, pp. 133-197)— demostrar que las diversas formas adoptadas por la vida cotidiana, las concepciones que existen en ella así como la producción de valores de uso específicos dentro de las relaciones capitalistas de producción, no deben concebirse como peldaños de un proceso histórico de desarrollo lineal, sino que más bien hay, *al mismo tiempo*, diversas modernidades capitalistas. La importancia política de la diferenciación de cuatro *diferentes ethe* y, con ello, de *diversas modernidades*, reside en que, países de la periferia tanto aparente como real, no han de esperar la "modernización" ni apresurarse a correr tras ella para hacerse partícipes de los maravillosos aspectos de las relaciones capitalistas de producción. Para Echeverría, esos países ya se hallan —y desde hace mucho tiempo— en plena modernidad capitalista, sólo que en otra *forma* de esa modernidad.

Echeverría distingue cuatro tipos básicos de modernidad capitalista. En cada uno, existe una muy peculiar manera de lograr que se perciba lo insoportable de estas formaciones sociales como soportable o incluso razonable. Echeverría llama a estas últimas cuatro formas básicas los cuatro "*ethe* de la modernidad capitalista". Cada uno de ellos sobresale en una determinada región: mientras el "*ethos* realista" prevalece en territorios de dominio cultural protestante, el "*ethos* barroco" lo hace en los de dominio cultural católico. El *ethos* realista es una fascinación ingenua y militante en pro de la valorización del valor. El valor es enaltecido, a la vez que no se reconoce que se sacrifica el valor de uso. El *ethos* romántico es una engañosa fascinación por el valor de uso. El valor de uso es enaltecido y, al hacerlo, se pasa por alto que el favorecido no es él, sino el valor. El *ethos* clásico es el cumplimiento trágico de la marcha capitalista de las cosas. Con todo el dolor del corazón, el valor de uso es sacrificado al valor. El *ethos* barroco, en fin, es una paradójica mezcolanza de sobriedad y rebelión. El valor de uso debe ser salvado al refuncionalizar su propia destrucción.

De lo que se trata, en última instancia, no es cambiar una forma de modernidad capitalista por otra, como hoy lo propone la gran mayoría de pensadores, sino de entender que éstas son sólo diferentes expresiones de la misma catástrofe, que es la forma de repro-

ducción capitalista. La modernidad *barroca*, su aparente "caos" y doble discurso, podrían ser, en algunos aspectos, más productivos para una modernidad poscapitalista que la falsamente festejada y dominante modernidad *realista*.

BIBLIOGRAFÍA: Arriarán, S., 2004; Che Guevara, E., 1968b; Echeverría, B., 1984, 1986, 1994, 1995, 1998, 1998b, 1998c, 2000, 2001; Gandler, S., 2007.

SUBCOMANDANTE MARCOS (1957-)
José Oswaldo Cruz Domínguez

Nació para el mundo como el subcomandante Marcos el 1 de enero de 1994, de sus antecedentes realmente se sabe poco, ya que se refiere a él con un estilo velado, afirma que estudió la universidad, que un día se perdió en la selva, entre otras cosas, aunque, según el gobierno mexicano, a quien enfrenta por su desacato al pueblo, su nombre original es el de Rafael Sebastián Guillén Vicente y nació en Tampico, México, el 19 de junio de 1957, es egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana.

El 1 de enero de 1994, fecha en la que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) hizo su declaración de guerra contra un gobierno injusto y discriminatorio, apareció como el Subcomandante Insurgente Marcos, principal vocero de éste, a las órdenes del pueblo y de los Diez Comandantes Indígenas del EZLN, pues la labor del que dirige es *mandar obedeciendo*.

El sub Marcos, más que un individuo, es la voz de los sin voz, el que se cubrió el rostro con un pasamontañas para mostrar la cara de la injusticia, de estilo humorístico-sarcástico —utiliza recursos literarios como el del escarabajo Durito—, describe en cada uno de sus libros, entrevistas, cartas y comunicados una realidad social de pobreza que se desborda, que no se puede cubrir más, que excede las fronteras de Chiapas y que sólo puede ser expresada con la ironía que refleja una población pobre en un territorio del cual se extraen grandes riquezas. Todo se lo lleva "la bestia", el gas, el petróleo, el café, las frutas, el ganado; nada deja "la bestia", no hay luz, pero sí hay hambre, enfermedad y muerte para los hijos de esta tierra. Su pensamiento se confunde a menudo con el movimiento del EZLN, a través de Marcos, en su palabra y en su voz, las comunidades indígenas muestran su resistencia, porque como le dijo a Eduardo Galeano parafraseando a su viejo Antonio: "Los indígenas del sureste mexicano achican su miedo para hacerse grandes, y escogen enemigos descomunales para obligarse a crecer y ser mejores".

Sebastián Guillén (subcomandante Marcos) propone una práctica filosófica ligada a la política y que se contrapone a la filosofía como mera cultura general, a la mera especulación metafísica, considera a estas posturas como expresiones de la "ideología burguesa" que oculta los intereses de la clase dominante, contrario a ello reivindica desde una postura marxista-leninista, la comprensión y práctica filosóficas desde las "relaciones de producción" manifestada en una "lucha de clases teórica". En tal sentido arremete en contra de la falsa neutralidad teórica de la enseñanza en México como uno de los principales "aparatos ideológicos del Estado", por ello concluye que los libros de texto son un medio que el Estado mexicano utiliza para crear el consenso de la necesidad de su existencia, Estado que al reprimir los movimientos sociales muestra su servilismo a la burguesía, por ello la importancia de la asunción de una "posición política" distinta de la académica, basada en la práctica política proletaria, con ello pretende que se haga "teoría con política y política con teoría" (1980).

BIBLIOGRAFÍA: Duran de Huerta, M., 1994; Guillén Vicente, R.S., 1980; Romero Jacobo, C., 1994; Taibo, P.I., 2005; Subcomandante Marcos, 2001b.

EVO MORALES (1959-)
Rafael Bautista S.

Juan Evo Morales Ayma (nacido en Oruro el 26 de octubre de 1959), de origen uru, es un político, activista y dirigente sindical boliviano de orientación socialista, que asumió el cargo de presidente de Bolivia el 22 de enero de 2006 y lo ejerce hasta la actualidad.

En Oruro, o *Uru-Uru*, pudo haberse originado el primer levantamiento independentis-

ta. En 1737, el movimiento liderizado por Juan Bélez de Córdoba, es frustrado por traición (el "Manifiesto de los Agravios" postulaba: "*restaurar* (a los) pobres indios y naturales, *legítimos señores* de esta tierra"). Fue también lugar estratégico en la insurgencia de Amaru y Katari, en la guerra de la independencia, y lugar, también, de instancias constituyentes de la nueva república (su importancia económica y estratégica, hace que el mariscal Sucre sugiera a Oruro como la sede de los poderes). Allí nació Juan Evo Morales Ayma, un 26 de octubre de 1959, en el pueblo de Isllavi, provincia Orinoca. El tercer sobreviviente de siete hermanos que debe emigrar a la ciudad para sobrevivir, realizando, como todo emigrante, todos los oficios que pueda, desde ladrillero hasta trompetista de la banda "Real Imperial". En la década de los ochenta, forma parte del éxodo interno que produce la política neoliberal; del altiplano baja al trópico, a Cochabamba, donde aprende un nuevo oficio: cultivar la hoja de coca.

El movimiento cocalero es producto de un encuentro histórico entre los mineros desplazados por el neoliberalismo y el campesinado; es decir, lo mejor del movimiento obrero boliviano y el pueblo indígena, cuya memoria histórica posibilita una nueva disposición hegemónica: *la transformación del Estado colonial y su política*. Un nuevo proyecto histórico de lucha aparece, entonces, manifestado en la sigla política que conforman: el "Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos", IPSP (que, por trabas legales, deberá optar por una sigla existente, el "Movimiento al Socialismo", MAS); de ese modo, desde 1997, ingresa en la arena política el movimiento cocalero. La lucha política será también de carácter cultural (obligando al sistema político a reformular un discurso en crisis) y las reivindicaciones sectoriales tendrán, otra vez, alcances nacionales; el horizonte de las luchas populares ya no vislumbrará exclusivamente el socialismo sino algo que empieza a cobrar sentido: el "*sumaj q'amaña*" o "vivir bien".

Evo Morales empieza su actividad sindical (gracias a su destreza futbolística) como secretario de deportes; desde donde empieza a comprender, no sólo la problemática de su sector sino la del país, por constituirse el movimiento cocalero en vanguardia de las luchas populares y nacionales; esta experiencia le conduce a dirigir las "Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba", después la diputación por el MAS-IPSP y, finalmente, asumir la candidatura a la presidencia nacional. En las elecciones nacionales del 2002, consigue el 20% de respaldo popular, cantidad que logra superar el 2005, con el 54%. "Volveré y seré millones", sentenció Túpac Katari, expresión que repite Evo Morales cuando es expulsado del parlamento, para después volver convertido en el primer presidente indígena de un país indígena.

Desde entonces ha liderado el proceso más genuino de transformación política de los últimos tiempos: la *revolución democrático-cultural*. Su formación política se la puede rastrear en el largo éxodo que significó moverse del campo a la ciudad y del altiplano al trópico, llegando al más alto cargo del movimiento cocalero desde una incursión fortuita en el ámbito sindical; su permanencia dirigencial consolidó un movimiento permanente en momentos decisivos de la lucha contra el neoliberalismo. Es allí donde empieza a tejerse aquel principio que caracteriza a su ejercicio del poder: el "poder obediencial". Aymara de nacimiento y quechua por adopción, logra no sólo articular estas dos matrices en sí mismo, sino también un acercamiento con los pueblos del oriente, quizá gracias a la versatilidad que se le conoce (capaz no sólo de acomodarse a diversas situaciones sino de generar confianza en diversos actores). Habla como habla el pueblo y entiende la política como la llama el pueblo: "servicio comunitario". De ese modo, el "poder obediencial" es la puesta en práctica de una concepción de la política largamente ejercida en las comunidades indígenas y adoptada por el sindicalismo más crítico.

El "poder obediencial" asume intuitivamente una concepción *positiva* del poder, como lo que señala Evo Morales: "*servir* al pueblo, no servirse del pueblo". *Servir* significa atender sus necesidades, "como la *Pachamama* nos atiende así *debemos atender a nuestros hermanos*"; denominación que empieza a universalizarse en la política: "*hermanos y hermanas*", o "*jilatas y kullakas*". Si todos somos *hermanos*, la tierra es *la Madre*: la política debe velar por ella; si hay una *Madre* entonces le debemos *obediencia*, *obediencia* extendida a toda la comunidad, por eso la política no puede ser irresponsable sino la tarea más responsable de todas: el "*servicio a la comunidad*", "*servicio a la madre,*

a los hermanos y las hermanas". Toda esta concepción está revolucionando la política.

De ese modo, la "revolución democrático-cultural" significa la trasformación política desde la *visión* de los excluidos; que no se trata de una visión más, sino de *otra cosmovisión*. La política boliviana podía resumirse en un solo propósito: ser modernos (en ese afán desarrollamos, exclusivamente, nuestro subdesarrollo, y nos condenamos a la reproducción colonial de nuestra condición). Por eso el poder despótico se iba desarrollando a medida que aparecían resistencias; octubre del 2003 fue la última acción despótica de un estado colonial (ahora trasladada al último ámbito de poder del sector conservador: las prefecturas). Frente a ese poder aparece el "poder obediencial", como modo más racional de desarrollar una política con honesta pretensión de justicia. Es lo que simboliza Evo Morales. Ahora líder no sólo nacional sino de alcance mundial, comparable no sólo a Túpac Amaru o Túpac Katari, sino también al gran líder hurón, el Gran Pacificador, o al jefe ottawa Pontiac, entre otros, figuras memorables de la lucha de liberación de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo.

Cuenta una leyenda: "la coca será la ruina para los invasores pero la vida para las víctimas". Siglos de despojo, hambre y miseria, sólo pudieron ser resistidos por el consumo de la hoja sagrada; que, además de atenuar el hambre y las enfermedades, su lectura produjo la conservación del pasado y la recuperación del futuro. La hoja de coca no sólo produce la sobrevivencia de las grandes mayorías, en toda la historia nacional, sino que se convierte en el sostén de la identidad nacional, de la nueva aglutinación de los movimientos populares y de la "revolución democrático-cultural". La coca produce un Evo Morales. Y produce, ahora, una nueva esperanza.

11. FILÓSOFOS DE BRASIL*

FARIAS BRITO (1862-1917)**
Celso Luiz Ludwig

Raimundo de Farias Brito nació en São Benedito, Ceará, el 24 de julio y murió el 16 de enero. Inició sus estudios en Sobral y en 1877 su familia, huyendo de la sequía, se trasladó a Fortaleza, en donde hizo la secundaria. En Recife cursó derecho (1884) y tuvo un fuerte acercamiento con el profesor Tobias Barreto, momento en el que conoció y pasó a admirar a Ernst Haeckel y a Charles Darwin. Ya titulado, regresa a Ceará, en donde ejerció el cargo de promotor, en Aquiraz y en Viçosa. Fue secretario de Estado (1888). Más tarde, se cambió a Belém do Pará, en donde litigó e impartió clases de filosofía del derecho en la Facultad de Derecho, entre 1902 y 1909. En este año se trasladó a Río de Janeiro en donde concursó para la disciplina de Lógica en el Colegio Pedro II. Ganó el primer lugar, pero, Euclides da Cunha, que quedó en segundo lugar, fue nominado para el cargo. Ahora bien, con el fallecimiento de Euclides, Brito asume la cátedra en diciembre de 1909, ya no por concurso, sino por una recomendación razonada de Sílvio Romero. Más tarde, quedó muy resentido por su fracaso como candidato a la Academia Brasileña de Letras. En ese momento escribe *Panfleto*, bajo el seudónimo de Marcos José.

Farias Brito es el iniciador del movimiento filosófico brasileño nombrado como Espiritualismo. A propósito, el espiritualismo fue iniciado por Farias Brito, y, posteriormente, desdoblado por Jackson de Figueiredo Martins (1891-1928). En Brasil, el movimiento espiritualista surge como una reacción crítica al positivismo. Es en ese contexto que aparece la polémica figura de mayor expresión del espiritualismo brasileño, Farias Brito.

La obra de Farias Brito se inicia con *Cantos modernos* (1889), un libro de versos. En 1895 publica el primer número de la trilogía *A finalidade do mundo*: *A filosofia como atividade permanente do espírito humano* (1895); después *A filosofia moderna* (1899), y, finalmente, *O mundo como atividade intelectual*, de la cual *Evolução e relatividade* (1905) es la primera parte. Posteriormente escribió *Inéditos e dispersos*, que salió póstumamente. En Belém do Pará también apareció la primera parte de los *Ensaios sobre a filosofia do espírito*, titulada *A verdade como regra das ações* (1905), y ya en Río de Janeiro, sus dos últimos libros: *A base física do espírito* (1912) y *O mundo interior* (1914).

Según Carlos Lopes de Mattos (1978, p. 71), la obra teórica de Farias Brito puede ser dividida en varias fases que, sin embargo, tenían una misma unidad temática. Existe mucha polémica entre los estudiosos sobre la división de esas fases. Hay, sin embargo, como dice Euclides Mance (1994, p. 112, nota 170), una periodización, que sería de autoría del propio Brito, en cuatro fases: 1] Periodo crítico (1895), la filosofía es la base de la vida mental, diferenciándose la filosofía precientífica y la supracientífica, destacándose una psicología trascendente que trata de la actividad del pensamiento; 2] Periodo histórico (1899), en el cual la reflexión recae sobre el racionalismo y el empirismo del pensamiento moderno, hace un análisis crítico del monismo evolucionista de Haeckel y Spencer, al igual que analiza críticamente la teoría de la relatividad del cono-

* Sobre la filosofia en Brasil, véanse Barros, R., 1978; Butter Lermen, G.A., 1996; Côrtes Guimarães, A., 1979; Cripa, A., 1978; Cruz Costa, J., 1943, 1945, 1945b, 1957, 1964; Czerna, R.C., 1956; Gómez Robledo, A., 1946; Jaime, J., 1997; Lins, I., 1964; Machado, G.P. 1976; Mance, E.A., 1994; Mercadante, P., 1965; O. Torres., J.C. de, 1943; Vita, L.W, 1964b, 1969.

** Traducción de Sonia Radaelli.

cimiento (positivismo y criticismo); 3] Periodo dogmático (1912), fase espiritualista en la que busca, a través de la psicología, resolver los problemas de la filosofía primera, interpretando el mundo como actividad del pensamiento, y 4] Periodo pragmático o práctico, en el cual la filosofía adopta un sentido moral, porque es ella la que permite la comprensión de nuestra existencia y destino, tema central de la vida humana.

Pienso que, como aportación central, la obra de Farias Brito estableció la concepción de que el mundo tiene por finalidad el conocimiento de la verdad y el sentido de la existencia. A partir de ahí desarrolla una doctrina moral en la que el comportamiento humano debe ser deducido del conocimiento de la naturaleza y de sí mismo. La filosofía es el saber fundamental del hombre, sin menospreciar la importancia de la ciencia y de la religión para el bien de la humanidad. Aquélla aproxima la religión a la filosofía. Hace de la filosofía la expresión conceptual de un sentimiento religioso, y de la religión un saber popularizado. La filosofía es la forma de superación de la ciencia, no para negarla, sino para salvarla (Vita, A., 1969, p. 99).

En el conjunto de su obra, creo que pueden ser detectados dos temas que merecen la atención constante y recurrente. El primer tema de base —epistemológico— hace referencia a la propia concepción de la filosofía y su objeto: su relación con la ciencia, la preciencia y la súper-ciencia, el arte y la religión. Esa concepción tiene como premisa epistemológica la limitación del conocimiento al fenómeno, y la imposibilidad del conocimiento de la esencia. En la *Finalidade do mundo* (*ibid*., p. 128) el pensador afirma: "el fin de la ciencia es la verdad, el fin de la poesía es lo bello, el fin de la filosofía es el bien". El segundo tema de base —metafísico— está relacionado a su concepto de realidad. La realidad, en el conjunto de los aspectos objetivos y subjetivos es siempre única y sujeta a la permanente evolución, en un constante venir-a-ser. Le corresponde a la filosofía, como actividad permanente del espíritu humano, el esfuerzo de comprensión de la teleología inscrita en el universo. La conciencia del mundo es lo que hay de fundamental, y es por el estudio de la conciencia que se puede conocer el espíritu humano y todas las cosas. Es en ese sentido que el venir-a-ser se conduce de tal modo, que el pensamiento es, en última instancia, la realidad fundamental. O sea, su concepción, finalmente, es la de un mundo como actividad intelectual.

BIBLIOGRAFÍA: Brito, F., 1895, 1953; Crippa, A., 1978; Jaime, J., 1997; Mance, E.A., 1994; Mattos, C.L. de, 1978; Paim, A., 1984; Vita, L.W., 1960b.

OSWALD DE ANDRADE (1890-1954)*

Euclides Mance

José Oswald de Souza Andrade nació en São Paulo. De familia opulenta, aún joven viajó a Europa para estudiar, ahí conoció los movimientos de vanguardia estética, sobre todo del futurismo de Marinetti. En 1922, en el centenario de la independencia política de Brasil fue el principal articulador de la Semana de Arte Moderno, en São Paulo, que manifestaba la necesidad de romper con el mimetismo cultural. Irreverente y combativo, escribió dos importantes manifiestos: *O manifesto da poesia Pau Brasil* (1924) y *Manifiesto antropófago* (1928). En 1931 ingresa al Partido Comunista de Brasil y con Patrícia Galvão funda el periódico *O Homen do Povo*. En 1945 rompe con el PCB. Su obra contiene diversos títulos de literatura y algunos textos propiamente filosóficos.

De acuerdo con Oswald, "la filosofía dependió siempre de las condiciones históricas y sociales en las que se procesó" (Andrade, O. de, 1950, p. 7). Así, desde el contexto brasileño, pero con una postura cosmopolita, el horizonte del pensamiento oswaldiano es el de una peculiar concepción dialéctica de la historia, en el que se integran intuición, emoción y razón. En ella, de la contraposición del hombre natural (que puede ser blanco, negro, indígena, etc.) por el hombre civilizado, debe emerger el hombre natural tecnificado, capaz de preservar su integración armónica al cosmos enriquecida por los desarrollos científicos y tecnológicos de la modernidad. En su dimensión proyectual y utópica, apunta a una nueva era, el Matriarcado de Pindorama, en la que desaparecerían las clases sociales y ocurriría la colectivización de los bienes: "[…] en el mundo supertecnologizado que se anuncia cuando caigan las barreras finales del patriarcado, el hombre podrá poner fin a su pereza, innata, madre de la fantasía, de la invención y

* Traducción de Sonia Radaelli.

del amor. Y restituir a sí mismo, al final de su largo estado de negatividad, finalmente, en la síntesis de la técnica que es civilización y de la vida natural que es cultura, su instinto lúdico. Sobre el Faber, el Viator y el Sapiens prevalecerá entonces el *Homo Ludens*" (*ibid.*, p. 14). En ese Matriarcado de Pindorama —una nueva sociedad abierta y libre de los condicionamientos enajenantes del patriarcado capitalista; un mundo de "realidad sin complejos, sin locura, sin prostituciones y sin penitenciarias" (Andrade, O. de, 1928)— sería pleno el estado de usufructo de la libertad, retomándose la situación de felicidad salvaje en la cual se desarrollaba la vida de las poblaciones aborígenes antes del contacto con el colonizador —"antes de que los portugueses descubrieran a Brasil, Brasil había descubierto la felicidad". Por otro lado, es innegable el sentido político de la exigencia de construcción de un Brasil brasileño, "por la destrucción de la figura del colonizador y la valorización del carácter del indígena arraigado a la tierra", pues la realización del Matriarcado de Pindorama exigiría la superación de estructuras económicas, políticas, sociales y culturales impuestas por los antiguos y nuevos colonizadores.

Percibiendo que elementos culturales de África y Polinesia pasaban a ser integrados por vanguardias estéticas en Europa, Oswald se da cuenta de que la diversidad de culturas en Brasil —indígenas, negras y europeas, entre otras— era una gran riqueza maltratada, siendo necesario romper con prejuicios estéticos, religiosos y de otros órdenes para alcanzar una creativa expresión de brasilidad.

La antropofagia cultural, propuesta por Oswald, subvierte el mito del buen salvaje de Rousseau y retoma el significado simbólico del canibalismo: el caníbal no devora al ser humano para saciar el hambre sino para incorporar las cualidades del enemigo deglutido, volviéndose, por esa incorporación aún más fuerte y hábil que antes. En esa dialéctica, la cultura más valiosa no es la del colonizador, sino de aquel que, al derrotarlo, incorpora en su vida las cualidades que de él se aprovechen, fortaleciéndose al integrarlas a las que ya posee, distinguiendo previamente lo que debe ser absorbido, transformado y recreado frente a aquello que debe ser eliminado. Así, el Brasil, simbolizado por el indígena, al absorber elementos valiosos de cualquier cultura extranjera se fortalece a sí mismo en su propia identidad, transformándolos en carne de su carne —surgiendo, de ese deglutir de culturas, la brasilidad. La intuición y el poder de sintetizar serían los trazos sobresalientes de Brasil, garantizando la unidad de la nación en esa permanente transformación cultural.

Oswald, muy pronto se da cuenta de que esa realimentación antropofágica entre las diversas culturas es lo que enriquece a la humanidad, a cada pueblo y a cada persona. Por eso procura realizar un congreso mundial de antropofagia, con vistas a profundizar en esa actitud de apertura cultural y al mismo tiempo de reafirmación de las identidades propias, en la que todos se fortalecen por deglutir lo que hay de mejor en todas las culturas —congreso que nunca llegó a realizarse.

BIBLIOGRAFÍA: Andrade, O. de, 1928, 1950.

JACKSON DE FIGUEIREDO (1891-1928)*
Celso Luiz Ludwig

Era considerado una figura polémica y controvertida. Nació en Aracaju, Sergipe, el 9 de octubre y murió el 4 de noviembre ahogado mientras pescaba en la Pedra de Joatinga, Barra da Tijuca, Río de Janeiro. Fue escritor, poeta, crítico, pensador y periodista, un agitador de ideas de su época. Estudió humanidades en el Ateneo Sergipano y después estudió en el Colegio Alagoano en Maceió, Alagoas. Se gradúo en derecho por la Facultad de Derecho de Bahía, en 1913. Al trasladarse para Río de Janeiro impartió clases en varios colegios. Es considerado el principal fundador del Centro Dom Vital (1922) creó la librería Católica y Ordem, la revista literaria de los intelectuales católicos. En su juventud fue agnóstico y anticlerical. En Río de Janeiro conoció a Farias Brito. Publicó dos obras sobre él, como se podrá ver adelante. Asumió el espiritualismo. Se convirtió al catolicismo en 1918, tras el impacto de la Carta Pastoral de Don Leme en 1916, motivo por el cual intercambiarán diversas correspondencias.

Las principales obras de Jackson de Figueiredo fueron (Jaime, 1997, p. 88): *Bater de asas* (1908), *Zíngaros* (1910, poesía), *Xavier Marques* (1913), *Algumas Reflexões Sobre a Filoso-*

* Traducción de Sonia Radaelli.

fia de Farias Brito (1916), *Crepúsculo interior* (1918), *Humilhados e luminosos*, *A questão social na filosofia de Farias Brito* (1919), *Do nacionalismo na hora presente* (1921), *Afirmações* (1921), *A reação do bom senso* (1922), *Pascal e a inquietação moderna* (1922), *Auta de Souza* (1924), *Literatura reaccionária* (1924), *A coluna de fogo* (1925), *Aevum* (1932), *Correspondência* (1946), y algunos escritos más. Es bueno decir que los libros publicados por él, sobre todo después de su conversión, fueron el fruto de la recolección de artículos de periódicos, o de conferencias que impartía, por lo general versando sobre temas políticos y religiosos. En rigor, no se ocupó con radicalidad de los temas filosóficos.

Los diversos temas que son objeto de sus escritos, indican la diversidad de intereses del pensador. Una personalidad compleja. Defensor de la reacción del buen sentido. Pero no sólo eso. También era un antiliberal. Al mismo tiempo, personalmente, era generoso, abierto y comprensivo con los colegas y amigos, cuando frecuentaba los cafés de Río. Era un noctívago. Pretendía combatir la democracia liberal de Rousseau y de la Revolución francesa. Defendía con pasión el orden, la autoridad y la estabilidad. Política y socialmente era contrario a toda forma de transformación revolucionaria. Por eso, proponía la reacción del orden a la revolución. Era discípulo de Joseph de Maistre, amante del orden. Debido a ello, cuando en 1921 fue fundada la primera revista intelectual católica en Brasil, Jackson eligió el título como una palabra de orden.

Preocupado en rearticular a la intelectualidad católica, Jackson de Figueiredo, procura desarrollar una metafísica cristiana, en la vertiente católica, con acentuado trazo de exaltación mística. Liderado por él, el conservadurismo católico fue asumiendo gradualmente la condición de una fuerza viva y actuante en el escenario político nacional. Incluso con una participación directa en el escenario político. Sólo para ejemplificar, su apoyo a Artur Bernardes en la campaña para la presidencia le dio como frutos la ocupación de cargos influyentes en el gobierno.

Antonio Paim (Paim, A., 1984, pp. 132-134) destaca algunas de las importantes características de la actuación de Jackson de Figueiredo: 1] el primer momento de la reacción católica es eminentemente político (solamente en 1928, con la muerte de Jackson y la conversión de Alceu Amoroso Lima, la dimensión cultural logra un despunte); 2] con el liderazgo de Jackson, el conservadurismo católico se constituyó en una fuerza actuante en el escenario político, a partir de la década de 1920; 3] más que reflexiva, su actuación fue pragmática, en la medida en que dio a los católicos un conjunto de elementos orientadores de la acción política y religiosa. El orden y la autoridad como principios de base. La finalidad era combatir a la anarquía y toda acción política que significara una amenaza al orden vigente: sería la Reacción del Buen Sentido en contra de la demagogia y la anarquía militar, título de la obra que reunía textos que publicara en la prensa; 4] dirigía enérgica crítica al pueblo que se dejaba tomar por la pasión revolucionaria, diciendo tratarse de demagogia política, y convocaba a las clases conservadoras para que se aglutinaran a nombre del orden y del respeto a la autoridad: toda insatisfacción debe ser canalizada legalmente; 5] con ese último aspecto, se dirige a la sociedad civil, afirmando como eslabón de unión el elemento conservador y no la iglesia, específicamente como institución: afirmación de la ideología conservadora y reaccionaria, a partir del principio del orden y de la autoridad; 6] con eso se da el siguiente paso: la veneración de la iglesia a partir de la sociedad; fusión de las ideas de Dios, patria y familia.

BIBLIOGRAFÍA: Crippa, A., 1978; Figueiredo, J. de, 1916, 1919, 1946; Jaime, J., 1997; Mance, E.A., 1994; Paim, A., 1984; Villaça, A.C., 1975; Vita, L.W., 1969b.

ALCEU AMOROSO LIMA (1893-1983)*

Euclides Mance

Natural de Petrópolis, se formó en derecho por la Facultad de Río de Janeiro en 1913. Profesor de literatura y militante político; desde 1919, cuando pasó a actuar como crítico literario, usó el seudónimo Tristão de Atahyde. En 1924 empieza un intercambio epistolar con Jackson de Figueiredo, convirtiéndose al catolicismo en 1928, a los 35 años de edad. Fue catedrático de literatura brasileña en la Facultad Nacional de Filosofía y elegido para

* Traducción de Sonia Radaelli.

la Academia Brasileña de Letras en 1935. Participó en la fundación de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Entre otras actividades internacionales, impartió cursos sobre la civilización brasileña en la Sorbona y en Estados Unidos. Fue director del Departamento Cultural de la Unión Panamericana, órgano ejecutivo de la OEA (de 1951 a 1953), periodo en el que vive en Estados Unidos y realiza "varias peregrinaciones por las numerosas universidades en donde había departamento de estudios latinoamericanos" (Lima, A.A., 1973, p. 315). En cincuenta años publicó más de 80 libros, versando sobre problemas religiosos, sociales, jurídicos, políticos, económicos, filosóficos, psicológicos, pedagógicos y sobre temas brasileños. Aunque tras la muerte de Jackson Figueiredo, en 1928, lo haya sustituido en la dirección del Centro Dom Vital, Amoroso Lima no fue un seguidor suyo. Según Luís Washington Vita (Vita, L.W., 1968, p. 393), "gracias a su humanismo y al recóndito sentido ético de su militancia libertaria y de justicia social [Alceu Amoroso Lima] es sin duda, la mayor figura del neoiluminismo Brasileño". Tras su muerte, en 1983, la Sociedad Brasileña de Instrucción crea el Centro Alceu Amoroso Lima para la Libertad —que, entre otras atribuciones, preserva el legado del autor, con "la organización y edición de sus escritos inéditos y reedición de sus obras" y lleva a cabo "el estudio y la investigación sistemática de temas relativos a la libertad y a la liberación".

La trayectoria del pensamiento de Alceu Amoroso Lima está marcada por rupturas, pudiendo ser dividida en dos partes: anterior y posterior a su conversión religiosa. La primera fase, antes de 1928, es el periodo de su formación e inserción en el mundo de la cultura, de las artes y las letras. Después de una infancia católica, abandona la creencia en Dios, influido por el evolucionismo de Sílvio Romero en la Escuela de Derecho. Identificándose con las ideas socialistas, acompaña los desdoblamientos de la revolución rusa de 1917. En 1919 defiende a los obreros en huelga en una industria textil, propiedad de su propio padre. A lo que el padre le responde: "Si piensas como ellos, ve a trabajar para ellos [...]". Posteriormente Alceu entra en contacto con el ceticismo. Todavía en París, a partir de Bergson, tiende un puente del humanismo creador a la espiritualidad, volviéndose hacia santo Tomás y Jacques Maritain. Es entonces influenciado por Jackson de Figueiredo y por la Action Française. Convertido al catolicismo, se aproxima al integralismo.

La segunda fase podría ser dividida —alterándose aquí la cronología de Marcelo Costa— en tres periodos: años del neoconverso (de 1928 a 1936); años de transformación (de 1936 a 1950) y años del pensador progresista, desde finales de 1950 hasta su muerte. La posición inicial, en la plataforma de Jackson de Figueiredo, es conservadora, marcada por la fiel colaboración de D. Sebastião Leme (arzobispo de Río de Janeiro y cardenal primado de Brasil, en 1930), que mantenía una fuerte relación con Getúlio Vargas, y que veía en la conversión de un importante escritor como Amoroso Lima, un comodín para la defensa del catolicismo. Por esa época, Alceu interrumpe el trabajo de crítica literaria, dedicándose a la militancia política católica, a las prácticas del apostolado y de la predicación. Se desplaza en la dirección de la ortodoxia autoritaria, que prima por la disciplina y el orden. De crítico literario, se vuelve crítico de las ideas. Afirmará, posteriormente, que en esa época estaba inclinado a "identificar el catolicismo con la posición de la derecha", pues, "[...] todavía no había asimilado enteramente la doctrina católica". En aquel periodo actuó en la formación de la Liga Electoral Católica y promovió la Acción Católica en Brasil, con la esperanza de que la sociedad civil diera nacimiento a un nuevo estado, en conformidad con los principios del catolicismo. Busca en esa fase, con un corte conservador, superar el liberalismo y el marxismo, expresiones del naturalismo fundamental, construyendo una formulación que intentaba abarcar entre otras orientaciones, el fascismo italiano y el integralismo portugués y brasileño. En cuanto a ese posicionamiento sobre el integralismo, dirá posteriormente: "mi posición fue de simpatía por el integralismo en lo que tenía de antiburgués. [...] Yo veía en él exactamente un intento de superar el capitalismo burgués" (Lima, A.A., 1984).

Desde los años veinte, Amoroso Lima tenía correspondencia con Maritain y Chardin. No por casualidad se vuelve, en las décadas de los treinta a los cincuenta, el mayor representante del maritainismo brasileño. Con el fin de la segunda guerra y del estado nuevo, revisa sus posiciones pasando a defender la democrati-

zación real de Brasil. Sin embargo, para él la indagación filosófica no podría estar en conflicto con las verdades reveladas. Es particularmente en 1936 cuando comienza su "segunda conversión" —así se refiere a ese momento en su obra *Política*—, con la lectura del libro *Humanismo integral* de Jacques Maritain, recién publicado. Se trata de una conversión a la libertad y a la apertura a nuevas ideas que comenzaban a surgir y ganar espacio al interior de la Iglesia. Gracias a la influencia no sólo de Maritain —que rompiera con la derecha francesa— sino también de Thomas Merton, de Teilhard de Chardin, de la revista *Espirit* —en la plataforma del comprometimiento social y libertario de Emmanuel Mounier— y de los estudios sobre economía y humanismo publicados por el padre Louis Lebret, Amoroso Lima se desplaza hacia una nueva posición, pasando a percibir a la Iglesia católica en un nuevo horizonte de compromiso con la defensa de la justicia, de la libertad y de la democracia. Regresa a su trabajo como crítico. Reflexionando sobre el papel y los límites del estado, combate a los regímenes autoritarios. Avanza en la profundización de las bases teóricas de la democracia cristiana en el contexto latinoamericano y se vuelve uno de los principales formuladores de la política social católica en Brasil. De acuerdo con Sousa (Sousa, 2005, p. 1), en esta etapa de su trayectoria, "[…] tiene un fuerte desdoblamiento, una casi nueva ruptura: en los años sesenta se alinea a los llamados movimientos libertarios: las encíclicas y el pontificado de Juan XXIII […] el Concilio Vaticano II, Pablo VI y el Populorum Progressio. En el mismo periodo Medellin defiende 'a la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio […]'. En Brasil, a partir del golpe de 1964 [Amoroso Lima] se vuelve el portavoz de la conciencia nacional en la vigorosa denuncia de los abusos de la dictadura, de las injusticias y desigualdades nacionales; profundiza las críticas al materialismo capitalista en el reencuentro del ideal de la juventud: socialismo con libertad y democracia. Extiende la mano a los adversarios del pasado, como lo hizo con Anísio Teixeira, en la causa común de la liberación de la patria y del pueblo brasileño. Acoge y promueve los movimientos ecuménicos, a las comunidades eclesiales de base, la teología de la liberación, el movimiento nacional de justicia y no violencia". En esa trayectoria de cambios se vuelve un vigoroso defensor del ecumenismo, del diálogo entre cristianos y marxistas y, particularmente, de las libertades democráticas.

Amoroso Lima tuvo una gran contribución en el campo específico de la crítica literaria, con valiosas reflexiones sobre ese ejercicio. En el campo de la filosofía social buscó adecuar el pensamiento católico a la realidad histórica, desembocando en el "humanismo integral", que tiene en Dios su punto de partida, se opone a todas las formas de totalitarismo, defendiendo la libertad, la justicia social y la construcción de una sociedad fraterna, sin explotación y dominación entre los hombres. De su vasta bibliografía, podemos destacar las reflexiones sobre la existencia, el humanismo y el trabajo.

Contra el existencialismo, afirma que la privación del sentido de la vida y de la historia se da por la supresión de Dios como horizonte de comprensión de la acción humana y que el humanismo existencialista, originado de una revuelta humana legítima, acaba desembocando, sin embargo, en algo deshumano. Afirma que "si no existe un Dios para concebirlas (al hombre y a todas las cosas), sacándolas del no-ser, todo lo demás pasa a ser una simple casualidad, una simple sucesión de objetos indeterminados, tirados en el tiempo […] Todo es pura sucesión innombrable, incomprensible, inaprensible, sin principio ni fin, sin forma ni sentido. Todo pasa a ser arbitrio puro, aventura sin nexo. Finalmente, pasto espiritual pasivo para los semidioses del totalitarismo filosófico o sociológico, únicos aprovechadores del naufragio de todos los valores sustanciales" (Lima, A.A., 1956, p. 21).

En cuanto al humanismo en el mundo moderno, lo analiza en sus tres orientaciones: el marxista, el existencialista y el cristiano. El humanismo marxista ve al hombre como un objeto, negándole una naturaleza propia, lo considera como una mera consecuencia de la sociedad, lo reduce a la esclavitud de las determinaciones históricas. A su vez, el humanismo existencialista sería "una protesta en contra del humanismo marxista de inspiración hegeliana" —aunque ex profeso no haya afirmado esa intención. Aquí, en vez de objeto el hombre es proyecto, una especie de pequeño dios en sustitución al verdadero Dios. Ese hombre, que no tiene naturaleza propia, es infeliz. Resistiendo a la desgracia y a la an-

gustia, frente a la responsabilidad de su compromiso de honor en medio de las circunstancias de la vida, vive, sin embargo, cerrado al amor y a la esperanza. Y concluye Amoroso Lima: "el humanismo proyectivo es tan inhumano como el humanismo objetivo" (*ibid*.). Finalmente, en el humanismo personalista cristiano, el hombre no es objeto tampoco proyecto, sino persona, sujeto tan grandioso como el universo, pero igualmente un microcosmos, el centro del universo —como enseña el cristianismo, la más perfecta de las criaturas—, con una personalidad cuyas características le posibilitan la victoria en el mundo, viviendo, simultáneamente, entre el infinito de su grandeza y el de su desgracia. "El humanismo cristiano es el único que respeta la grandeza del hombre, lo infinito de sus posibilidades, considerándolo al mismo tiempo, de modo objetivo, en las condiciones reales de su existencia temporal" (*ibid*.). En ese horizonte de un humanismo personalista, Amoroso Lima propondrá en la década de los sesenta, un socialismo liberado de los presupuestos materialistas y permeado por el espíritu cristiano.

Ya, en 1946, en *O problema do trabalho* (Lima, A.A., 1947; Souza, 2005, p. 1), trata de la primacía del trabajo sobre el capital, de la cuestión social, del ascenso del proletariado, de los valores de la solidaridad y del bien común. Buscando el equilibrio entre la persona y la sociedad, afirma que: "[…] la personalización del trabajo […] se alía a su socialización. Personalizar el trabajo, humanizarlo, volverlo más digno, más considerado, más suave, más inteligente, más altamente apreciado y colocado en el cuerpo de una nacionalidad […] es socializarlo. Es aplicarle las exigencias del principio de comunidad". Destaca igualmente que una civilización que se basa en la primacía del trabajo "[…] tiene más posibilidades de realizar una sociedad justa y abierta a los brotes de la inteligencia y del sentimiento religioso, que una sociedad que se basa en la primacía del capital". En esa misma perspectiva distingue el socialismo y el comunismo. "Es del socialismo materialista que la Iglesia se separa radicalmente. Lo que combate no es la socialización de los medios de producción. De quedar comprobado en la práctica, lo cual es posible, que esa socialización (que no representa la supresión de la propiedad privada) sirve mejor a la felicidad en el trabajo y, por lo tanto, a la felicidad del hombre que la apropiación privada de esos medios, no hay la más mínima dificultad en adaptar el sistema al concepto católico de trabajo y de vida social […] Pero el socialismo representa a lo social por encima del capitalismo […] Como norma de vida económica, como ideal social, como sistema de satisfacción de los derechos en el trabajo, la iglesia y su doctrina social se acercan mucho más al socialismo no materialista que al capitalismo […] Precisamente por eso, decimos que el socialismo, como sistema económico (siempre y cuando sea apenas un sistema económico y no una filosofía materialista de la vida), es más compatible con la cristianización de la sociedad que el capitalismo. El socialismo está penetrado por un gran soplido de justicia social. El ideal de justicia social que anima al cristianismo laboral es el mismo que anima al socialismo". En esta perspectiva, la propiedad como tal no es un fin en sí misma sino un medio económico que permite la expansión de la personalidad humana y de sus derechos en una auténtica democracia económica. Así, la socialización de los medios de producción no sería incompatible con la doctrina social católica, siempre y cuando dicha socialización no viniera a impedir el ejercicio racional —vale decir, ético— del derecho a la propiedad, a favor de la realización de la persona humana. Por ejemplo, dicho ejercicio racional exigiría el fin del secreto económico en el uso de la propiedad: "uno de los caminos prácticos más adecuados para operar la democracia es la supresión definitiva del secreto económico. El papel del secreto en la vida económica no ha sido aún suficientemente focalizado. Y, sin embargo, es uno de los grandes fundamentos del capitalismo moderno. El burgués lo expresa de modo pintoresco cuando dice que 'el secreto es el alma del negocio' […] La supresión del secreto económico —en cuya sombra se acogieron las grandes negociaciones, las ganancias extraordinarias, los porcentajes fantásticos, la formación de gigantescas fortunas […]— esa supresión del secreto y su sustitución por la más amplia divulgación de todos los negocios, representa a mi modo de ver, un paso decisivo para la transición pacífica del capitalismo hacia una democracia económica".

BIBLIOGRAFÍA: Costa, M.T. da, 2001; Lima, A.A., 1947, 1956, 1973, 1984; Paim, A., 1984; Souza, 2005; Vita, L.W., 1968.

LEONARDO VAN ACKER (1896-1986)
Anna Maria Laporte y Neusa Vendramin Volpe

Nació en Bugres, Bélgica, y murió en São Paulo. Se doctoró en filosofía y letras por la Universidad de Lovaina. En 1921 llegó a Brasil y sucedió a Charles Sentroul en la cátedra de filosofía de la Facultad de Filosofía Sedes Sapientiae y en la Facultad Paulista de Derecho de la Universidad Católica de São Paulo. Partidario del espíritu de Lovaina, que pensaba a la filosofía aristotélico-tomista de la mano con la filosofía y la ciencia vigentes en su tiempo, Van Acker vio de entrada su creatividad coartada al contraponerse a la formulación brasileña del tomismo, que era bastante clerical y estaba contaminada por dogmas religiosos. Fue miembro fundador del Instituto Brasileño de Filosofía, en donde logró un espacio para el diálogo y la profundización de su pensamiento, al colaborar asiduamente con la *Revista Brasileña de Filosofía*. Según el propio autor, existirían cuatro fases en su trayectoria filosófica. La primera fase se caracterizó por su toma de posición frente al positivismo existente, principalmente en los medios jurídicos. En la segunda, delineó su postura crítica frente al movimiento Escuela Nueva, que había amalgamado muchas ideas filosóficas divergentes y heterogéneas; mantuvo en esa fase un intercambio constante con la educación, pensándola en función de los desafíos de su tiempo. Fue así como escribió una *Historia de la filosofía de la educación*, desde los presocráticos hasta Bergson y un Sistema de filosofía educacional. La tercera fase estuvo marcada por el contacto con todas las corrientes del pensamiento contemporáneo. En la cuarta y última fase se ocupó del estudio y de la enseñanza de la filosofía jurídica en donde trataba la filosofía del derecho. De esta fase fueron los cursos sobre: derecho en los presocráticos, en Sócrates y en los sofistas; teoría general del derecho y del estado en Kelsen y un curso sistemático de filosofía del derecho en donde intentó superar los equívocos entre el naturalismo y el positivismo jurídico.

Defensor del neotomismo, Van Acker hizo una crítica al pensamiento filosófico moderno, porque ése, al dar a la razón la posibilidad única de la verdad y objetividad, relegaba la fe a la irracionalidad, a la voluntad ciega y al sentimiento subjetivo, combatiéndola como nociva al progreso natural de la humanidad. Consideró a la filosofía moderna como individualista porque sus filósofos, basándose en juicios personales, crearon sistemas independientes de la tradición, creyendo que así evitarían los errores de las corrientes anteriores. Sin embargo, el tomismo abierto de Van Acker simpatizó con las principales corrientes filosóficas contemporáneas: fenomenología, blondelismo, bergsonismo y pragmatismo. Mostró la similitud de algunas de esas doctrinas con la de inspiración cristiana y evaluó la posibilidad de composición con otras, para un enriquecimiento mutuo. Según él, el tomismo podría, de la mano de otras filosofías contemporáneas, rescatar a la dignidad humana olvidada en aras de la compulsión del progreso científico y tecnológico. Éste, al crear las riquezas, olvidó los valores esenciales que organizaban a la existencia humana; para el autor, era urgente fomentar una ética que se hiciera cargo del desarrollo del hombre y la sociedad, sin el relativismo del individuo como medida absoluta de esa creación, pues el hombre y el mundo deberían tener en lo trascendente sus parámetros. Para él, la no separación entre la fe y la razón llevaría a la era científico-tecnológica a su verdadera grandeza, es decir, la ciencia y la técnica siempre al servicio del hombre. Cuando la fe y la razón se separaban, la fe se volvía irracional y anticientífica y la ciencia se transformaba en propaganda antirreligiosa e ideología cientificista. Así, Van Acker se preocupó constantemente por la transformación de la filosofía, de la ciencia y de la religión en ideología. Mostró que cuando la verdad era monopolizada por determinados grupos sociales, se degradaba en ideología. Ejemplificó esa situación a través del propio tomismo que, cuando utilizado como vehículo de poder y prepotencia por los medios clericales, disimulaba la voluntad de éstos en restaurar el poder político que antes usufructuaban. Van Acker creía en la actualidad filosófica del tomismo no sólo por su naturaleza lógica y epistemológica, sino también porque era un elemento de formación humana, al comprender al hombre como la síntesis del cuerpo y el espíritu.

BIBLIOGRAFÍA: Van Acker, L., 1932, 1959, 1959b, 1968, 1971, 1981, 1983.

JOÃO CRUZ COSTA (1904-1978)
Ana Letícia Barauna Duarte Medeiros

Es considerado como un brillante historiador de la filosofía y de las ideas brasileñas, dedicándose al estudio de la influencia, de la emigración y del diálogo cultural europeo en el "nuevo mundo" conquistado. Se volcó integralmente a los estudios académicos y a la docencia, habiendo sido colaborador de revistas y maestro invitado en diversas instituciones de enseñanza en Brasil y en el extranjero. Su extensa bibliografía abarca obras influidas por la filosofía científica y positiva del principio del siglo XX, así como de León Brunschvicg y Karl Marx, tras su estancia en Francia.

Nació en São Paulo, en donde también cursó durante cuatro semestres en la Facultad de Medicina (1925-1926). En 1936 se graduó en filosofía por la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de São Paulo (USP), doctorándose en filosofía en 1942, y volviéndose catedrático de filosofía en 1954. Aunque su reconocimiento haya ultrapasado las fronteras nacionales, pues fue doctor *honoris causa* por la Universidad de Rennes, Francia, en 1958, profesor visitante de las universidades de Montevideo, en 1960, y de la École des Hautes Études de Paris, en 1964, además de integrante en varios congresos de filosofía, su inmensa contribución académica se centró en los salones y debates de la Facultad de Filosofía de la USP, en donde dio clases hasta su jubilación en 1965. Fue conocido, junto con Miguel Reale, Godofredo da Silva Teles, Irineu Strenger y otros, como miembro de la Escuela de São Paulo, importante núcleo teórico del pensamiento brasileño en la mitad del siglo XX.

La estructura del pensamiento de Cruz Costa escapa a las convenciones impuestas por la filosofía eurocentrista dominante en aquella época. Buscó la independencia, huyendo de la ortodoxia de los sistemas que atraían a los brasileños. Consideraba a la filosofía como un proceso crítico, pensado a partir de hechos concretos, positivos, siempre tomando en cuenta a la historia, que no queda apresada en el rigor de las edificaciones sistemáticas. Valiéndose de las enseñanzas de Lucien Fébvre sobre la evolución de las sensibilidades culturales, trabajó en Brasil con lo que denominó "corrientes de las ideas" —con la contribución de Leopoldo Zea y Herbert Schneider— trabajo que tiene por objeto "el estudio de las condiciones históricas de la inteligencia, que provocan la refracción de las ideas universales en el medio cultural en el que son pensadas" (Jaime, J., 1997, p. 279). A partir de eso, su filosofía rebasa los límites del academicismo, considerado en sí mismo insuficiente para sus propósitos.

Para el autor, la filosofía exclusivamente metafísica, desvinculada de las condiciones concretas en la que fue elaborada, no compaginaba con la realidad de las ideas brasileñas. Así, el pragmatismo filosófico americano, considerado, por obvio, en sus especificidades culturales regionales, era el que terminaba por explicar la naturaleza del pensamiento del pueblo brasileño. En su decir: "La historia de la filosofía en un país como el nuestro, con exagerado gusto por lo novedoso, debería de tener un lugar de la mayor importancia, a fin de evitar, gracias a ella, el curioso fenómeno de los brotes filosóficos que con tanta frecuencia presenciamos […] Finalmente, el futuro de la filosofía en Brasil dependerá, naturalmente, del estado de la cultura general del país" (Cruz Costa, J., 1960, pp. 121-122; Jaime, J., 1997, p. 283). Dotado de una formación técnica e intelectual sensible a sus raíces, creía que si la reflexión filosófica ayudase a crear conciencia política en el pueblo, ella ya habría cumplido parcialmente con su función.

BIBLIOGRAFÍA: Cruz Costa, J., 1942, 1945, 1945b, 1950, 1956, 1956b, 1956c, 1957, 1959, 1960; Jaime, J., 1977.

CAIO PRADO JR. (1907-1990)
Anna Maria Laporte y Neusa Vendramin Volpe

Nació en São Paulo y falleció en esa misma ciudad. Historiador, geógrafo, filósofo, economista, político y editor, fue una de las figuras públicas más sobresalientes de la historia brasileña del siglo XX. Aunque pertenecía a la familia Prado, una de las más ricas y tradicionales de São Paulo, abrazó las causas de la miseria económica y espiritual del pueblo brasileño. Desde muy joven participó en la política nacional y fue opositor del Partido Republicano en el poder desde la proclamación de la república; ingresó al Partido Democrático, en 1926. Participó en la Alianza Liberal que apoyó la candidatura de Getúlio

Vargas en 1930 y, decepcionado con el nuevo gobierno y con el Partido Democrático, ingresó al Partido Comunista en 1931. Integró la Intentona Comunista en 1935, con su derrota fue apresado, y liberado dos años después. Se mantuvo en la militancia comunista y fue electo diputado por São Paulo en 1947, pero fue rescindido en el año siguiente, cuando el partido cayó en la clandestinidad. Fundó la Editora Brasiliense y la Gráfica Urupês. En 1964, tuvo sus derechos cancelados por el régimen militar y en 1968 perdió también el título de libre docente por la USP. Estuvo preso por dos años, de 1970 a 1971, por el mismo régimen.

Caio Prado Jr. fue uno de los grandes intérpretes de Brasil, al lado de Sérgio Buarque de Holanda y Gilberto Freire, renovó la historiografía y las ciencias humanas en la década de los treinta. Considerado el primer gran intelectual marxista brasileño, utilizó la tesis del materialismo histórico para pensar a Brasil de forma crítica, abierta y dialéctica, alejándose de la ortodoxia estalinista del PCB, produciendo lo que hoy es considerada la nacionalización del marxismo en Brasil. Fue el autor de uno de los clásicos para la comprensión del país: *A formação econômica do Brasil contemporâneo* (1945), con el que consideró a la economía política como la base para los estudios sociales. Con el libro *Revolução brasileira* (1966) recibió el título de intelectual del año y el Premio Juca Pato. En él criticó la actuación de la izquierda en el país y sus análisis alejados de la realidad. Consideró que cada pueblo posee un sentido que se registra a partir de sus hechos esenciales. El sentido histórico de Brasil estuvo ligado a las navegaciones y a los descubrimientos de los siglos XV y XVI, caracterizándose como suministrador de productos agrícolas tropicales para el comercio europeo. Se opuso a la tesis de un Brasil feudal porque el país tuvo su colonización volcada desde el inicio a un capitalismo mercantilista que abastecía el mercado externo a costa de la descomposición social interna. Soñaba con una revolución nacional y campesina, en donde el oeste rural sería integrado al este industrial. Creía que el empleo en los grandes sectores de la agropecuaria podría volverse un elemento crucial para transformaciones sustentables, mejorando las condiciones de salario y empleo en el país. Solamente esta reforma agraria tendría condiciones de invertir el sentido original de la colonización brasileña conciliando el país y el pueblo en una nación moderna.

Para algunos autores, los estudios históricos y económicos sobre Brasil que realizó Caio Prado Jr., quedaron para la posteridad, y sus análisis filosóficos se volvieron obsoletos por su connotación marxista. Sin embargo, no es posible hacerlos a un lado, principalmente sus trabajos e investigaciones sobre el conocimiento y la dialéctica. En su obra *Dialética do conhecimiento*, hizo una descripción sistemática del problema del conocimiento a través del análisis de formas de pensamiento y de lenguaje en la lógica formal. En ese libro hizo también una breve historia sobre los orígenes de la metafísica mostrando que en la evolución del conocimiento, la filosofía matemática generó la primera ruptura en el tejido compacto de la misma. Investigó entonces, la génesis de la dialéctica materialista y la necesidad de abandonar la visión metafísica y su perspectiva, tanto en la ciencia como en la vida cotidiana. Dedicó el final de su estudio al método dialéctico, enseñando las diferencias entre la visión lógico-formal y la visión dialéctica. Para él, el objeto de la filosofía sería el conocimiento, desde su elaboración —el pensamiento— hasta su comunicación —el lenguaje. Era el lenguaje lo que volvía el pensamiento consciente y comunicable, socializándolo y prestando permanencia al conocimiento adquirido. Para el autor, el objetivo de la dialéctica sería “orientar y conducir la indagación e investigación científicas de las actividades del pensamiento” (Prado Júnior, C., 1979, p. 12) en la elaboración del conocimiento y sus relaciones con las formas lógicas de su expresión. Para ello buscó un andamio científico, usando la ciencia psicológica y no la intuición, como solía ocurrir en la lógica. Consideró al conocimiento en relación con su función en la vida del hombre: utilización y orientación para sus acciones. En ese sentido, el papel de la filosofía sería aprehender el movimiento y las relaciones entre la teoría y la praxis.

En 1980 escribió sobre el problema de la libertad, en la Coleção Primeiros Passos, el tema formaba parte del primer capítulo de su libro *O mundo do socialismo*, publicado en 1960. En él comparó la libertad en los países capitalistas y en los socialistas, mostrando que la libertad en las democracias capitalistas “consiste para cada individuo, en última ins-

tancia, en el libre establecimiento y aceptación de acuerdos entre los individuos" (*loc. cit.*). Así, en el régimen burgués liberal, la libertad era de derecho y no de facto porque no había consenso entre los individuos y las leyes del estado y los individuos entre sí. Estableció las diferencias entre los dos sistemas en las relaciones de trabajo y empleo, en el modo de vivir y en el desarrollo del pensamiento científico. Mientras la democracia burguesa proponía como principio la libertad individual y ésta chocaba con la libertad de los demás, siendo negada e impedida por las acciones ajenas, en el socialismo el punto de partida era el interés colectivo controlado por el estado, pero determinado por consenso entre todos los miembros de la colectividad. Para Caio Prado Jr. la filosofía marxista, a través de la contradicción dialéctica de sus errores y aciertos, debería de constituirse en ciencia social eliminando las clases sociales e igualando a todos los hombres.

BIBLIOGRAFÍA: Prado Júnior, C., 1945, 1947, 1959, 1962, 1967, 1971, 1971b, 1972, 1972b, 1979, 1979b, 1980, 1981, 1981b, 1981c, 2006.

ÁLVARO VIEIRA PINTO (1909-1987)
Giselle Moura Schnorr

Importante filósofo brasileño, nació y vivió la mayor parte de su vida en Río de Janeiro, en donde estudió medicina, trabajó 16 años como investigador en el Instituto de Manguinhos y en donde, debido a su inclinación filosófica, se volvió profesor de la Facultad Nacional de Filosofía. En 1950 obtiene el título de doctor en filosofía por la Sorbonne desarrollando una tesis sobre la dinámica de la cosmología en Platón, a raíz de la defensa pasa a ser profesor catedrático de historia de la filosofía en la Facultad Nacional de Filosofía. En 1956 se vinculó al Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB), periodo en el que se desvinculó de su circulación inicial entre los intelectuales católicos y se aleja de la orientación teórica neotomista, aproximándose al existencialismo y al marxismo, así como de sociabilidades más abiertas a la movilización política y de actividades volcadas al diálogo con los sectores populares. Dirigió el proyecto "Cuadernos del pueblo brasileño" de la Editora Civilização Brasileira; escribió el cuaderno núm. 4, titulado *¿Por qué los ricos no hacen huelga?*, que le rindió popularidad en el medio estudiantil. Algunos recuerdan su nombre asociándolo a la formación filosófica del educador Paulo Freire, que públicamente lo llamaba "maestro".

Con el golpe militar de 1964, se exilió en Yugoslavia, después se fue a Chile en donde trabajó como investigador visitante del Centro Latinoamericano de Demografía. La nostalgia lo regresa a Brasil al final de 1968, en el periodo más duro del régimen militar, cuando se da el Acto Institucional núm. 5, se dedica, entonces, a un trabajo intelectual solitario y sistemático. Con la amnistía, al final de la década de los setenta, obtiene la jubilación por la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), que incorporara a la Facultad Nacional de Filosofía.

Desde *Ideologia e desenvolvimento nacional* (Río de Janeiro, ISEB, 1956); *Consciência e realidade nacional* (2 vols., Río de Janeiro, ISEB, 1960) hasta la reciente publicación de *O conceito de tecnologia* (2005), pasando por *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica* (Río de Janeiro, Paz e Terra, 1969); *A questão da Universidade*, publicado por la Unión Nacional de Estudiantes (UNE); *El pensamiento crítico en demografía*, producido en el exilio en Chile, editado por la ONU, 1969; *Siete lecciones sobre educación de adultos*, también escrito y publicado en Chile, en Brasil fue publicado en 1982, su obra abriga una fuerte reflexión sobre el significado social de la filosofía en la periferia del capital, obedeciendo a una lógica de construcción argumentativa continua, en la cual, vista en conjunto, revela el paciente esfuerzo dedicado a la construcción de un proyecto: enunciar las implicaciones antropológicas y antropomórficas del concepto de "trabajo", revelando los trazos de su diseño interpretativo: un mundo visto de abajo hacia arriba (véase Freitas, M.C. de, 2006).

De modo sintético, se puede decir que se trata de un intelectual al que se le recuerda en el contexto del "desarrollismo" de la posguerra —segunda guerra— y que, según la mayor parte de sus analistas, la producción de sus escritos fue destinada a la defensa del desarrollo económico para la consolidación de un proyecto nacional. Inversa y a la vez complementaria a ese tipo de opinión, algunos añadían que, en realidad, el autor defendía un proyecto nacional como única alternativa viable para alcanzar el así llamado desarrollo eco-

nómico (Véase Roux, 1990, en Freitas, M.C., 2006).

BIBLIOGRAFÍA: Freitas, M.C., 2006; Saviani; D., 2000.

MIGUEL REALE (1910-2006)*
Euclides Mance

Es uno de los mayores exponentes de la filosofía del derecho en Brasil, su teoría tridimensional del derecho logró repercusión internacional. Se dedicó a la enseñanza, a la política y al periodismo. Publicó más de 60 títulos. Su bibliografía fundamental comprende obras de filosofía, filosofía jurídica, teoría general del derecho, teoría general del estado, estudios en las diversas ramas del derecho público y privado y en la historia de las ideas.

Nacido en São Bento de Sapucaí, São Paulo, realizó sus primeros estudios en Minas Gerais y en São Paulo. En 1930 ingresó en la Facultad de Derecho de la Universidad de São Paulo. Dos años después, junto con Plínio Salgado, inaugura la Acción Integralista Brasileña, movimiento cultural y político, del cual será uno de los principales dirigentes. En 1934 se titula en derecho. En aquel año publica su primer libro *O estado moderno*. Participa, en 1936, en la fundación de la revista *Panorama* y del diario *Acão*. En 1940 gana el primer lugar en el concurso para maestro catedrático en la Facultad de Derecho de São Paulo, presentando la tesis *Los fundamentos del derecho*, en donde establece las bases de su *teoría tridimensional del derecho*, que abre una nueva página en la doctrina jurídica nacional. En el año siguiente obtiene el grado de doctor en derecho. De 1942 a 1945 formó parte del Consejo Administrativo del Estado de São Paulo. Fue rector de la Universidad de São Paulo entre 1949 y 1950. Actúa en la fundación del Instituto Brasileño de Filosofía en 1949 y de la *Revista Brasileira de Filosofia*, en 1951, con circulación ininterrumpida hasta hoy. En 1951 es jefe de la Delegación Brasileña junto a la Organización Internacional del Trabajo, en Ginebra. En la década de 1950 fue invitado a impartir cursos y conferencias sobre filosofía del derecho, en países de Latinoamérica y Europa. En 1953 publicó su curso de filosofía del derecho y, en 1954, participa de la fundación de la Sociedad Interamericana de Filosofía, de la cual fue presidente en dos ocasiones. Liderazgo político, fue vicepresidente del Partido Social Progresista. Como Secretario de Justicia del Estado de São Paulo, defendió la creación de importantes órganos en el área de la Justicia y un plan original de reforma agraria con la utilización de tierras del estado no productivas, que aún no ha sido implementado. Como rector de la Universidad de São Paulo, en el periodo de 1969 a 1973, implantó una reforma universitaria sustituyendo las cátedras por departamentos y ampliando la autonomía de los campus universitarios. Recibió títulos de doctor *honoris causa* por quince universidades europeas, latinoamericanas y brasileñas, siendo también presidente honorario de la Internationale Vereinigung für Rechts —und Sozialphilosophie— IRV, que congrega a los filósofos del derecho a nivel mundial. Fue miembro de varias entidades culturales internacionales, entre ellas: la Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna; la Società Italiana di Filosofia del Diritto; la Académie Internationale de Droit Comparé; la Sociedad Mexicana de Filosofía; la Sociedad Hispánica de Filosofía Social y Jurídica; la Asociación Argentina de Filosofía; la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; la Academia de Ciencias de Lisboa y el Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social. Su trayectoria expresa "la firme voluntad de teorizar la vida y de vivir la teoría en la unidad indisoluble del pensamiento y de la acción" (Reale, M., 1934, p. 8).

Expresión del culturalismo, vertiente filosófica a la cual dará gran impulso, Reale trata del sentido de los valores humanos referidos a la cultura y su vinculación con las normas y los hechos, desde la postulación de una filosofía de lo concreto, integradora del hombre y de las cosas en una unidad orgánica.

La búsqueda de esa concreción es perceptible en la propia trayectoria de su teoría del conocimiento que avanza desde un realismo crítico en los trabajos de la década de los treinta hacia un historicismo ontognoseológico en trabajos de las décadas de los cincuenta y posteriores. Luís Washington Vita (1921-1968) aclara que Miguel Reale, rechazando tanto la metafísica que somete el hombre al objeto, como el pensamiento kantiano que transfor-

* Traducción de Sonia Radaelli.

ma al hombre en legislador de la naturaleza, trata sujeto y objeto como "términos que se correlacionan y se implican, exigiéndose recíprocamente. Si ninguno de ellos puede ser reducido al otro, ninguno de ellos puede ser pensado sin el otro, el resultado es que ambos sean comprensibles solamente como momentos de un proceso dialéctico de implicación y polaridad. Por dichos motivos, afirma Reale, la gnoseología es, en último análisis, una ontognoseología destinada a indagar las condiciones trascendentales del conocimiento tanto del punto de vista del sujeto (gnoseología) como del punto de vista del objeto (ontología…)" (Vita, L. W., 1969, p. 117).

Para Reale, la filosofía consiste en "[…] pensar el pensamiento, resolviéndolo en la congruencia del concepto y de la palabra, en la búsqueda del principio, del eidos, de lo que es esencial a cada hombre y al cosmos, como base del entendimiento y de la comunicación entre los hombres" (Reale, M, *apud* Vita, L.W., 1969, p. 119). En las construcciones filosóficas, el hombre racionalmente supera el dato inmediato, integrando los casos particulares en formas abstractas, en síntesis, en las cuales se comprenden las cosas significadas en sus valores esenciales. Así, la filosofía es síntesis y unidad y, aunque sea una comprensión general del universo y de la vida, su universalidad reside antes en los problemas a los cuales se dedica que propiamente a las conclusiones a las que llega —siendo el filósofo influido por el medio en el que vive, en el condicionamiento del contenido ideológico y de las formas de expresión de su pensamiento.

En su investigación sobre las varias dimensiones de los conceptos jurídicos, Reale se empeñó en unir los caracteres sociohistórico y normativo de la filosofía del derecho y del estado. Tratando de las dimensiones éticas y axiológicas, destaca la mutua implicación entre hecho, norma y valor. Eso se denominó como doctrina de la tridimensionalidad dinámica del derecho.

Como en el pensamiento de Reale la ontognoseología y el historicismo están enlazados, se tiene como síntesis un historicismo ontognoseológico, capaz de superar la dicotomía entre la experiencia gnoseológica y la experiencia ética, afirmándose una correlación esencial entre ser y deber ser. Para Reale, "[…] el valor opera ya sea como una 'categoría lógica' peculiar a la comprensión del mundo ético, ya sea como 'categoría deontológica' o rectora del proceso histórico: es esa ambivalencia del valor y de su historicidad que aseguran la unidad de una filosofía de lo concreto" (Vita, L.W., 1969, p. 118). Considerando a la persona humana como la fuente de todos los valores, afirma: "El Derecho no está puesto por el yo puro, sino que surge cuando se establece una relación de persona a persona, entre el ego y el *alter*, y se llega a la noción de un nosotros […] Una relación que diferencie lo que es propio de cada persona solamente puede ser establecida según la igualdad y la proporción, es decir, según la justicia. Así, la idea de justicia se liga, de manera inmediata y necesaria, a la idea de persona. En su significado más genérico, el derecho es un orden social de relaciones entre personas […]" (Reale, M., 1940, pp. 307-308).

BIBLIOGRAFÍA: Reale, M., 1934, 1940, 1940b, 1953, 1956, 1962, 1963, 1968, 1973, 1976, 1977; Vita, L.W., 1969b.

FLORESTAN FERNANDES (1920-1995)
Giselle Moura Schnorr

Nació en la ciudad de São Paulo, hijo de inmigrante portuguesa. Tuvo que dejar de estudiar en el tercer año de la primaria para ayudar en el sustento de la familia. Trabajó en casi todo: bolero, aprendiz de sastre, mesero, cocinero. Persistente y disciplinado, a los 17 años hizo un curso de madurez, lo que hoy conocemos como educación de jóvenes y adultos. Entre 1941 y 1944 estudió ciencias sociales en la Universidad de São Paulo (USP). Desde los años cuarenta estuvo ligado a los movimientos sociales y a las organizaciones políticas de izquierda. Se reveló como un gran investigador desde la licenciatura, sucedió a Roger Bastide en la universidad, fue contemporáneo y amigo de Darcy Ribeiro y de Antonio Cândido, entre otros. En 1947 obtuvo la maestría con la tesis: "La organización social de los tupinambás"; en 1951 se convierte en doctor en sociología con la tesis: "La función social de la guerra en la sociedad tupinambá"; en 1953 se convierte en libre docente de la cátedra de sociología I (USP), con la tesis "Ensayo sobre el método de interpretación funcionalista en la sociología", y catedrático en 1964, con la tesis "La integración del negro

en la sociedad de clases". Constituye una "escuela sociológica", en la cual se insertan importantes intelectuales brasileños, tales como Fernando Henrique Cardoso (teoría de la dependencia) y Octavio Ianni. Dio clases de sociología en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la USP, de 1945 a 1969, cuando fue forzado a jubilarse por la dictadura militar. Entre 1965 y 1966 fue profesor visitante en la Universidad de Columbia (Estados Unidos), y de 1969 a 1972 profesor titular en la Universidad de Toronto (Canadá). Regresó a Estados Unidos, en 1977, como profesor visitante de la Universidad de Yale y, en ese mismo año, se convirtió en profesor en la PUC de São Paulo. Fue electo diputado constituyente por el Partido de los Trabajadores en 1986, y reelecto por ese mismo partido, en 1990.

Uniendo teoría y práctica, Florestan personificaba a la ciencia como un instrumento transformador. Su sociología podría ser definida como una sociología de la esperanza, en la medida en que es también una "sociología de la praxis", siendo al mismo tiempo, una forma de conciencia social de la sociedad brasileña. Según Octavio Ianni, Florestan es el fundador de la sociología crítica en Brasil. Sus reflexiones sobre los problemas de la inducción en la sociología evalúan las teorías, los métodos y las técnicas de investigación y explicación y ofrecen nuevas contribuciones de reconstrucción de la realidad. Cuestiona lo real y lo pensado. Al someter lo real y lo pensado a la reflexión crítica, descubre las diversidades, desigualdades y antagonismos, tomando las diferentes perspectivas de los grupos y las clases […] Rescata el movimiento de lo real y de lo pensado a partir de los grupos y clases que componen la mayoría del pueblo: indígenas, negros, inmigrantes, esclavos y libres, trabajadores de la ciudad y del campo que reaparecen en el movimiento de la historia (Ianni, O., 2004, pp. 28-29).

Su reflexión sobre los fundamentos lógicos e históricos de la explicación sociológica se localiza en el análisis de los tres matices clásicos del pensamiento sociológico: el método funcionalista, sistematizado por Durkheim; el comprensivo, formulado por Weber, y el dialéctico, creado por Marx. Octavio Ianni sintetiza cinco fuentes que contribuyeron, dialógicamente, en la formulación de la sociología crítica de Florestan: 1] La sociología clásica y moderna, de las escuelas francesa, alemana, inglesa y norteamericana: Comte, Durkheim, Le Play, Simiaud, Mauss, Gurvitch y Bastide; Weber, Sombart, Pareto, Simmel, Tönnies, Wiese, Freyer y Manheim; Spencer, Hobhouse, Malinowski, Radcliffe-Brown y Ginsberg; Cooley, Giddings, Park, Burgess, Parsons, Merton y Wright Mills; 2] Se destaca el pensamiento marxista. Un continuo diálogo con Marx, Engels, Lenin, Trotsky y Gramsci. Diálogo que se revela en la publicación de textos seleccionados de Marx y Engels, incluso la traducción, con un texto introductorio, de la obra de Marx *Contribución a la crítica de la economía política* (1946) y en 1978, un libro sobre Lenin, en la colección Grandes Científicos Sociales; 3] Manifiesta importante diálogo con la corriente más crítica del pensamiento brasileño, tales como: Euclides da Cunha, Lima Barreto, Manuel Bonfim, Astrogildo Pereira, Graciliano Ramos, Caio Prado Jr., entre otros. Se trata de autores que toman en cuenta las luchas de los más diversos sectores populares de la sociedad brasileña; 4] Son muy significativos los desafíos de la época, desde los años de 1940, las transformaciones en curso en términos de urbanización, industrialización, migraciones internas, la emergencia de los movimientos sociales y partidos políticos, gobiernos y regímenes, el papel de la universidad, partidos, iglesia, imprenta, etc. Una época con muchos desafíos que lo llevan a pensar y repensar el juego de las fuerzas sociales, los movimientos de la sociedad, contribuyendo incluso a desmitificar mucho de lo que cuenta la historia; 5] Es fundamental la presencia de los grupos y clases sociales que comprenden la mayoría del pueblo —negros, indígenas, campesinos, operarios— descubriendo un panorama social e histórico más largo que el que aparece en el pensamiento producido según las perspectivas de los grupos y clases dominantes (Ianni, 2004, pp. 34-38).

Se trata de un intelectual que desde los desafíos de los movimientos y acontecimientos de la historia y, en el diálogo con las teorías sociológicas, no quedó escondido detrás del escudo de la "neutralidad", no se aisló mentalmente, por el contrario, produjo su sociología crítica y fecunda "convirtiéndola en una fuerza cultural y política, contribuyendo para que opere desde dentro y a través de acciones concretas de los grupos, las clases sociales, o los conglomerados de clases", como propone en *A naturaleza sociológica da sociologia* (Fernan-

des, F., 1980, p. 126). Intelectual que se caracteriza por pensar la realidad social desde la raíz, autor de una nueva interpretación de Brasil, construida en la investigación sobre la colonización, la esclavitud y la revolución burguesa. Una sociología que contribuye a revelar las condiciones bajo las cuales se forma el pueblo brasileño. Entre sus obras, también se destacan: *Sociedade de classes e subdesenvolvimento* (1968); *A revolução burguesa no Brasil* (1975); *Educação e sociedade no Brasil* (1966); *Reforma universitária e mudança social* (1974); *Reforma ou revolução* (1975); *A Questão da USP* (1984); con Nicos Poulantzas y Alain Touraine publicó, en México, *Las clases sociales en América Latina*, además de centenares de artículos publicados en Brasil y en el extranjero.

BIBLIOGRAFÍA: Ianni, O., 2004; Martins, J. de S., 1998; Fernandes, F., 1980, 1991, 2000.

LUÍS WASHINGTON VITA (1921-1968)

Anna Maria Laporte y Neusa Vendramin Volpe

Nació y murió en São Paulo. Cursó filosofía y derecho en la USP y fue secretario general del Instituto Brasileño de Filosofía y también de la *Revista Brasileira de Filosofia*. Nombró a su filosofía como humanismo de izquierda con una mezcla de historicismo, existencialismo y antropología filosófica, con lo que descartaba las posiciones del positivismo lógico y su pretensión de objetividad. Sus escritos tenían un carácter didáctico una vez que los enfocaba como revisión histórica y abordaje comparativo de varios autores. Los temas así tratados tomaban la forma de manuales, en donde la originalidad descansaba más en la selección del material compilado que en la producción reflexiva y creativa del autor. A pesar de que encontraba importante la lectura de los textos originales de los filósofos, se proponía a volverlos más claros a través de libros didácticos, porque no siempre aquéllos eran accesibles a los lectores legos. Creía que era importante el basamento filosófico frente a las grandes cuestiones brasileñas. Para él, la filosofía se concentra en la vida humana porque "el hombre existe indagándose ya que se encuentra perdido entre las cosas". La tarea del filósofo era expresar los elementos constitutivos de la cultura porque a través de ellos, los hombres podrían informarse "sobre el fundamento de sus técnicas, el sentido de su dignidad y el peligro de las ilusiones" de las ideologías. La filosofía podría ser llevada a los jóvenes y a las masas si fuesen creadas universidades populares capaces de superar la enajenación y el semianalfabetismo de la población, "despertándola de su sueño letárgico".

Para él, las corrientes filosóficas importantes serían el existencialismo, el marxismo y la filosofía analítica. Creía también que el personalismo y el humanismo de J. Maritain podrían abrigarse en el existencialismo y "las pláticas" entre los lógicos y los semióticos en la filosofía analítica. Para el autor, los datos de las ciencias experimentales no eran interesantes para la filosofía que debería contribuir a "humanizar a la civilización", enfatizando el valor del hombre que es fin y no medio. Para él, la felicidad del hombre provenía de la felicidad de todos los hombres en un mundo sin clases y, tanto el conocimiento como la metafísica y la ética, deberían estar ligados con la praxis. En su época, creía que estar en contra de Dios era estar en contra de los bien nutridos y bien colocados en la vida y a favor de los pobres y los desgraciados. Prefería a Buda que al cristianismo cuando éste pregonaba el odio y la división fanática: "Cristo debe volver a las catacumbas, a la lucha subterránea, a la ilegalidad de donde salió". Según el autor, el cristianismo, sin ser una corriente filosófica, provocó una "división profunda en la filosofía", porque trajo la idea de la creación inexistente en el pensamiento griego, tomando en consideración esta idea: "el griego filosofaba a partir del ser y el europeo occidental filosofó a partir de la nada".

Consideró el concepto de mundividencia o *Weltanschauung* una importante aportación de Dilthey al pensamiento, porque ese concepto implicaba un "desplazamiento de la mirada del hombre enfocado en lo divino, hacia el mundo". Influido por Ortega y Gasset, también creyó que el hombre reacciona a una "situación vital" haciendo arte. Ejemplificaba esta estética a través de la arquitectura moderna que se caracterizaba por la funcionalidad, revelando así la cosmovisión de la época que necesitaba racionalizar los espacios, debido a que tenía nuevas tecnologías y materiales a disposición y respondía a las exigencias de la revolución industrial de proveer luz, agua y vivienda a las clases obreras. Como

Luís Washington Vita falleció en 1968, vivió todavía en una época de deslumbramiento con relación a la técnica. Ella liberaba al hombre de los trabajos esclavos y le abría el camino a actividades más gratificantes. Consideraba nostálgicos a los autores que la criticaban porque, como en el mito de Hefestos, abría un nuevo tiempo para la humanidad en donde el conocimiento se unía a su aplicación.

BIBLIOGRAFÍA: Vita, L.W., 1958, 1964, 1964b, 1964c, 1967, 1967b, 1967c, 1967d, 1968, 1968b, 1968c, 1969, 1969b.

PAULO FREIRE (1921-1997)
Sonia Stella Araújo-Olivera

Paulo Reglus Neves Freire, conocido en todo el mundo como el pedagogo del siglo XX, nació en Recife. Obtuvo el título de doctor en filosofía e historia de la educación (1959) y fue docente en universidades de Brasil, Chile, Estados Unidos y Suiza. Actuó como educador-investigador y director de instituciones dedicadas a la educación de adultos, coordinador de la campaña nacional de alfabetización en Brasil. A raíz del golpe militar en 1964, se exilió primero en América Latina y posteriormente en Europa. Como consultor del Consejo Mundial de Iglesias (Suiza), asesoró reformas educativas en países en procesos de descolonización. Regresó a Brasil en 1980. Asumió la Secretaría de Educación del municipio de São Paulo (1989-1992), dialogó con los profesores y los estudiantes, impartió conferencias y cursos; publicó y debatió sus proyectos sobre las perspectivas de la educación en Brasil y en el mundo. Recibió docenas de premios (Bélgica, 1980; UNESCO, 1987; OEA, 1992) y doctorados *honoris causa*.

Su manera de pensar —inspirada en Marx, Lukács, Sartre, Mounier, A. Memmi, Fromm, Fanon, Merleau-Ponty, Gramsci, K. Kosik, Marcuse, A. Cabral— subsume, recrea y supera la influencia del marxismo, del existencialismo, del personalismo, de la fenomenología. La universalidad de su obra fluye a partir del reconocimiento de la negatividad existencial de los oprimidos (en la que se conjugan las dimensiones ética, estética, política y pedagógica) y en la articulación de éstos en procesos político-pedagógico-críticos de producción de conciencia crítica en la praxis de la libertad, que es el ámbito y la finalidad de la acción pedagógica.

Crítico del paradigma eurocentrista y de la educación "bancaria", Freire se opone a la orfandad y al solipsismo rousseauniano de la educación, al asumir a un sujeto histórico, con cultura, tradiciones y visiones de mundo propios, que se educa (ciudadaniza) humanizándose en la praxis comunitaria (reflexión-acción). En ella diagnostica la realidad que le impide ser, identifica la "sombra del opresor" y el "miedo a la libertad", introyectados por la dominación y expresados como "cultura del silencio". Este proceso está mediado por el diálogo intersubjetivo (que no lo presupone al igual que Habermas, sino que lo genera) de los afectados por el sistema vigente y actúa colectivamente (dimensión política) para superar la opresión. En la lucha (praxis comunitaria antihegemónica) los sujetos se transforman y transforman las estructuras que los dominan e impiden ser partícipes plenos de la comunidad real, posible, futura, por venir (utopía). Contraponiendo a una racionalidad funcionalista-opresora una racionalidad crítica y emancipadora, los oprimidos en la praxis de concientización crean condiciones de posibilidad de leer el mundo, el contexto existencial, para acceder a la lectura de la palabra, sin reducirla simplemente a procesos cognitivos (Piaget, Feuerstein, Kohlberg). Freire afirmaba que un trabajo educativo para la democracia requiere que la "alfabetización" no sea sobre o para sino con los educandos y con la realidad; que estimule la lectura crítica de la realidad, la autonomía del sujeto, la solidaridad (colaboración), la decisión, la participación, la responsabilidad social y política, la afirmación de las diferencias, en condiciones simétricas. Insistió en la categoría del saber hecho de experiencia, en el conocimiento vivido de los problemas individuales y comunitarios, explicitando el imperioso respeto al saber popular, al sentido común, para trascenderlo.

Más de 27 libros individuales y varios colectivos, traducidos a diferentes idiomas, exponen su obra teórica, producto de la sistematización permanente sobre las diferentes experiencias político-pedagógicas en que intervino, entre los que se destacan: *La educación como práctica de la libertad*; *Pedagogía del oprimido*; *¿Extensión o comunicación?*; *Concientización: teoría y práctica de la liberación*; *Pedagogía de la esperanza*. Otras fuentes: *Paulo*

Freire. Uma bibliografia (Gadotti); *Paulo Freire, uma história de vida* (Ana Maria Araújo Freire, 2007); *Ética de la liberación* (Dussel, 1998, pp. 430-439); *Paulo Freire, pedagogo crítico* (Sonia Stella Araújo-Olivera, 2002).

BIBLIOGRAFÍA: Araújo-Olivera, S.S., 2002; Freire, P., 1970, 1970b, 1970c, 1979, 1986, 1986b, 1987, 1990, 1993.

HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ (1921-2002)
Domênico Costella

Natural de Ouro Preto (Minas Gerais), ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús en 1938. Concluido brillantemente el curso de filosofía, fue enviado a Roma para estudiar teología, completando su formación religiosa en Gandía, España. De regreso a Roma, obtuvo en 1953 el doctorado en filosofía por la Universidad Gregoriana, con una tesis, escrita en latín, sobre la dialéctica y la intuición en los diálogos platónicos de la madurez. Una vez de regreso a Brasil, allí permaneció hasta su muerte, en una vida de recogimiento, simple, imponiéndose un ritmo de trabajo disciplinado y austero. De inteligencia privilegiada y uniendo excelente preparación filosófica al deseo de ayudar a los alumnos a descubrir la fascinación por la verdad y el método riguroso del trabajo intelectual, el padre Vaz actuó ininterrumpidamente en el magisterio filosófico durante casi 50 años.

La relativa excepción en lo que se refiere al contacto directo con el gran público, fueron los primeros años de la década de los sesenta, cuando se convirtió, casi a su pesar, en el mentor de la Juventud Universitaria Católica (JUC) y, posteriormente, de la Acción Popular, en su primera fase. En este periodo de efervescencia social y polarización ideológica, las organizaciones, reunidas en la Acción Católica, pasaron a participar directamente de la actividad sociopolítica, utilizando y perfeccionando el método ver-juzgar-actuar como metodología de la praxis. Existe un testimonio de Gustavo Gutiérrez de que, antes de publicar la *Teología de la liberación*, estuvo en Brasil para dialogar con los miembros de la JUC, pues el ver-juzgar-actuar fue de forma embrionaria el método de la teología de la liberación.

En ese escenario agitado y confuso, los artículos del padre Vaz sobre la "conciencia histórica" tuvieron un impacto de aire puro sobre una generación cristiana asfixiada por la tradición religiosa ajena a los desafíos políticos y culturales de su tiempo y, por otro lado, supo hacer un análisis crítico del marxismo, evitando los anatemas conservadores. El padre Vaz observaba que: "si lo que caracteriza a la conciencia histórica de los tiempos modernos es la concepción del hombre como ser que trasciende el mundo precisamente en cuanto lo transforma y humaniza, es posible mostrar que esa trascendencia activa del hombre sobre el mundo está de tal suerte en el centro de la visión cristiana, que ésta acaba por situar la significación última del mundo en la dirección de un movimiento creado por las iniciativas históricas del hombre" (Lima Vaz, H.C. de, 1968, cita tomada del libro de Libânio, s/p).

Es interesante hacer una caracterización de los procedimientos metodológicos utilizados por Lima Vaz para comprender su proyecto filosófico, en diálogo con toda la tradición, sobre todo para dar un nuevo sentido al humanismo frente a la crisis de la modernidad. Franklin Leopoldo (2004, pp. 149-158) señala tres aspectos. "La reflexión filosófica plantea entre sus pasos metodológicos [...] una rememoración histórica del problema al cual se aplica, recorriendo las vicisitudes teóricas de su transmisión a lo largo de aquella que constituye la tradición viva de la filosofía. Esa rememoración asume la forma de una aporética en la medida en que las formulaciones y soluciones propuestas para el problema en cuestión se articulan dialécticamente a lo largo del tiempo en oposiciones y síntesis que convergen justamente hacia el presente de la reflexión capaz de abrazarlas y de volver a proponer el problema en el ámbito de una nueva iniciativa del filosofar" (Lima Vaz, H.C. de, 1992, p. 25).

Dicho de otra manera: "La aporía es inseparable de la rememoración de la tradición viva, precisamente porque no es posible extraer sencillamente la verdad de esa tradición, pero sí las dificultades que estarán presentes como elementos para una nueva elaboración de lo verdadero" (Leopoldo, F., 2004, p. 152). Encontramos otra formulación indicativa en el primer ensayo *Raízes da modernidade*. "Nuestra reflexión se mueve en el terreno de la dialéctica fundamental cuyos términos estructuran el sentido y orientan el

desdoblar de aquellos acontecimientos fundacionales: continuidad y descontinuidad, al principio entre mito y razón, posteriormente entre filosofía antigua y teología cristiana, y por último, entre teología cristiana y razón moderna" (Lima Vaz, H.C. de, 2002, p. 11). Finalmente, el padre Vaz expresa la finalidad y el imperativo intelectual y moral que orienta su reflexión: "Nuestras reflexiones en el presente libro, al igual que en otros textos anteriores, constituyen, en verdad, un ensayo siempre recomenzado de respuesta a una pregunta que frecuentemente se nos plantea: ¿puede el estudioso que se profesa cristiano permanecer dentro de ese universo de tradición filosófica o debe, por honestidad intelectual, emigrar hacia el campo del fideísmo dogmático, de una praxeología voluntarista, de evasión mística o simplemente del sentimiento religioso puramente subjetivo?" La respuesta es clara: "Al interior de esa tradición [los últimos cuatro siglos de filosofía] nos atrevemos ubicar. Pero reivindicamos en ella una línea filosófica específicamente cristiana, en cuya prolongación nos reconocemos" (Lima Vaz, H.C. de, 2002, p. 7). La relación dialéctica permite que el filósofo cristiano, a partir de la diferencia instituida por el racionalismo moderno, y en lo que concierne a las relaciones entre fe y razón, cultive la continuidad de los problemas, rearticulándolos dentro de un otro universo simbólico.

Al mismo tiempo en que el padre Vaz interpreta la crisis de la modernidad, propone como salida un nuevo humanismo, en donde "el ser humano existe, en toda la verdad de su esencia, como *capax entis*, capaz de acoger al ser en su universalidad, y *capax Dei*, ordenado ontológicamente a lo absoluto" (Lima Vaz, H.C de, 2001, p. 163). "Lo que está en juego en la vida antropocéntrica de la cultura moderna es que el modelo poiético pasa a ser normativo no solamente para el conocimiento de la naturaleza, sino también para el ejercicio de la libertad. El hombre experimenta de facto, una contradicción vivida entre su ser finito y situado y la pretensión ontológica infinitamente grave de ser el creador de sentido. Esa contradicción está instalada en el núcleo del proyecto civilizatorio de la modernidad y es ella la que determina su destino. Hoy ese destino se hace visible en el costado paradójico de una civilización que dispone de todos los instrumentos y recursos materiales para garantizar su supervivencia y su progreso tecnológico, pero mira inquieta la profunda crisis de su universo simbólico y de sus propias razones de ser" (Lima Vaz, H.C. de, 1994, pp. 12-13).

El padre Vaz propone como salida de la crisis de la modernidad un nuevo humanismo: humanismo teocéntrico, que todavía rescata las tres dimensiones fundamentales o el triple origen (griego, latino y bíblico-cristiano): la metafísica, la ético-jurídica y la teológica. "Admitimos que el ser humano, en su estructura corporal, psíquica y espiritual, se realiza en las diversas formas de una relación objetiva con un mundo natural, de una relación intersubjetiva con sus semejantes en la comunidad, y en la relación, la más profunda, con la trascendencia, ya sea simbólica, en los conceptos metafísicos, ya sea real, en Dios. Si bien la modernidad, que imprime un espectacular dinamismo a las dos primeras esferas relacionales del hombre, se nutre de la objetivación tecnocientífica de la naturaleza y con la avanzada racionalización de la sociedad en los campos de la economía, del derecho y de la política, permanece titubeante frente a la relación de trascendencia o, es más, la inmanentiza, ya sea en la naturaleza (religión de la ciencia) ya sea en la sociedad (religión de la política)" (Lima Vaz, H.C. de, 2001, p. 166).

BIBLIOGRAFÍA: Arantes, P.E., 2005; Leopoldo, F., 2004; Lima Vaz, H.C., 1968, 1992, 1994, 2001, 2002.

HILTON FERREIRA JAPIASSU (1934-)

Anna Maria Laporte y Neusa Vendramin Volpe

Nació en Carolina, Maranhão. Se doctoró en filosofía en Francia, en 1968, con la tesis "Epistemología de la interdisciplinaridad en las ciencias humanas". Traductor, ensayista y autor de innumerables libros, marca su presencia en Brasil levantando y sustentando, durante décadas, la reflexión y la discusión sobre las cuestiones epistemológicas. Docente e investigador en las áreas de epistemología y filosofía de la ciencia, Japiassu hizo maestría y doctorado en Francia y estudios avanzados en el área de epistemología, en Estrasburgo. Cuestionó a la ciencia que se desa-

rrolló bajo el sello del positivismo. Pretendidamente neutral y objetiva, esta ciencia, al presentarse como saber absoluto, se convirtió en un poder manipulador, tanto técnica como ideológicamente. Su condición hegemónica sofoca a otras formas de sensibilidad y conocimiento presentándose como la única opción para resolver los problemas humanos. Ahí, el científico actúa como si la racionalidad objetiva lo desvinculara del mundo en el que vive con sus valores, intereses e ideologías, y amparado por el "mito de la neutralidad científica" se esquiva de las consecuencias ético-políticas de su producción. En la visión del autor, la ciencia, en su ansia por la especialización, crea lo que se puede llamar una casta de expertos. Esta concentración da como resultado la generación de "feudos epistemológicos" en los que el saber compartimentado y patológico refleja la fragmentación de la visión del hombre en nuestra sociedad. Japiassu defiende la interdisciplinaridad como una exigencia de la práctica, capaz de conjugar los diversos saberes para una comprensión unificada de la existencia humana, enfocándolos en una acción común que tiene la capacidad de articularlos tanto en la teoría como en la praxis. Esta propuesta de unidad llevaría a una revisión de la propia universidad seccionada en facultades y departamentos, cuyas fronteras disciplinarias necesitan desaparecer para que se pueda dar cuenta del hombre real, situado históricamente.

Para Japiassu, el conocimiento no es estático y acabado, sino un proceso que arranca de una plataforma más simple hacia otras de mayor complejidad. Para su apropiación, es necesario observar en el desarrollo y génesis de las diversas ciencias, los procesos lógicos, psicológicos e históricos de su constitución. Para él, ni la ciencia ni los científicos están exentos de responsabilidades, porque la ciencia está imbricada en el universo histórico y cultural de su producción, y así, subyace en un fondo ideológico que intenta, muchas veces, enmascarar su sentido social y político. Según Antônio Joaquim Severino, hay algunos entrecruzamientos recurrentes en su pensamiento. El primero tiene que ver con la tarea de la epistemología y su sentido es delineado por él a través de su propia reflexión e investigación críticas; otro, con su posición en contra de la mistificación de la ciencia y de las ciencias humanas por la concepción positivista de la actividad científica; un tercero trata de la necesidad ya utilizada por las ciencias humanas de la interdisciplinariedad en el procedimiento científico; otro más, con la construcción por las ciencias humanas de un proyecto antropológico y, a través de él, la discusión sobre la naturaleza y el alcance de la psicología, librándola de su compromiso positivista, y, finalmente, coronando su pensamiento, busca crear una pedagogía de la incertidumbre que dé cuenta del nuevo espíritu científico —"asimilar una reflexión del hombre a los saberes sobre el hombre" (1983, p. 38). Mientras las otras líneas epistemológicas proceden buscando sólo comprender los métodos científicos sin cuestionarlos, su epistemología, influida por Piaget, Bachelard y también por alguna contribución de los filósofos empiristas y de la epistemología lógica, es crítica y axiológica una vez que cuestiona la responsabilidad social de los científicos y técnicos, y es que no siempre la investigación científica tiene la transparencia y objetividad racional que se les atribuye. Japiassu muestra que la ciencia, que se generó del intento de ir más allá de las explicaciones míticas y religiosas también tiene sus mitos y dogmas y uno de ellos es el mito de la neutralidad, otro el de la racionalidad extrema de sus medios, pero que, muchas veces, se vuelven irracionales en sus fines, pues usan la racionalidad y la seudoneutralidad como velos para encubrir su connivencia con el poder tecnocrático. En su libro *Ciência e destino humano* enaltece a la razón mostrando que a pesar de su precariedad y fragilidad, es el único instrumento que el hombre posee para cambiar el mundo conturbado por el pensamiento único de mercado que impone a todos la servidumbre del consumo, de la producción, del hedonismo y de la mediocridad política.

BIBLIOGRAFÍA: Japiassu, H., 1975, 1976, 1978, 1990, 1992, 1994, 1995, 1997, 2005.

LEANDRO KONDER (1936-)
Eli Carlos Dal'Pupo

Leandro Augusto Marques Coelho Konder nació el 3 de enero en Petrópolis, en el estado de Río de Janeiro. Tuvo una infancia de clase media. Fue influido por su padre Valério Konder, médico sanitarista e importante dirigente co-

munista brasileño. Es considerado uno de los más importantes marxistas de Brasil. Insertó discusiones, nunca antes tratadas como él, sobre ideas importantes de representantes del marxismo occidental como Gramsci y Lukács. De esta forma, presenta una crítica sistemática al marxismo brasileño por haber seguido una línea comteana de pensamiento, actitud teórica a la que atribuye la "derrota de la dialéctica", sufrida por el marxismo brasileño. Se puede decir que sigue la actitud crítica sustentada por Caio Prado Júnior. Su actuación también tiene una presencia importante como periodista, tarea a la que dedica importante parte de su juventud. Tiene más de veinte libros editados.

Se graduó en derecho por la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ) en 1958 y actuó como abogado laboral y criminalista en los sindicatos hasta ser despedido, en 1964, por el golpe militar. En 1972, el mismo golpe militar que impidió que continuara su trabajo, lo obligó a salir del país. Se fue a Alemania, en donde dio clases en la Universidad de Bonn, solamente puede regresar a Brasil en 1978. En 1984 se doctoró en filosofía por la UFRJ con la tesis *A derrota da dialética*. También actuó, en la misma institución, como maestro en el departamento de Historia, desde que se doctoró hasta 1997. A partir de 1995 imparte clases en el departamento de Educación de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Actualmente desarrolla investigaciones sobre los temas "Pensamiento Educacional Brasileño" y "Arte, 'comprometimiento' y educación".

La vida y la obra de Leandro Konder están permeadas por dos actitudes muy importantes: la coherencia y la autonomía intelectuales, elementos que se articulan y se regulan. Inició su producción en 1960. Sus obras más significativas fueron publicadas entre 1960 y 1963 en la revista *Estudos Sociais*. Uno de los ejes de la producción de Konder es el abordaje monográfico de algunos importantes pensadores como Hegel, Lukács, Fourier, Gramsci y Walter Benjamin, y artistas como Kafka y Brecht. La reflexión sobre la teoría marxista (filosofía y estética) es inaugurada en una conferencia impartida en el ISEB, sobre la estética marxista. Las obras que mejor retractan estos temas son *Marxismo e alienação*, *Os marxistas e a arte*, *O futuro da filosofia da práxis* y una investigación reciente que está desarrollando sobre el concepto de ideología. A pesar de su clara convicción marxista, Leandro Konder siempre se mostró muy abierto al diálogo con otras líneas teóricas. Este profundo espíritu de tolerancia y apertura a lo diferente son constantemente defendidos por el filósofo por creer en la importancia de propiciar un permanente diálogo con otras corrientes teóricas, entre ellas, y en especial, el cristianismo.

Sus principales obras son, en orden cronológico, las siguientes: *Marxismo e alienação*; *Kafka, vida e obra*; *Os marxistas e a arte: breve estudo histórico-crítico de algumas tendências da estética marxista*; *Marx, vida e obra*; *A Democracia e os comunistas no Brasil*; *O que é a dialética?*; *O marxismo na batalha das idéias*; *A derrota da dialética*; *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*; *Hegel: a razão quase enlouquecida*; *O futuro da filosofia da práxis*; *Flora Tristan, uma vida de mulher, uma paixão socialista*; *Breve história das idéias socialistas no Brasil*; *As idéias socialistas no Brasil*; *A poesia de Brecht e a história*; *Fourier: o socialismo do prazer*; *A revanche da dialética* (obra sobre Leandro Konder, organizada por Maria Orlanda Pinassi); *A questão da ideologia*; *Os sofrimentos do homem burguês*; *As artes da palavra*.

BIBLIOGRAFÍA: Konder, L., 1988.

MARILENA DE SOUZA CHAUÍ (1941-)

Ana Letícia Barauna Duarte Medeiros

Nació en São Paulo el 4 de septiembre y es reconocida tanto por su brillo académico filosófico, como por su militancia en la política brasileña. En 1965, se graduó en filosofía en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de São Paulo (USP) y luego, en 1967 concluyó la maestría en filosofía con la disertación titulada "Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo". En 1971 finalizó su doctorado con la disertación "Introdução à leitura de Espinosa" y en 1977 obtuvo la libre docencia con la tesis "A nervura do real: Espinosa e a questão da liberdade". Desde 1967 se dedica a la docencia en la Facultad de Filosofía de la USP, además de impartir cursos y conferencias en todo Brasil y en el extranjero. Paralelamente a la vida académica, la filósofa siempre tuvo una participación activa en la vida política del país, habiendo ocupado el cargo de se-

cretaria municipal de Cultura de São Paulo durante el mandato de la ex prefecta Luiza Erundina (1988-1992). Ligada al Partido de los Trabajadores, siempre buscó en la praxis una forma de armonizar su pensar con la realidad y los problemas nacionales.

Su extensa bibliografía abarca obras destinadas a la enseñanza y a la práctica de la filosofía, con diversos premios recibidos por su excelencia. Entre otros, en 1981, *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas* recibió el premio de mejor libro de no ficción de la Asociación Paulista de Críticos de Artes. Ganadora de dos premios "Jabuti", el primero en 1994, por *Convite à filosofia*, como el mejor libro didáctico, y el segundo en el 2000, con la obra *A nervura do real: Espinosa e a questão da liberdade*, en la categoría de mejor libro brasileño de humanidades, obra que también recibió el Premio Sérgio Buarque de Holanda, en 1999, como el mejor libro brasileño de ensayos y en el 2000, el Premio Multicultural Estadão. Reconocida internacionalmente, fue congraciada en 1992 con la "Ordre des Palmes Académiques" por el gobierno francés y, en 1995, la Orden al Mérito por el Ministerio de Educación y Cultura de la República Árabe Siria. Fue la primera brasileña en recibir el título de doctora *honoris causa* de la Universidad de París VIII, Francia, en 2003.

El pensamiento de Marilena Chauí navega por diferentes rumbos de la filosofía, pero siempre comprometido con la crítica y la reflexión ética y política. Dedicó gran parte de sus estudios a temas relacionados con el filósofo holandés Baruch Espinosa, considerado un subversor revolucionario de la tradición judeocristiana de la existencia de un ser supremo trascendente. La filósofa analiza cómo la ética espinosista busca liberar a los humanos de las cargas de sus supersticiones y prejuicios, haciéndolos entender y aceptar las causas de sus pasiones, invitándolos al ejercicio de su propia capacidad para pensar y actuar. En ese sentido, la vida libre sólo puede existir cuando se instituye la sociedad política fundada en derechos por ella establecidos y conservados, razón por la cual la democracia puede ser considerada la más natural de los regímenes políticos. También se dedicó al estudio de la filosofía de Merleau-Ponty, con su crítica al dualismo de la esencia y del hecho, *locus* de las filosofías de la conciencia y del objetivismo cientificista.

Siempre preocupada con la praxis sociopolítica, la autora trató de la ideología, su origen, sus mecanismos, sus fines y efectos, considerándola un enmascaramiento de la realidad social que permite la legitimación de la explotación y de la dominación. Preocupada todo el tiempo con la enseñanza, en *Convite à filosofía* hace un recorrido por la historia de la filosofía con la finalidad de mostrar a los estudiantes cuánto la filosofía es accesible y necesaria como fundamento para toda y cualquier forma de aprendizaje. En esa misma línea de razonamiento, escribió diversos ensayos sobre la cuestión de la universidad pública de Brasil, con sus criterios de evaluación, la productividad de sus alumnos y maestros. Más recientemente, la filósofa se ha dedicado al tema de la cultura, desde una "mirada" de izquierda, buscando ligar el derecho, la memoria, la democracia y el socialismo, proponiendo una reflexión acuciosa de la sociedad actual.

BIBLIOGRAFÍA: Chauí, M., 1980, 1986, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 1999b, 2000, 2001, 2002, 2003, 2003b, 2005, 2006, 2006b.

ANTONIO C. WOLKMER (1952-)
Leonardo Rossano Martins Chaves

El profesor Antonio Carlos Wolkmer es uno de los nombres más representativos de la teoría jurídica crítica latinoamericana. Aunque es difícil encuadrarlo en una u otra corriente iusfilosófica específica, el autor e investigador brasileño se mantiene alineado al pensamiento progresista y democrático que ha aflorado en América Latina en las últimas décadas. Wolkmer inició su magisterio en la Universidad do Vale do Río dos Sinos (Unisinos), en Río Grande del Sur, y, durante su trayectoria en esa institución alcanzó una primera etapa en su prolífica trayectoria intelectual, demostrando una clara influencia crítica-dialéctica y humanista, marcada, en su esencia, por la formación de una visión jusnaturalista con un costado neoidealista (Wolkmer, A.C., 1995, 2006b). En ese sentido, sus concepciones teóricas y preocupaciones filosóficas pueden ser asociadas a las investigaciones ético-culturalistas, presentando como trazos distintivos el antiformalismo y la crítica de los modelos juspositivistas, también presentes, con mayor o menor énfasis,

en los primeros escritos de toda una generación de juristas críticos (Lyra Filho, R., 2006; Andrade, L. R. de, 2005).

La superación del jusnaturalismo vendría a darse con la realización de sus investigaciones a nivel de maestría realizadas a mediados de la década de los ochenta y fue, sin duda, resultado de su acercamiento a la ciencia política. Esta segunda etapa de su recorrido intelectual refleja su preocupación con la "teoría de las ideologías". En palabras del propio autor, a partir de entonces se presentó la opción por un "[…] proyecto político jurídico de matiz teórico crítico a nivel de la investigación, de la enseñanza y de la producción académica" (Wolkmer, A.C., 1995). Todavía de acuerdo con el propio Wolkmer, "es visible en ese momento la lectura de temas de teoría social, de hermenéutica jurídica y de filosofía política de fondo neohegeliano marxista" (*ibid.*). Es de esta época su obra *Constitucionalismo e direitos sociais no Brasil* (Wolkmer, A.C., 1989), presentada como disertación en el programa de maestría en ciencia política de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS) y publicada por la Editora Académica de São Paulo. También es fruto de ese momento de maduración intelectual el libro *Ideologia, estado e direito* (Wolkmer, A.C., 2003), en el que el autor avanza en su crítica a las ideologías jurídicas y refuerza el andamio dialéctico de su análisis social.

Con la conclusión de su doctorado en derecho por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Wolkmer inicia una tercera etapa de su pensamiento crítico jurídico. Al publicar la obra *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho* (Wolkmer, A.C., 2001), el autor pasa a figurar en el papel de los grandes teóricos del pluralismo progresista. La amplia aceptación de las tesis contenidas en el trabajo mencionado lo colocó definitivamente al lado de destacados autores que abordan la temática del pluralismo jurídico en la contemporaneidad, culminando con la traducción de la obra al español, bajo el cuidado de David Sánchez Rubio (Wolkmer, A.C., 2006). Para Wolkmer, la crisis de la modernidad jurídica es también la crisis del paradigma monista heredado de la racionalidad burguesa de los últimos siglos, que ignoró el potencial emancipatorio de las prácticas sociales alternativas y produjo un derecho estatal-legal formalmente legitimado. Partiendo de esa premisa, que remite a la obra de Thomas Kuhn, el autor argumenta que el pluralismo jurídico de carácter contrahegemónico representaría una alternativa concreta a la rigidez formal del derecho producido por el estado, además de traer a flote nuevas formas de legitimación y superación del paradigma tradicional. La peculiaridad del pensamiento de Wolkmer en esa fase reside en el hecho de que el autor efectúa la crítica a la modernidad jurídica pero sin afiliarse a las corrientes posmodernas, muy en boga en los medios académicos a partir del final del siglo XX (Wolkmer, A.C., 2006d).

Desde el momento en que se adhiere a las corrientes pluralistas de tendencia progresista, Wolkmer se hace acompañar de autores como el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (Sousa Santos, B. de, 2003), una influencia notoria y bastante presente en sus trabajos (Wolkmer. A.C., 2006), en la medida en que tanto Sousa Santos como Wolkmer deslindan la crisis de paradigmas de la ciencia jurídica, valiéndose de un arsenal crítico que abarca desde el marxismo heterodoxo de la Escuela de Frankfurt hasta las modernas teorías acerca de la democracia participativa y de los nuevos sujetos sociales.

En la actualidad, a consecuencia de sus constantes investigaciones en las áreas de la filosofía jurídica, de la historia del derecho y de la ciencia política, Wolkmer se coloca entre los escasos iusfilósofos latinoamericanos que parten efectivamente de las tradiciones y de las prácticas culturales de América Latina para trazar las reales posibilidades de emancipación del continente frente a los avances de la globalización capitalista hegemónica. En esta fase actual, se vislumbran con mayor nitidez las influencias de la filosofía de la liberación, importante corriente de pensamiento latinoamericano cuyo mayor exponente es el filósofo argentino Enrique Dussel (Dussel, 2001). Según Wolkmer,

> […] la edificación de un pensamiento crítico de resistencia que parta de la mundialidad periférica (Tercer Mundo, América Latina) no implica la total negación o la ruptura radical con otras formas racionales y universalistas de conocimiento heredadas del iluminismo y producidas por la modernidad europea o norteamericana, sino un proceso dialéctico de asimilación, transposición y reinvención (Wolkmer, A.C., 2006b).

La más reciente inflexión intelectual del autor brasileño viene marcada por la preocupación con el desarrollo poscolonial de una filosofía jurídica de la alteridad, signada en valores humanistas y opuesta al excesivo utilitarismo preconizado por el individualismo imperante en los tiempos modernos. En palabras del propio Wolkmer,

Esa filosofía jurídica de la alteridad, incorporando las necesidades fundamentales (libertad, justicia, vida digna y derechos humanos) de los nuevos sujetos, posibilita el verdadero descubrimiento del otro, un derecho que revela por encima de todo la dignidad del otro, que lo respeta y lo protege (Wolkmer, A.C., 2004).

Así, al mismo tiempo en que desarrolla su análisis social de la realidad latinoamericana, Antonio Carlos Wolkmer aporta a la crítica jurídica del nuevo siglo el andamio práctico-teórico que, esencialmente, con base en un pluralismo comunitario participativo, asociado a una historicidad con enfoque emancipatorio e intercultural, representa su mayor contribución al pensamiento iusfilosófico progresista contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA: Wolkmer, A.C., 1989, 1995, 1995b, 1996, 1998, 2001, 2004, 2006, 2006b, 2006c, 2006d.

CELSO LUIZ LUDWIG (1955-)
Domênico Costella

Celso Luiz Ludwig es natural de Santa Rosa, Rio Grande do Sul, pero desde su infancia vivió en Paraná, con sus padres y sus hermanos. Se gradúo en filosofía (Pontificia Universidad Católica de Paraná, PUCPR), letras portuguesas (Universidad Federal de Paraná, UFPR) y derecho (UFPR). Es también maestro y doctor en derecho por la UFPR, así como profesor y procurador del estado de Paraná. Inició la carrera docente en 1982, en la PUCPR. Participó en la creación de la disciplina de filosofía en Brasil y América Latina (1984), la cual impartió desde ese entonces hasta 1990, fecha en la que fue aprobado en concurso público de exámenes y títulos e ingresó en el curso de derecho de la UFPR para dar clases de filosofía del derecho, práctica que mantiene hasta la fecha. La docencia de la filosofía brasileña y latinoamericana llevó al autor al estudio de la filosofía de la liberación, volcada al campo jurídico, tanto a nivel de licenciatura como en el programa de posgrado de la UFPR, en donde da clases y orienta a alumnos de maestría y doctorado en el área de la iusfilosofía. Fue maestro en los cursos de filosofía y de derecho de la PUCPR hasta 1997, y en el Instituto Brasileño de Estudios Jurídicos (IBEJ) hasta 2002. Profesor de filosofía del derecho en la Facultad de Curitiba hasta 1990. Hoy, además de dar clases de filosofía del derecho en la UFPR, es maestro de filosofía general y jurídica en la Facultad Internacional de Curitiba (Facinter). Participó de la fundación del Instituto de Filosofía de la Liberación (IFIL) (1995), en Curitiba, liderada por el profesor Euclides Mance, y del cual es miembro fundador.

La reflexión teórica de Celso Luiz Ludwig está vinculada a la praxis de la liberación en Brasil, en América Latina, en especial, y a los movimientos de las comunidades que son víctimas, aunque no intencionales, de los sistemas hegemónicos, empezando por los filósofos, con sus filosofías hegemónicas. Por eso, el interés por la filosofía en y de Brasil y América Latina. Por lo tanto, existe la necesidad de liberación de la propia filosofía y, al mismo tiempo, de la liberación de la dependencia y de la opresión, ya que es predominante en el mundo periférico y semiperiférico. Y en el mundo globalizado, el empeño por una otra globalización. En el orden de la fundamentación filosófica investiga los temas articulados a los valores culturales que afirman la condición humana y ecológica positiva de las culturas que, aunque dominadas, mantienen alguna reserva analítica, criterio y principio fuente de otros mundos posibles. Y que en el orden de la crítica parte, no de la positividad, sino de la negatividad de las víctimas en su modo de realidad, histórico, social, político, jurídico y existencial. En el sentido de la crítica, la negatividad es el punto de origen, fuente de justicia frente a la injusticia, criterio de transformación frente a la imposibilidad de vivir o de vivir feliz. Son los movimientos sociales —comunidades de víctimas— que nacen con posibilidad concreta de negación de las negaciones, como sueño de realización de lo que fue destruido y negado, y también como sueño (utopía) de lo imaginario creativo que "inventa" nuevos y

factibles mundos. A partir de esa idea general, se concentra en la reflexión sobre el sentido y las posibles contribuciones que la(s) filosofía(s) de liberación, a través de su concepción general y de sus categorías específicas, pueden permitir para la construcción de una filosofía jurídica de la liberación.

La principal contribución de Ludwig ha sido la crítica teórica de la lógica jurídica hegemónica, cuándo y en dónde es responsable por los efectos negativos que provienen del campo o del subsistema jurídico. Argumenta en la línea que busca un referencial teórico contrahegemónico para el reconocimiento de la legitimidad de los tradicionales y nuevos sujetos de derecho, tomando en cuenta la necesidad de una fundamentación que contemple tanto la positividad (vida afirmada) como la negatividad (vida negada en alguno de sus aspectos).

Así, tomando en cuenta la negatividad (momento negativo) por un lado, y la exterioridad (momento positivo) por el otro, se puede decir que aquélla es condición para la exigencia de la justicia, y ésta, criterio orientador y crítico de la factibilidad de una filosofía jurídica de liberación. Fuente afirmativa, axiológica, epistémica y ética de un derecho de liberación alternativo y antihegemónico, orientado analíticamente. En esa lógica se afirma la posibilidad instituyente de alteridades y alternatividades, orientada por el criterio de injusticia de la negatividad y por la positividad del criterio de mundo en el cual quepan todos “empezando por el acceso a la justicia, que en ella, quepan todos” (Ludwig, C., 2006, pp. 221-222; 2006b, p. 331).

El sistema derecho en la condición de mediación para el justo se orienta por la racionalidad que concibe a la justicia a partir de la injusticia de la negatividad. La función del derecho es la de posibilitar el ejercicio efectivo de los derechos evadidos y negados, al igual que la incorporación de nuevos derechos, principalmente de los derechos de las comunidades de víctimas, que sufren los efectos del sistema general, o del subsistema derecho, en particular. De ese modo, cabe al derecho la doble tarea de conservación de la vida en donde ella esté afirmada, y de transformación en donde la vida esté negada.

BIBLIOGRAFÍA: Ludwig, C., 1997, 2004, 2004b, 2005, 2005b, 2006, 2006b, 2006c, 2006d.

EUCLIDES MANCE (1963-)
Domênico Costella

Euclides André Mance es nativo de Mogi das Cruzes (São Paulo). Después de un rápido pasaje por la vida religiosa, se graduó en filosofía en la Universidad Federal de Paraná, en 1987, e hizo un posgrado en antropología filosófica y educación. Inició su carrera docente en 1988, dando clases de filosofía en América Latina. Promotor de la filosofía de la liberación en Brasil, sus investigaciones en el área dieron origen a diversas publicaciones sobre el tema. En 1989 inició la organización de la Secretaría de Integración de Estudios de Filosofía de la Liberación, con la edición del boletín *Livre-Filosofar* y la catalogación e informatización de un acervo de filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación que, en la actualidad, cuenta con más de mil títulos. Su investigación historiográfica, la sistematización del pensamiento de liberación y su actividad en el magisterio superior, contribuyeron para la fundación del Instituto de Filosofía de la Liberación, en 1995, en Curitiba. Manteniendo estrecha articulación con los movimientos sociales y políticos en los campos de la educación popular y de la crítica política, participó en la creación de la Central de Movimientos Populares y de la Red Brasileña de Socioeconomía Solidaria. Más recientemente ha estado asesorando a gobiernos democráticos y populares en cuestiones de economía solidaria. Colaboró en proyectos de la UNESCO y de la FAO en el primer mandato del gobierno de Lula.

El trabajo teórico de Euclides Mance está directamente vinculado a los objetivos y temáticas relacionados a la praxis de la liberación en Brasil y al movimiento por una otra globalización. Su investigación sobre temas como la articulación de los movimientos sociales alrededor de los ejes de lucha en redes de colaboración, proyectos estratégicos y disputas hegemónicas en la construcción de sociedades poscapitalistas, llevó el autor a problematizar categorías clásicas en el análisis dialéctico de los procesos históricos, tales como praxis, sociedad civil y capital. En los últimos años, tras un trabajo de elaboración sobre las relaciones entre praxis, subjetividad, imaginarios y utopías (problematizando acciones concretas de los movimientos sociales) y de reflexión sobre la actual etapa de globalización del capitalismo en la perspectiva de la semió-

tica política (construyendo nuevas categorías analíticas para comprender la convertibilidad de los signos en capital), el autor investigó las dimensiones educativa, política y ética de los ejercicios de libertad, deteniéndose, finalmente, en las mediaciones económicas de dicho ejercicio. A partir de ese momento se concentra en la reflexión sobre las redes de colaboración solidaria y sus alternativas económicas para la construcción de sociedades poscapitalistas, aplicando al análisis económico los principios generales de la teoría de la complejidad y de la filosofía de la liberación.

La principal contribución de Mance ha sido la realización de la crítica teórica de los fundamentos y del funcionamiento del capitalismo contemporáneo, bien como la proposición de referencias teóricas y estratégicas para su superación. Demostró en *A revolução das redes* la incapacidad del capitalismo, en tanto que totalidad, de reproducirse de manera sustentable y la posibilidad de su superación, con la organización de redes de colaboración que dinamicen la expansión de la economía solidaria, de la democracia participativa y de la educación liberadora. En *Redes de colaboração solidaria*, Mance analiza el avance planetario de la actual revolución de las redes y problematiza sus principales desafíos. En esa publicación sistematiza su visión filosófica sobre temas como el ejercicio de la libertad, consistencia humana, bien-vivir, colaboración, solidaridad, ética, política y economía solidaria, revolución y utopía, dando origen a una peculiar filosofía compleja de la liberación, "delineando un paradigma capaz de considerar la complejidad de los procesos de liberación que integran las múltiples dimensiones de la consistencia humana" (Mance, E.A., 2002, 260).

BIBLIOGRAFÍA: Mance, E.A., 1993, 1994, 1996, 1999, 2000, 2002.

12. FILÓSOFOS DE MÉXICO*

JUSTO SIERRA (1848-1912)
Miriam García Apolonio

Realizó sus primeros estudios en su tierra natal y posteriormente se traslada a la ciudad de México donde se recibe de abogado. Fue diputado del Congreso de la Unión, magistrado de la Suprema Corte de Justicia y ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes.

Estuvo a cargo de la fundación de la Universidad Nacional de México (1910); en dicho espacio se tenía por objetivo dar a la enseñanza superior un enfoque científico; por otro lado, la universidad tenía que ser un centro creador y propagador de la ciencia y estar involucrada en los problemas sociales. En cuanto a la enseñanza, ésta debía ser oficial y neutral de cualquier credo religioso.

El pensamiento filosófico de Justo Sierra se enfoca principalmente en el establecimiento de un nuevo orden en México ya que la sociedad estaba fragmentada y desordenada por el problema racial (donde no hay orden, no hay progreso). Basándose en la tesis darwiniana de la evolución, Sierra argumenta que la raza india es la menos capaz de sostenerse por sí misma debido a sus problemas sociales y su mala nutrición; "Con esta alimentación puede ser el indio un buen sufridor, que es por donde el hombre se acerca al animal doméstico; pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de la civilización" —decía Sierra. En cuanto a los criollos, son la raza sin historia, sin identidad, sin un porvenir. De acuerdo a Sierra, la raza más apta es la mestiza porque ha tenido una mayor evolución biológica, moral y social, por ende es ella quien debe de establecer el nuevo orden.

El orden que propone Justo Sierra en su ensayo *México, social y político* se compone de un proceso de integración y diferenciación (el modelo del nuevo orden de Justo Sierra está basado en las doctrinas de Herbert Spencer), el cual consiste en que el sujeto se integra y se adapta a un núcleo social y va especializando y perfeccionando sus partes, las cuales lo harán diferenciarse de los demás. El objetivo de este mecanismo es progresar a través de una unidad social integrada por sujetos especializados. Por otro lado, en las sociedades más ordenadas es posible que exista una mayor libertad porque los sujetos se han formado con hábitos de disciplina, orden y respeto hacia los demás; también son conscientes de sus derechos y límites en la acción social e individual.

BIBLIOGRAFÍA: Sierra, J., 1910, 1922, 1924, 1948, 1949, 1975, 1977, 1980, 1990, 1997.

JOSÉ VASCONCELOS (1882-1959)
Miguel Romero Griego

Nació un 27 de febrero en la ciudad de Oaxaca y murió un 30 de junio en la ciudad de México. Considerado uno de los filósofos mexicanos más fecundos, importantes y polémicos en la historia, la cultura y la educación de este país. Su participación y producción teórica y práctica representa uno de los más claros ejemplos de la relación entre filosofía, cultura y educación, así como de las características del quehacer filosófico latinoamericano, en el que el rigor y la sistematicidad pueden llegar a sacrificarse en aras de una visión más pro-

* Sobre la filosofía en México, véanse Alba, V., 1960; Beuchot, M., 1998; Cueva, M. de la, 1963; Escobar, E.F., 1962; Gallegos Rocafull, J.M., 1951; Gaos, J., 1980; Méndez Plancarte, G., 1991; Navarro, B., 1948; Ramos, S., 1993b; Robles, O. 1950; Romanell, P., 1954; Salmerón, F., 1971; Valverde, E., 1896; Villegas, A., 1960; Zea, L., 1943, 1955; Zirión Quijano, A., 2000.

funda y abierta de los fenómenos que se analizan, esto es, incluir en la reflexión y difusión de las ideas filosóficas todos los medios posibles de expresión humana, entre ellos el ensayo y la literatura. Se trata de no caer ni en la obsesividad de sistemas cerrados y supuestamente "especializados" propios de la filosofía, ni en un *totum revolotum*, lo cual puede llevar a que se valga decir cualquier cosa sin fundamento alguno.

Participó en la Revolución mexicana de 1910 promovida por Francisco I. Madero en contra del general Porfirio Díaz. Después de algunos años de exilio, fue nombrado rector de la Universidad Nacional Autónoma de México del 9 de junio 1920 al 12 de octubre de 1921. Fue ministro de Educación entre 1921 y 1924. Fundó la revista *El Maestro* y el semanario *La Antorcha*. Editó una serie de libros clásicos de la literatura universal, para promover la cultura y lectura en el pueblo mexicano; impulsó la creación de escuelas y misiones rurales para llevar la educación a todos los rincones de México. En 1924 presentó su candidatura a la gubernatura de Oaxaca, por parte de un grupo opositor al gobierno mexicano, en la cual fue derrotado, por lo cual salió del país y regresó en 1928. Fue candidato a la presidencia de México en 1929 contando con el apoyo de los estudiantes y algunos intelectuales, fallando nuevamente en su intento tal vez por no contar con el respaldo de las élites económicas y políticas hegemónicas de la época. Después de una ausencia de México, regresó en 1940 para dirigir la Biblioteca Nacional. El 8 de abril de 1943 ingresó como miembro fundador al Colegio de México. En 1953 fue electo miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua (silla v).

Junto con otros distinguidos intelectuales de la época, fundó el Ateneo de la Juventud (28 de octubre de 1909) considerado el primer grupo de pensadores que trató de luchar contra la *xenofilia* (mal llamada malinchismo) presente hasta la fecha en algunas actitudes y prácticas sociales en nuestro país, ellos trataron de revalorar la cultura propia, mexicana e Iberoamericana, así como el humanismo, perspectiva filosófica contraria al positivismo y el pragmatismo, visión propia de los países anglosajones como Estados Unidos, también tuvieron la pretensión de llevar la educación y la cultura más allá de las aulas universitarias. El 25 de septiembre de 1912 cambió su nombre a el Ateneo de México, desapareciendo esta agrupación a mediados de 1914. Fundaron también la Universidad Popular Mexicana (funcionando desde el 3 de diciembre de 1912 hasta 1922, aproximadamente). El Ateneo de la Juventud tuvo como antecedente una agrupación surgida por iniciativa de Jesús T. Acevedo y otros, en 1908, denominada Sociedad de Conferencias y estuvo formada por: el propio Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña (dominicano), Carlos González Peña y José Escofet, Martín Luis Guzmán; Diego Rivera, uno de los grandes muralistas mexicanos; los músicos Manuel Ponce y Julián Carrillo; Isidro Fabela, literato y Federico Mariscal, arquitecto, entre otros. Es notoria en este grupo la hoy denominada multidisciplinariedad.

Según Vasconcelos, con la fundación del Ateneo: "[…] florece una generación que tiene derecho a llamarse nueva, no sólo por sus años, sino más legítimamente porque está inspirada en estética distinta de la de sus antecesores inmediatos, en credo ideal que la crítica a su tiempo calificará con acierto, pero que no es ni romántico ni modernista ni mucho menos positivista o realista, sino […] una manera de misticismo fundado en la belleza, una tendencia a buscar claridades inefables y significaciones eternas. No es fe platónica en la inmortalidad de las ideas, sino algo muy distinto, noción de la afinidad y el ritmo de una eterna y divina sustancia" (Vasconcelos, J., 1911. Discurso pronunciado el 17 de junio de 1911 en el banquete ofrecido en honor de los ateneístas revolucionarios).

En este texto es fácilmente perceptible el espiritualismo y esteticismo presente en la perspectiva filosófica vasconceliana plasmada en su prolija obra y en muchas de sus actitudes y decisiones como funcionario educativo.

El Ateneo critica y rechaza abierta y valientemente al positivismo y la dictadura de Porfirio Díaz, se le considera la primera agrupación cultural mexicana independiente del siglo xx en México.

Como escritor, Vasconcelos cultivó el ensayo, la novela, el periodismo y la historia; pero su interés primordial lo centró, teórica y prácticamente en la filosofía.

Según Vasconcelos son pocas las filosofías que pueden tener una validez universal, entre ellas pueden estar: el idealismo, el platonismo, el aristotelismo y el realismo; pero existen

otras que sólo sirven para justificar una política o ideas de determinados grupos con intereses particulares, se trata de "filosofías de ocasión" entre las que se encuentra el positivismo, según él ésta solamente responde a los intereses anglosajones con afanes imperialista y colonizadores, por lo cual es necesario crear una filosofía nueva, propia, nacionalista pero que a la vez exprese lo universal y si se trata de elegir, es preferible caer en los posibles errores de un nacionalismo que en los de un servilismo hacia lo europeo, lo extranjero, o lo yanqui, se opone radicalmente a una filosofía imperialista y de vasallaje, en función de la supuesta superioridad de unos sobre otros.

Entre las influencias filosóficas más notorias y reconocidas por el propio Vasconcelos se encuentran las de: Schopenhauer, Nietzsche y Bergson. Su preocupación por el futuro del ser humano y de la humanidad es evidente y constante a lo largo de su vida y obra intelectual, generándole cierta actitud profética, mística y utópica en algunos de sus escritos y obras como *La raza cósmica* y en una diversidad de artículos y discursos en que se alude continuamente al espíritu y lo divino.

Su contribución teórica y práctica al desarrollo de la educación y la cultura mexicana e iberoamericana en general y su activismo intelectual y pedagógico le valieron ser considerado el Maestro de América.

BIBLIOGRAFÍA: Vasconcelos, J., 1911, 1921, 1931, 1939, 1945, 1948, 1952, 1952b, 1957-1961, 1961, 1983, 1984, 1984b.

ANTONIO CASO (1883-1946)
Victórico Muñoz Rosales

Joven miembro del Ateneo de la Juventud (1909-1914),[1] se inicia en las actividades filosóficas haciendo una crítica al positivismo mexicano. A la perspectiva de la ciencia que pregonaba el positivismo, le faltaba una concepción integral del hombre y la comprensión de que no todo es explicado por el conocimiento científico; así, se apoya en el espiritualismo, el idealismo y la fenomenología, como contrapeso al positivismo. Primer maestro de filosofía en la universidad, también fue director de la Escuela Nacional Preparatoria y la Escuela de Altos Estudios, antecedente de la actual Facultad de Filosofía y Letras, secretario general y rector de la misma Universidad Nacional Autónoma de México. En su concepción, la historia de México y sus problemas irresolutos, era muestra clara de que hemos vivido nuestra historia sin concebir las dimensiones precisas de nuestra realidad. A esto llama "el bovarismo nacional", entendido como la extraña ilusión de concebirse —en general pero políticamente en particular— diferente de como se es en realidad (*Discursos a la Nación Mexicana*, 1922). Además del bovarismo, se da una yuxtaposición en nuestra historia, causada por una imitación extralógica en lo político e ideológico. Para enfrentar estos problemas se hace necesario para Caso tener conciencia histórica para no repetir los errores, asumir nuestra historia y partir de la realidad, siempre con miras a no desarticularnos del conjunto de la humanidad. En este último punto es la cultura la mediadora entre lo particular (la nacionalidad) y lo universal (la humanidad); "alas y plomo" serán necesarias para lograr la síntesis entre ambas. Con estas ideas Antonio Caso daba inicio a la fundamentación histórica de la filosofía mexicana, como exigencia de crear una filosofía propia. Sostuvo importantes polémicas con sus discípulos como Samuel Ramos y Vicente Lombardo Toledano sobre la orientación ideológica de la universidad. La obra más filosófica de Caso es *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916); es decir, las tres esferas de la existencia del hombre. En ella plantea una crítica al principio de realidad sometido a la materialidad y a lo económico, en el cual predomina el cálculo y el egoísmo. Por el contrario, opta por otras actividades humanas, como la estética o del desinterés y la moral o de la caridad. El cauce profundo del pensamiento de Caso lo constituye su espiritualismo metafísico de base cristiana. Su labor educativa y magisterial, así como su obra filosófica, lo han ubicado como uno de los primeros profesionales de la filosofía en México. Maestro de generaciones influyentes en el campo filosófico y de las humanidades, con sus ideas logra orientar la enseñanza en la Universidad Nacional dentro de los cauces de la libertad de cátedra y el pluralismo intelectual. Filosóficamente es el primer existencialista del siglo XX y su obra en conjunto

[1] <www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/caso.htm>.

cimienta el movimiento de la filosofía mexicana de la primera mitad del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA: Caso, Antonio, 1941, 1971-1985, 1976, 1987, 2000; Villegas, A., 1960.

SAMUEL RAMOS (1897-1959)
Victórico Muñoz Rosales

Creador de la *Filosofía del mexicano*,[1] promotor del grupo filosófico Hiperión (Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgregor). Es el más brillante impulsor del movimiento por la creación de una filosofía propia, de la filosofía mexicana.

Aunque había estabilidad en el México posrevolucionario, los problemas económicos, políticos y sociales no se habían solucionado; la frustración tanto popular y como los grupos intelectuales, evidenciaba un desinterés por la política que usurpaba y corrompía sus aspiraciones. Para Samuel Ramos no es sólo que falle la acción política de los mexicanos, sino que falla el mexicano al no conocerse ni conocer sus posibilidades, abrazando cánones, criterios, objetivos y fines extraños a nuestra circunstancia. De esta forma se preocupa por conocer el alma o *psique* del mexicano a través de un proceso de *autognosis* para reconocer el perfil del hombre y la cultura en México. Michoacano de nacimiento (Zitácuaro), Samuel Ramos realiza sus estudios en el antiguo y primitivo Colegio de San Nicolás de Hidalgo, es iniciado en los estudios filosóficos por su maestro José Torres, por insistencia de su padre estudia medicina, a la muerte de éste se traslada a la ciudad de México para continuar sus estudios (1919) donde también se reencuentra con la filosofía e ingresa a la Escuela de Altos Estudios de la Universidad de México. Posteriormente llegará a ser director de la Facultad de Filosofía y Letras (1944-1952) y coordinador de Humanidades en la misma universidad. Ramos desarrolla todo un programa de investigación que nos da idea de quiénes somos (antropología filosófica), qué producción tenemos (filosofía de la cultura), y qué criterios deben orientarnos (filosofía de los valores); este conjunto crítico y sus análisis sobre México y el mexicano permitieron postular una filosofía del mexicano. Sus ideas sobre el hombre de México se encuentran en sus libros *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) y *Hacia un nuevo humanismo* (1940); los temas dedicados a la conformación de nuestra propia filosofía en *Historia de la filosofía en México* (1943) y en el campo de la estética su *Filosofía de la vida artística* (1950). Asimismo es famoso por su atrevida tesis de que el mexicano sufre de un complejo de inferioridad, que le causó críticas y ataques, incluso hasta la cárcel. Polemizó con su maestro Antonio Caso y su discípulo Emilio Uranga. Ramos constantemente fundamentó la necesidad de experimentar un cambio en la actitud mental con que debe ser desarrollada la filosofía en México.

El aporte principal de Ramos lo constituye un importantísimo cambio de rumbo en la forma como se investigaba, enseñaba y ejercía la filosofía y el filosofar en México, consistente en ejercer la razón por cuenta propia frente a los problemas de México y dejando de imitar o copiar las filosofías elaboradas en otras latitudes. Su proyecto de *autognosis* permite poner los cimientos para el desarrollo de la filosofía mexicana desde el siglo XX hasta nuestros días; pues después de Ramos se debía filosofar de otra manera, más propia, este *desideratum* influyó en Leopoldo Zea quien ha llevado a la consolidación de la filosofía mexicana a nivel internacional.

BIBLIOGRAFÍA: Hernández Luna, J., 1956; Ramos, S., 1951, 1987, 1993, 1993b, 1998, 1999; Villegas, A., 1960.

JOSÉ GAOS (1900-1969)
Carlos Beorlegui

Nació en Albaña (Asturias, España), y tras estudiar el bachillerato en su ciudad natal consiguió la licenciatura en filosofía y letras en la Universidad Complutense de Madrid, donde fue discípulo de J. Ortega y Gasset, M. García Morente y X. Zubiri. Más adelante, el propio Gaos será profesor de filosofía en dicha universidad, llegando incluso a ser su rector durante la guerra civil española (1936-1939). Ante el asedio de Madrid, Gaos se trasladó a Valencia

[1] En <www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ ramos.htm>, <www.colegionacional.org.mx/Ramos.htm>,<www.sapiensa.org.mx/contenidos/h_mexicanos/s.xx/samuelramos/Samuel_1.htm>.

junto con el gobierno de la república, y de allí se trasladó a México en 1938, invitado por A. Reyes y D. Cosío, permaneciendo en tierras mexicanas hasta su muerte repentina, y sintiéndose en su nueva patria no tanto un *exilado* sino, como él decía, un *trasterrado*.

A la hora de presentar el pensamiento filosófico de J. Gaos, tenemos que distinguir la evolución de su propio pensamiento y el empuje e influencia que su presencia significó en el ámbito de la filosofía mexicana e hispanoamericana. Nos extenderemos en los dos ámbitos.

Si en su etapa española la filosofía de Gaos había girado sobre todo en torno al raciovitalismo de su maestro Ortega, la llegada a suelo americano le supuso el empuje decisivo para pensar con más independencia, profundizando en el sentido e identidad de la propia tarea de filosofar, en la línea del individualismo y el personalismo. En definitiva, a partir de ese momento, considera que su modo de filosofar tiene que partir de reflexionar desde su nueva circunstancia. Desde este punto de vista, no cabe duda de que Gaos representa, entre toda la generación del exilio republicano afincada en Hispanoamérica, el que con más radicalidad se enraizó en su nueva circunstancia, contribuyendo al mismo tiempo al rebrotar de la filosofía mexicana e hispanoamericana.

Desde sus primeras reflexiones juveniles, Gaos se hallaba preocupado sobre cómo conjugar la existencia de múltiples filosofías y la pretensión de verdad única de todo filosofar, orientándose para ello al estudio de la relación entre la filosofía y su historia, y haciendo de la propia filosofía el objeto de su propia reflexión. Así, denomina a esta orientación *teoría de la filosofía*, o *filosofía de la filosofía*, al estilo de Dilthey. De este modo, se dedica a su llegada a México a realizar una revisión crítica de la historia de la filosofía, unido al empeño de participar en la magna tarea de los exiliados españoles de traducir al español todos los clásicos de la filosofía, centrándose él en varios filósofos alemanes, sobre todo en Heidegger. La pluralidad de puntos de vista que se advierte en la historia de la filosofía le lleva a la conclusión de que ningún sistema filosófico posee toda la verdad, sino que tan sólo consigue acercarse un tanto a ella desde su particular perspectiva. Esto le lleva a adoptar una postura individualista: cada filosofía es un personal e irrepetible acercamiento a la realidad, es de cada sujeto y de cada momento temporal de cada sujeto. El problema que ello plantea es el de la comunicación de cada filosofía, y la necesidad de preguntarse qué motivos empujan a cada filósofo a comunicar su punto de vista y en qué medida es factible y lo consigue. Esta crisis relativista le lleva a ir más allá del interés por la filosofía misma, presente en obras como *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía* (1947) y *Discurso de filosofía* (1954), para ocuparse del tema del ser humano en cuanto sujeto del filosofar: *Del hombre* (1970).

Por tanto, entre filosofía y ser humano se da una estrecha y dinámica relación, en la que no puede olvidarse el entorno circunstanciado en el que se sitúa cada individuo, elemento capital para Gaos tanto en su etapa española como en la mexicana. De ahí que a su llegada a México le interesara a Gaos conocer la historia y el entorno cultural mexicano, interviniendo en las discusiones sobre la autenticidad de la filosofía hispanoamericana y la legitimación de un filosofar propio y circunstanciado. Por un lado, Gaos advierte que en esta discusión se da un paralelismo entre la filosofía española e hispanoamericana. Si en España se había dado el debate sobre si la obra de Ortega era auténtica filosofía o meros ensayos culturalistas, también en México se ponían en entredicho las ideas de Samuel Ramos sobre la legitimidad de filosofar desde el suelo cultural hispanoamericano. El detonante de esta polémica fue el libro *Historicismo y existencialismo* (1950), de E. Nicol, otro exilado español. Nicol se situaba claramente en la postura universalista de la filosofía, desechando la noción de filosofía circunstanciada defendida por Samuel Ramos y por Gaos. Para éste era evidente que la postura universalista significaba la muerte de la filosofía por negarle la capacidad histórica de su renovación y de permitir emerger modos nuevos de filosofar y de habérselas con la realidad. Precisamente lo propio de la filosofía es su afán de novedad y de fundamentar su visión de la realidad sobre nuevas bases. Así lo entendieron tanto Descartes como Husserl, entre otros. De ahí que negar el valor de lo filosófico a lo nuevo suponía destruir elementos básicos de la tarea filosófica, como son su historicidad y su circunstancialidad.

Por tanto, no sólo es legítimo filosofar desde la circunstancia americana, sino que es absolutamente inevitable, de ahí que, en vez de imitar a los europeos, los pensadores hispano-

americanos tenían que filosofar desde su propia circunstancia, porque, en opinión de Gaos, "americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América". Y eso es lo que, en su opinión, habían hecho precisamente pensadores como Bello, Hostos, Martí, Alberdi, y otros muchos. De ahí que la mayor preocupación de Gaos en su tarea académica fuera siempre animar a sus estudiantes a conocer mejor y a valorar más el pensamiento autóctono, promoviendo proyectos de investigación y tesis doctorales sobre la historia del pensamiento hispanoamericano.

En ese sentido, parece una opinión bastante aceptada considerar de más valor para la filosofía mexicana e hispanoamericana este impulso investigador que los propios contenidos de la obra del maestro. Aunque parece más realista entender que ambos elementos de su trayectoria intelectual, su pensamiento y su labor tutorial, hay que entenderlos como íntimamente interconectados. No es de extrañar que la mayoría de sus discípulos concedan a Gaos un papel decisivo en el desarrollo del pensamiento filosófico hispanoamericano, habiéndose producido con él en México, como afirma L. Villoro, el primer paso "hacia el tratamiento profesional de la filosofía". Su influencia fue decisiva en cuatro aspectos: en la revalorización del pensamiento de Samuel Ramos; el impulso dado a L. Zea, su discípulo más significativo (y al grupo Hiperión), hacia la investigación de la historia del pensamiento filosófico hispanoamericano; contribuir directamente a la investigación de la historia de las ideas en el ámbito mexicano a través de la dirección de tesis doctorales; y aportar a esa misma historia de las ideas su contribución personal por medio de sus cursos universitarios y publicaciones.

BIBLIOGRAFÍA: Abellán, J.L., 1998; Gaos, J., 1990-1999; Rodríguez de Lecea, T., 2001; Yamuni Tabush, V., 1980.

EDUARDO NICOL (1907-1990)
Ricardo Horneffer

Nació en Barcelona. Llegó a México a bordo del *Sinaia* en 1939. A partir de 1940, y a lo largo de 50 años impartió cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. En la misma institución fundó el Centro de Estudios Filosóficos (1941), actualmente Instituto de Investigaciones Filosóficas, la revista *Diánoia* (1954), que sigue publicándose, y el Seminario de Metafísica. Fue profesor invitado en universidades de Chile, Uruguay, Argentina, Estados Unidos, Italia, Bélgica, Francia y España. Recibió becas de las fundaciones Rockefeller y Guggenheim, el Premio Universidad Nacional y el emeritazgo por la UNAM, el doctorado *honoris causa* por la Universidad Autónoma de Barcelona y la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio. Su obra filosófica la expuso en 16 libros y un importante número de artículos.

Crítico de todo "ismo" (existencialismo, materialismo, idealismo, realismo, etc.) y de cualquier dualismo (*Historicismo y existencialismo,* 1950; *El problema de la filosofía hispánica*, 1961), Nicol da razón de la crisis de la filosofía (*El porvenir de la filosofía,* 1972) y de la necesidad de reformarla (*La reforma de la filosofía*, 1980). Su propuesta es que la filosofía, en lugar de emplear métodos creados *ex profeso*, eleve a método científico el modo de proceder inmediato del ser humano: hablar de lo que aparece (fenomenología) e investigarlo de manera conjunta (dialéctica) (*La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica,* 1982). Nicol dialoga e incorpora críticamente en su obra a filósofos de todas las épocas y de distintas corrientes, sin pasar por alto a grandes pensadores y poetas, y científicos del siglo XX como Einstein y Heisenberg. Su sistema parte de un fenómeno cuya presencia, por ser patente, común y primaria, le permite establecerlo como fundamento de todo ente y de todo quehacer: el hecho de que "hay Ser" *(Metafísica de la expresión,* 1957*)*. La evidencia del ser permite preguntar por el ser del ente. La base de toda ciencia, incluida la filosofía, es la misma y comparte cuatro principios: unidad y comunidad de lo real, unidad y comunidad de la razón, racionalidad de lo real y temporalidad de lo real (*Los principios de la ciencia*, 1965). La historicidad de la ciencia se basa en la constitutiva historicidad del hombre (*La idea del hombre*, 1946), a quien Nicol señala como simbólico y expresivo. El hombre no es un ser completo, acabado, unívoco, sino radicalmente insuficiente y, al mismo tiempo, capaz de hacerse y renovarse constantemente en su relación indispensable con lo otro (naturaleza) y los otros, para crear un mundo. El ser

del hombre está constituido por una comunidad ontológica (forma común de ser) y un modo individual de existencia, que se desarrolla con base en tres factores fundamentales y complementarios: la necesidad (biológica e histórica), la libertad (de hacerse a sí mismo por necesidad) y la contingencia (la incapacidad que tiene de forjarse tal y como había proyectado y, por tanto, la imposibilidad de definirse de modo cabal, en lo común y en lo particular) (*Psicología de las situaciones vitales*, 1941). El hombre es el ser llamado o vocado a ser él mismo y formar una idea de sí (*La vocación humana*, 1953) y el filósofo, amante de la verdad, es el pensador vocado a dar razón, sin segundas intenciones, de aquello que es y su cambio.

BIBLIOGRAFÍA: González Valenzuela, J., 1981; Horneffer, R., 2000; Nicol, E., 1941, 1946, 1950, 1957, 1961, 1965, 1972, 1974, 1978, 1980, 1981, 1982, 1990, 1990b, 1997, 1998.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO (1908-1994)

Alfonso Vela Ramos

Nació en Guadalajara (México) en 1908 y murió un 3 de octubre en la ciudad de México. Reconocido como uno de los mejores helenistas de América Latina; "De mi lugar natal, en fin, de mi valle de Atemajac con sus vastos y limpios horizontes y su cielo cegador de luz, recibí mis hábitos de claridad mental y recogimiento interior, y que no tiene por lo común el nacido en la urbe, en esta urbe monstruosa de premura, frivolidad y disipación" (Gómez Robledo, A., 1996, p. 10).

Dedicó su vida al estudio de la filosofía, la jurisprudencia, la filología, la literatura, la historia y las lenguas; hablaba y escribía inglés, alemán, portugués, italiano, latín, además de griego antiguo y nuevo. Destacó como orador, investigador, escritor y diplomático con nombramientos de embajador en Italia, Túnez, Grecia y Suiza y como representante nacional ante la UNESCO en la comisión de desarme de Ginebra. En su familia se respiraba un ambiente religioso, político y de arduo trabajo. "De mis padres aprendí el temor de Dios, de él sólo y no de los hombres. De mis maestros los jesuitas, el afán de saber, el sentido de la filosofía perenne y el amor de las letras clásicas" (*ibid*., p. 10). El estudio y los libros fueron la compañía indispensable a lo largo de la vida de Antonio Gómez Robledo. Cuando niño, agotó las obras de Julio Verne y Emilio Salgari, también leyó *Desde tierras lejanas* y *Don Quijote de la Mancha*. Estudio la primaria en la escuela del profesor Zavala y después ingresó al Instituto de Ciencias con los jesuitas. En 1923 entró a la Compañía de Jesús pero sólo permaneció ahí dos años, incluyendo un noviciado en Texas, donde aprendió latín y griego. Posteriormente ingresó a la Facultad de Derecho de la Universidad de Guadalajara.

En 1926 se unió al movimiento cristero de Anacleto González Flores, a quien le atribuyó su vocación jurídica. Militó en la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) como promotor de un boicot que representaba una resistencia pasiva contra el gobierno. Cuando mataron al líder cristero Antonio fue tomado preso junto a su padre, pero se salvaron de ser fusilados gracias a la intervención de su tío Juan de Dios Robledo un militante obregonista que formó parte del Congreso Constituyente de Querétaro en 1917 y fue gobernador del Estado. A partir del desagradable suceso, Antonio interrumpió sus estudios en Guadalajara y se fue a la ciudad de México. En la UNAM estudió filosofía y se inició en el estudio del derecho internacional. Además, continuó su aprendizaje de griego y latín, lenguas que le permitieron entrar en los mundos clásico, helenístico, romano, bizantino y medieval.

Jalisco lo recibió nuevamente en 1932. Terminó sus estudios en derecho y recibió el título de abogado con la tesis "México en Ginebra". Tiempo después estuvo en cursos de especialización en la Facultad de Derecho de París, en la Academia de Derecho Internacional de La Haya, en la Universidad Fordham de Nueva York y en la Universidad de Río de Janeiro. Obtuvo el doctorado en filosofía por la UNAM con la tesis "La filosofía en el Brasil" en 1946. Dentro de su actividad docente fue catedrático en la Escuela Nacional Preparatoria, en la UNAM, en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey y en instituciones de Cuba y Perú.

Antonio Gómez Robledo era parte del grupo de intelectuales que se reunía las tardes de jueves y sábados en la librería Font de Guadalajara para charlar sobre libros, música y cultura en general. Algunos de los que ahí acudían eran sus amigos muy cercanos como Efraín González Luna, Agustín Yáñez, José

Arriola Adame, Esteban Brambila y Alfonso Gutiérrez Hermosillo.

Viajó a Brasil en 1943 como secretario particular del secretario de Relaciones Exteriores en una reunión convocada para formar la Comisión de Derechos Jurídicos en América Latina. Ese mismo año fue delegado de México ante la Comisión Jurídica Interamericana. Después vivió en Washington, donde trabajó como asesor de la Embajada de México en Estados Unidos. Tras varios nombramientos como representante de México recibió el título de embajador eminente en 1982 y el de embajador emérito en 1992.

Su obra escrita menor, ensayos, artículos, cursos y conferencias, es abundante, y se encuentra publicada en diferentes medios, como, *Jus, Ábside, Cuadernos Americanos, Letras de México, Filosofía y Letras* y *Onda,* por mencionar sólo algunos. Además, la bibliografía de don Antonio entre libros como autor, capítulos en libros y traducciones es muy extensa.

La obra de Gómez Robledo es excepcional no sólo por su extensión, sino porque pone de manifiesto la lucidez de su pensamiento y su rigor académico, tanto como el buen uso de la lengua y su sentido del humor.

BIBLIOGRAFÍA: Gómez Robledo, 1938, 1940, 1942, 1946, 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1963, 1965, 1966, 1974, 1982, 1984, 1987, 1988, 1988b, 1988c, 1989, 1992, 1994, 1996.

LEOPOLDO ZEA (1912-2004)
José Luis Gómez-Martínez

Leopoldo Zea Aguilar nace en la ciudad de México un 30 de junio. Su inquietud intelectual lo llevó de muy joven, en 1929, a participar en el proceso de la candidatura presidencial de José Vasconcelos; en la década de los años treinta colaboró en el diario *El Hombre Libre*; en 1939 inicia, como becado del Colegio de México, estudios de filosofía bajo la dirección de José Gaos; y en 1944 sustituye a Antonio Caso en la cátedra de historia de la filosofía en la UNAM. En 1947 funda en la Facultad de Filosofía de la UNAM el Seminario sobre Historia de las Ideas de América; y a partir de 1952 dirige la colección "México y lo mexicano" que edita Porrúa. Leopoldo Zea proyecta el esfuerzo mexicano a dimensión continental en 1956, cuando fue nombrado director de la Colección "Historia de las ideas de América" que comienza a publicar el Fondo de Cultura Económica (FCE), bajo el patrocinio del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. En 1970, Zea es nombrado director general de Difusión Cultural de la UNAM. Y en 1982, director del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL)[1] (1982-1995) en la misma universidad, y coordinador de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC) y de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (Solar). Sus obras han sido traducidas a los idiomas más difundidos (inglés, alemán, francés, ruso, italiano, entre otros).

En sus inicios en la década de los cuarenta, Zea da a conocer su labor filosófica principalmente a través de dos revistas mexicanas de dimensión continental: *Cuadernos Americanos* y *Filosofía y Letras*. En la primera, que destaca por la prosa ensayística de sus páginas, difunde su pensamiento más influyente; en la segunda, más técnica, se acredita ante la comunidad académica por la profundidad de sus ideas. Pero en ambas revistas deja plasmada una de las notas distintivas de su estilo ensayístico: la profundidad del tema no debe afectar la claridad de la exposición. Zea escribe, es verdad, para un público culto, pero evita el vocabulario técnico del especialista. Su primer libro de repercusión continental, *El positivismo en México* (1943), es un ejemplo temprano de su afiliación a lo que ahora denominamos "estudios culturales"; se trata de una obra interdisciplinaria escrita con la profundidad del especialista, con la preocupación estilística del artista y, ante todo, con el espíritu reflexivo del ensayista que busca primordialmente el diálogo. Leopoldo Zea cuestiona, problematiza, las proyecciones logocentristas, especialmente las que han pretendido imponer las perspectivas europeas que, en Latinoamérica, parecían perpetuar una situación de coloniaje cultural.

En sus ideas, la obra de Zea surge en diálogo con la de Ortega y Gasset primero y la de Heidegger y Hegel después, pero ante todo enraizada en la tradición filosófica latinoamericana: Bolívar, Bello, Alberdi y sobre todo José

[1] Hoy en día CIALC, Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe.

Martí, forman parte íntima de su contexto intelectual. Aun cuando no podemos hablar de etapas, en el sentido de rupturas, en la obra filosófica de Zea, sí que podemos referir sus obras al proceso mismo que ha seguido el pensamiento latinoamericano durante la segunda mitad del siglo xx. Zea suscribe la afirmación de José Martí de que "Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedras" ("Nuestra América"). Por ello, en sus primeros libros, como el citado *Positivismo en México* (1943) y en *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), Zea se ocupa en recuperar el legado intelectual latinoamericano. Descubre así las dimensiones de la realidad colonial de Latinoamérica e inicia un proceso de toma de conciencia, de problematizar los diversos esquemas coloniales, a través de ensayos recogidos luego en obras seminales como *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *América como conciencia* (1953), *América Latina y el mundo* (1960). El proceso de globalización política, económica y cultural que tiene lugar en los sesenta, le hace reflexionar sobre los esquemas de diálogo intercultural que parecen estratificar a nivel global las relaciones entre los hombres: los términos de "primer y tercer mundo", de pueblos "desarrollados y subdesarrollados", de "centro y periferia", tienen como resultado, según Zea, una división en los seres humanos en "hombres y subhombres". Zea reconoce en estas estructuras culturales renovadas formas de colonialismo que él se compromete desenmascarar. Publica por estos años reflexiones que darían lugar a la formulación de un pensamiento de la liberación y que Zea articula en obras como *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), *La esencia de lo americano* (1971), *Dependencia y liberación de la cultura americana* (1974), *Dialéctica de la conciencia americana* (1976). Este periodo coincide con fuertes movimientos culturales latinoamericanos de repercusión global. Así la apertura que supone la novela latinoamericana al reintegrar las letras europeas a su contexto regional y dar entrada dentro del mundo occidental a las letras de otras regiones —África, Asia— que hasta entonces habían permanecido marginadas. Así también la repercusión de la Teología de la Liberación al contextualizar la misión de las instituciones religiosas a las necesidades regionales. Zea confronta a Occidente: "¿Puede, dentro de una cultura de la dominación, surgir una cultura libre? ¿Dentro de una filosofía que justifica la dominación, una filosofía de la liberación?" (Zea, L., 1974, p. 38). Reconoce que toda filosofía parece articularse en nombre de la liberación, pero hasta ahora, nos dice también Zea, "la liberación parece descansar en la dominación de otros hombres" (*ibid*., p. 42). Por ello señala que "el hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo el propio dominador" (*ibid*., p. 43). Desde estos presupuestos se pronuncia contra los modelos de libertad, ya que según Zea, "son los modelos los que crean los paternalismos, las dictaduras para la libertad y en nombre de la libertad. Una libertad que se niega a sí misma al no reconocer en otro hombre su posibilidad" (*ibid*., p. 46). Algunas de sus afirmaciones, radicales por sus implicaciones sociopolíticas en 1973, comienzan a principios del siglo xxi a fundamentar un pensamiento ahora global: "No tiene ya sentido hablar de modelos a seguir en la libertad, porque no puede haber modelos, arquetipos de libertad, sino simplemente hombres libres [...] ya que son los modelos los que acaban imponiendo nuevas subordinaciones" (*ibid*., p. 46).

En este contexto, los ensayos de Leopoldo Zea, recogidos en libros como *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988) y *Filosofar a la altura del hombre* (1993), cuestionan la pretensión de universalidad de la reflexión filosófica europea para problematizar su discurso excluyente. Zea encuentra que en el "saberse igual por ser distinto está, precisamente, el meollo de la relación social entre individuos y pueblos [... y lo que] permite que un hombre, o un pueblo, se reconozca en otro como su semejante y, por ello, como su igual" (Zea, L., 1988). En *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Zea parte del presupuesto fundamental de que ningún ser humano es igual a otro, y que en este ser distinto es donde precisamente reside su igualdad: "Todos los hombres son individuos concretos y, por serlo, semejantes entre sí". Al asentar su discurso en el reconocimiento de la igualdad humana en la diferencia, Zea tiende igualmente un puente dialógico entre Occidente (representado por la proyección centroeuropea que se establece a partir del sacro imperio de Carlomagno) y los pueblos que éste considera periféricos (ejemplificados a través de los pueblos ruso, ibérico

y británico y sus expansiones colonizadoras). Zea regresa al origen griego del concepto de "barbarie" como referencia al "otro", para así problematizar todo concepto de civilización que se base en presupuestos de superioridad. Propone un diálogo desde la diferencia que rechace cualquier forma de imposición. La obra está estructurada en diez capítulos; los dos primeros contienen el enfoque teórico en el contexto del desarrollo occidental. Los siguientes cuatro capítulos se enfocan en lo que Zea denomina "barbarie y civilización" ibérica, británica y rusa. Estudia luego manifestaciones del eurocentrismo, para finalizar con un capítulo titulado "Más allá de la marginación y la barbarie". Problematiza aquí los presupuestos de la confrontación, que domina en el siglo XX, entre la libertad individual y la justicia social. El filósofo considera ambas posiciones dos caras de la realidad humana que a través de la historia el hombre se ha empeñado en considerar incompatibles. Propone que "no se debe renunciar a la libertad por la igualdad, simplemente se exige la igualdad para posibilitar la libertad" (Zea, L., 1988, p. 268). Se trata de dos tipos de racionalidad (lo social y lo individual), que, si no se definen como complementarias, tanto la una como la otra desembocan en manipulaciones de la realidad y del ser humano, que, en definitiva, nos despojan tanto de la igualdad como de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA: Gómez-Martínez, J.L., 1997; Lipp, S., 1980; Lizcano, F., 1986; López Díaz, P., 1989; Medin, T., 1983; Zea, L., 1943, 1953, 1974, 1976b, 1988.

EMILIO URANGA (1921-1988)

Luis Fernando Gaytán Castillo

Nació un 25 de agosto en la ciudad de México, donde falleció el 31 de octubre a los 67 años de edad. Hizo todos sus estudios en el Distrito Federal, hasta la preparatoria con los Hermanos de las Escuelas Cristianas; y la carrera universitaria en la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1941 ingresó a la Facultad de Medicina, la cual abandonó en 1944 para pasar a la de Filosofía y Letras, que entonces ocupaba el histórico recinto de los Mascarones. En ese tiempo ya tenía contactos con la escuela de filosofía de José Gaos y entre 1947 y 1948 estuvo integrado en el grupo *Hiperión* junto con los filósofos Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Joaquín Sánchez Macgregor, Fausto Vega, Luis Villoro y Leopoldo Zea dirigidos por Gaos.[1] Ya en este grupo, Uranga se reputaba como guía, maestro y traductor. Logró su doctorado en filosofía cuando fue becario de los gobiernos alemán y francés: cinco años en las universidades de Friburgo, Tubinga, Colonia y Hamburgo, en Alemania, y en la de París, Francia. En aquel continente conoció y trató a personalidades como Albert Camus, Eugen Fink, Martin Heidegger, Georgy Luckács, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre, de algunos de los cuales fue discípulo.

El marco social en el que se desenvuelve el grupo Hiperión, uno de cuyos pilares es precisamente Emilio Uranga (Escobar Valenzuela, G.A., en Saladino, A., 2004, pp. 495-504), es crítico, como crítica ha sido —según Ricardo Guerra— la historia toda de México, una historia de enorme complejidad, llena de problemas y de obstáculos. El desencanto es uno sus elementos fundamentales; lo es también de la estructura misma del mexicano. Guerra señala igualmente que el grupo Hiperión surgió en un contexto universitario en el que México se tenía aún como una colonia. Seguía escindido entre una minoría de nivel cultural, social y económico occidentalizados, y una enorme mayoría que continuaba viviendo en condiciones de pobreza e incluso de miseria. Análogo panorama había contemplado, sin duda, Samuel Ramos, precursor de la filosofía de lo mexicano, al abordar el problema de las clases sociales, de la caracterología del pueblo mexicano y del burgués como contraparte. Pero, por otro lado, surgía, como resultado de la revolución, la necesidad de autoafirmarnos como mexicanos (*ibid.*, pp. 495 ss.).

Todavía Abelardo Villegas —quien viene ya a evaluar en términos filosóficos la filosofía de lo mexicano incluyendo al grupo Hiperión— titula como *Autognosis* uno de sus últimos libros dedicado al pensamiento mexicano en el siglo XX, , señalando que conocerse ha sido una obsesión de los mexicanos: "El imperativo de conocer a México (y lo mexicano) se advierte en la filosofía, en la literatura, en la sociología, en lo que hoy se llama politología,

[1] Véase "Emilio Uranga" en <www.es.wikipedia.org/wiki/Emilio_Uranga>.

etc." —declaraba Villegas. Luis Villoro reconocía que en ese momento (cuando surgía el propio Hiperión) vivían en la ola de un movimiento más amplio de *autoconocimiento*. En otras áreas de la cultura, como la pintura, la música, la poesía y la novela se abandonaban las formas y contenidos imitativos para expresar nuestro sentir y nuestra realidad; pero en lo que atañe a la filosofía este afán llegaba tarde pues, al decir de Hegel, "el búho de Minerva alza el vuelo al atardecer" (Uranga, E., 1990).

Por otra parte, el gran animador del grupo Hiperión, Leopoldo Zea, consideraba que toda nuestra historia no ha sido sino un afán por encontrarnos como hombres al lado de todos los hombres. Por ello, la labor de Emilio Uranga en las entrañas del Hiperión era algo decisivo, era según él, el tema de su generación. Nuestra historia —proseguía Zea— es una historia de frustraciones pero también de esperanzas. Y en esta situación estamos irremediablemente solos pero tal vez dispuestos a encontrar nuestro camino, rodeados de soledades, encuentros y desencuentros como los que vivió el propio Emilio Uranga. Tal era la vivencia, la experiencia filosófica que los hiperiones sufrían por aquellos años.

La clave de este humanismo mexicano —y así lo veía Uranga— era precisamente ésta: la de ser "contemporáneos de todos los hombres", esto es, arribar a lo universal. Lo principal del grupo Hiperión, como había dicho Leopoldo Zea, ha sido la de mostrar al hombre de México, al conjunto de sus posibilidades, como *las mismas de todos los hombres*. Así, por ejemplo, Luis Villoro llegaba a la conclusión de que la única solución al problema del indígena era ser reconocido como hombre entre hombres, mientras que un Jorge Portilla examinaba las originales relaciones entre el individuo y la sociedad del mexicano, al tiempo que Emilio Uranga iniciaba una *Ontología del mexicano* de la siguiente forma: "[…] ontología que más que atender a una descripción de lo que es o ha sido […] atiende a lo que tiene que ser, a un proyecto". Para hacer factible ese proyecto del ser del mexicano era menester, como lo vieron los hiperiones, acudir a un marco conceptual o, como dice Zea, a un "instrumental filosófico". Dentro de este instrumental se acudió al existencialismo y a la fenomenología. El existencialismo de Heidegger, de Sartre, de Merleau Ponty, brindaba las herramientas indispensables para desentrañar el ser del mexicano y con ello develar la condición humana y su relación con el mundo.

Emilio Uranga consideraba su formación filosófica dividida en dos etapas: la primera de ellas bajo el influjo de Husserl, Heidegger, Sartre y Luckács; y la segunda centrada en su afición a Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. En lo concerniente a la crítica y a la producción literaria recibió influencia, por su afición a ellos, de Jorge Luis Borges, Jaime Torres Bodet y Alfonso Reyes. Fue también becario del Centro Mexicano de Escritores. Además fue miembro de El Colegio de México, desde 1951, y representante de la UNAM en los congresos de filosofía de La Habana (Cuba) y Lima (Perú). Como practicante del género periodístico y ensayístico colaboró para *Cuadernos Americanos, Filosofía y Letras, México en la Cultura, Universidad de México, La Palabra y el Hombre, Revista de América*; el periódico *Novedades* y otros más.

BIBLIOGRAFÍA: Olmos Fuentes, J., 1991; Uranga, E., 1990, 1990b, 1991.

LUIS VILLORO (1922-)

Mario Teodoro Ramírez

Luis Villoro Toranzo nace en Barcelona un 3 de noviembre. Vive en México desde los seis años de edad y posee la nacionalidad mexicana. Ha sido uno de los intelectuales mexicanos más destacados del siglo XX. Como miembro del grupo Hiperión, hizo aportes sustantivos a la "filosofía de lo mexicano". Los temas y problemas de México han estado siempre presentes en su obra. Sin embargo, Villoro ha querido ser y ha sido ante todo un pensador universal, un filósofo que se ocupa de los asuntos clásicos y esenciales de la filosofía y que dialoga críticamente con las corrientes del pensamiento más destacadas del siglo XX (existencialismo, fenomenología, filosofía analítica, marxismo, comunitarismo, etcétera.).

El largo recorrido teórico de Villoro —sesenta años, desde fines de la década de los cuarenta del siglo XX— dificulta hacer justicia en pocas líneas a todos los aspectos, temas y rasgos de su pensamiento. Cabe afirmar que se trata de uno de los filósofos mexicanos vivos más importantes: por la amplitud, originalidad, rigor y calidad de su obra y de su re-

flexión filosófica. Nos contentaremos aquí con presentar de forma esquemática la evolución de su pensamiento y sus temas principales.

Pueden identificarse claramente tres grandes etapas. La *primera*, dominada por el existencialismo y la fenomenología, abarca desde fines de la década de los cuarenta hasta mediados de la década de los sesenta (siglo xx). La *segunda* etapa implica un giro hacia la filosofía analítica y una concepción más crítica del pensamiento y la actividad filosófica; abarca desde fines de la década de los sesenta hasta mediados de la de los ochenta. La *tercera* etapa, que va desde fines de los ochenta hasta la actualidad, conlleva una ampliación de la visión de Villoro, más allá de los problemas puramente conceptuales y epistemológicos, hacia una comprensión de la vida práctica social en toda su complejidad y su carácter problemático. Abundaremos y precisaremos a continuación en los temas y las características de cada una de estas etapas.

En la *primera* etapa, Villoro asume como piedra de toque de la reflexión filosófica la experiencia existencial y vivencial del sujeto humano. Desde ella retoma el cuestionamiento crítico que el pensamiento mexicano del siglo xx (desde Vasconcelos y Antonio Caso) ha hecho a los rasgos alienantes y deshumanizadores de la modernidad occidental. En este marco se ubica el aporte de Villoro a la filosofía del mexicano del grupo Hiperión —grupo de gran significación en la historia de la filosofía en México, cuyos integrantes (el propio Villoro, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez Mcgregor, Ricardo Guerra, entre otros) coincidían en el propósito de vincular la reflexión filosófica universal, particularmente las corrientes filosóficas europeas en boga, a una comprensión crítica y activamente transformadora de la realidad mexicana. El grupo existió entre 1948 y 1952 (Hurtado, G., 2006).

A diferencia de otras interpretaciones de la condición del mexicano, Villoro opta por definirla como una condición trágica, de escisión y desgarramiento, de no integración (hablando en términos histórico-culturales) entre su parte indígena, originaria, reprimida y negada, y su parte no indígena, artificial, abstracta y opresora. Un auténtico proyecto de emancipación político-cultural en nuestro país, y en Latinoamérica en general, debería plantearse la superación de esta escisión, sobre todo, debiera empezar, tal y como lo hizo el propio Villoro desde *Los grandes momentos del indigenismo en México*, por develar críticamente las diversas formas en que a lo largo de la historia se ha buscado acallar la voz, el mundo y la experiencia del indígena, las diversas formas en que se ha practicado el "altericidio".

Nuestro filósofo se distingue también de los otros hiperiones en la preponderancia que otorga al enfoque *histórico* en la comprensión del ser del mexicano. No acepta que este "ser" se encuentre ya definido y sea inmodificable. Su talante de historiador lo muestra bien en el otro estudio que dedica a México: *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. No obstante ocuparse de un periodo histórico muy específico, el texto no deja de remitir a reflexiones filosófico-antropológicas de gran envergadura (sobre el problema de la acción, la libertad, la función de las ideologías en los procesos sociales, etc.) además de ofrecer un esquema de interpretación del desarrollo histórico del país.

En fin, el problema que plantea México a un filósofo vitalmente comprometido como Villoro es el de su viabilidad misma como sociedad, como comunidad histórica, y, concomitantemente, el de la función del pensamiento a ese respecto. Al abocarse a las entrañas más profundas de la realidad mexicana, Villoro constata la presencia ominosa y persistente de la violencia, el fracaso humano propiamente, en la conformación histórico-social de nuestro país (y del mundo moderno en general). "Violencia" como negación y desconocimiento del "otro", "violencia" como ideológica negación de la "realidad", como intento por evadir la irremediable contextura temporal de nuestro ser. "Violencia", en fin, como incapacidad de "comprender", de "conocer" y de "razonar", esto es, de "pensar". Por esto, la "solución" que el pensamiento puede aportar a la problemática de México consiste, en principio, en el propio ejercicio del "pensamiento", esto es, en asumir como tarea la necesaria incorporación del acto crítico-reflexivo en la realidad sociocultural, la integración de la filosofía al proceso de la praxis colectiva y a la discusión pública de nuestros problemas y posibilidades como sociedad.

De esta manera, Villoro avanzará hacia la elaboración de un concepto de filosofía —de pensamiento, de racionalidad— más riguroso y adecuado. Lo que lo lleva a profundizar en el

pensamiento fenomenológico de Edmund Husserl y a retomar críticamente la vía de la filosofía reflexiva (Descartes), y, finalmente, ya en la *segunda* etapa de su pensamiento, al descubrimiento de la filosofía analítica, de su utilidad conceptual y metodológica para alcanzar la plena profesionalización de la actividad filosófica hecha en México. No obstante, aunque se compenetró bastante en los ámbitos de la filosofía analítica (particularmente en la teoría del conocimiento, como queda reflejado en una de sus obras más reconocidas: *Creer, saber, conocer*), y cuestionó duramente los rasgos ideológicos y superficiales de las anteriores formas de pensamiento, por "nacionalistas", "románticas", "irracionalistas", Villoro nunca se hizo un "filósofo analítico". Su preocupación por la teoría del conocimiento rebasaba claramente el ámbito restringido de esta disciplina y apuntaba a cuestiones más generales que siempre le han importado: la relación entre el conocimiento y la vida y praxis sociales, los problemas éticos del saber, la naturaleza del pensamiento ideológico, etc. Todo lo cual tiene que ver, finalmente, con la posibilidad de una praxis transformadora de la vida social que no se encuentre ideológicamente condenada al equívoco o al fracaso. ¿Es posible la racionalidad en la vida social? ¿Es posible una praxis social, política, colectiva de carácter racional?

Así arribamos a la *tercera* etapa en la evolución filosófica de Villoro, en la que queda claramente delineada la alternativa que propone para la vida sociocultural de México y, en general, para la vida sociocultural del mundo contemporáneo: la defensa y ponderación del ejercicio de la racionalidad humana (de la racionalidad filosófica en primer lugar). Esta alternativa se realiza, y en esto radica su especificidad, a través de una concepción plural y pluralista de la razón, misma que se desenvuelve en tres momentos dialécticamente interrelacionados: a] Una *razón teórica* al estilo más clásico, que actualiza y mantiene los valores del pensamiento discursivo, metódico, crítico y analítico (asunto de la teoría del conocimiento de Villoro); b] Una *razón práctica*, que defiende la dimensión axiológica de la praxis humana, bajo una idea de la unidad ético-política en la vida social (expuesta con claridad en *El poder y el valor*, obra mayor de la ética y la filosofía política latinoamericana), y c] Una "*razón hermenéutica*" (no elucidada así por Villoro) que reconoce y asume los límites de la razón, y se abre a la interpretación y comprensión de las formas "no racionales" de la experiencia y la praxis: la experiencia místico-religiosa, la estético-artística, y la erótico-amorosa (expuesta en ensayos un poco colaterales pero verdaderamente significativos).

Reconocer las "condiciones" y los "límites" de la razón es lo que hace que un pensador sea, además de racional, "razonable". Ese pensador ha querido ser, lo ha sido en muchos sentidos, Luis Villoro. Y éste es, creemos, el núcleo de su propuesta filosófica: una defensa *razonable* de la racionalidad: en la vida personal, en el conocimiento, en la praxis social, en la acción política. Necesitamos conducirnos conforme a la razón, reconociendo, a la vez, que la razón no lo es todo, y que no es "racional" querer negar o ignorar esto, pues precisamente de ahí vienen las peores formas de irracionalidad, las posturas ideológicas más dañinas, aquellas que se creen indiscutiblemente válidas y que están justificadas para imponerse a cualquier precio.

En términos práctico-institucionales y socioculturales, la alternativa de Villoro, su concepción tridimensional de la razón, se puede especificar en tres ámbitos: a] La conformación de una tradición intelectual y filosófica mexicana capaz de asumir su propio contexto histórico-cultural y de participar activamente en la evaluación y discusión de la problemática del país; b] La proyección de una nueva forma de "Estado", de organización e integración de la sociedad, conforme con la realidad histórica y sociocultural nacionales, con la diversidad cultural que nos caracteriza como sociedad, y con los valores de democracia, justicia, igualdad y libertad, y c] La revaloración de las formas de vida e interacción comunitaria y el rescate de las dimensiones afectivas, eróticas, estéticas y religiosas de la experiencia humana; esto es, una visión amplia e integral de la condición humana, un "humanismo" crítico y generoso a la vez. En fin, lo que Villoro propone para México es la construcción de un nuevo proyecto civilizatorio, político, ético y socio-cultural, filosóficamente integrado, y del que la propia reflexión y praxis filosófica sea una parte sustantiva, ineludible.

BIBLIOGRAFÍA: Ramírez, M.T., 2002b; Salmerón, F., 1993; Villoro, L., 1962, 1965, 1975, 1984, 1985, 1992, 1997, 1998, 2001, 2004.

RAMÓN XIRAU (1924-)
Priscila Pilatowsky Goñi

Como poeta, crítico literario, historiador de la filosofía y filósofo de la historia, y sobre todo como maestro, se recuerda a Ramón Xirau. Hijo de Joaquín Xirau, nació en Barcelona, donde realizó sus primeros estudios. Pero no fue sino hasta llegar a México con su padre, exiliado de la guerra civil española (1939), cuando recibió su formación profesional. Estudió la licenciatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1942-1947), a la que posteriormente se incorporó como profesor investigador. Cursó la maestría en filosofía en la misma institución (1947) y prosiguió sus estudios en La Sorbona (1955). Los recintos que presenciaron su labor docente fueron El Colegio Nacional, la Universidad de las Américas, el Liceo Franco Mexicano, la mencionada Facultad de Filosofía y Letras, así como prestigiosas universidades en el extranjero.

Pero sus actividades trascendieron el ámbito académico para desplegarse en el ambiente editorial. Como tal, fundó y dirigió, a lo largo de veinte años, la revista *Diálogos* de El Colegio de México; colaboró también en *Vuelta* y *Sábado,* suplemento del diario *Uno más uno*, así como en muchas otras publicaciones: *Universidad de México, Revista Mexicana de Literatura, Cuadernos Americanos, Revista de Filosofía y Letras, la Palabra y el Hombre, Nueva Revista de Filología Hispánica,* etc. Escribió además para revistas extranjeras como *Las Españas, Texas Quarterly, Evergreen Review*, y otras. Hombre prolífico, autor de numerosas conferencias, artículos, ensayos, poemas y obra crítica, fue acreedor al doctorado *honoris causa* por las universidades De las Américas y de Barcelona. Octavio Paz lo calificaría como el "hombre puente" que no sólo tendió vínculos entre la intelectualidad, sino también entre disciplinas, temáticas y estilos. Quizá, entre los maridajes que le dieron mayor celebridad fueron los de filosofía y poesía, filosofía e historia.

Heredero no sólo del exilio español, sino también de una Europa agobiada por dos guerras mundiales y el ascenso de los fascismos, Xirau advierte, un panorama de *crisis.* Una crisis cuya manifestación más palpable se distinguía en las limitantes de las grandes narrativas heredadas del siglo XIX para dar respuesta a la inquietud esencial del hombre: su relación con lo *sagrado.* En consonancia con Mircea Eliade, el filósofo catalán alude a la experiencia de lo *sagrado* como la "fundación de un mundo", el darle sentido a un cosmos que se aparece caótico y que brinda la posibilidad de entender su fundamento: el universo sagrado tiene un eje, un *axis mundi,* que es "base, apoyo y lugar de referencia" (Xirau, R., 1980, p. 13).

Pero en su intento por comprender este universo, envuelto en un velo de sacralidad, el hombre "ha tendido a absolutizar lo relativo", una tendencia presente en "la sociología, en la política y las artes cuando hacen que (el hombre) se convierta en su propio dios" (Xirau, R., 1959, pp. 102-103). Los papeles se han invertido en los últimos doscientos años. Dios estaría hecho "a imagen y semejanza de los deseos, impulsos y voliciones de los hombres" (Xirau, R., 1974, p. 82).

Con fórmulas ensayísticas que permiten al autor alejarse de la rigidez del trabajo estrictamente teórico, Xirau no deja de ventilar sus propias opiniones en la presentación de cualquier doctrina filosófica. De ahí que refute el reductivismo de los materialistas en su negación de la divinidad, como también el de los pensadores religiosos que rechazan los valores de la ciencia, desconfían en la razón y en la carnalidad del hombre. En este sentido, fiel a su total desprecio a la mitologización humana, acusa cierto apego a las fórmulas existencialistas, en particular a la problemática entre *ser* y *existir* anunciada por Sartre. En *Sentido de la presencia* esta afinidad le es útil para dotar de sentido a su idea del *movimiento.* Para el autor de *El ser y la nada*, anota Xirau, el *ser* del hombre se reduce al mero *existir,* en tanto que no posee una esencia estática, atemporal, sino que se construye en su *quehacer.* Pero el mero *existir* conduce al *querer llegar a ser,* a la pretensión de afirmarse como una totalidad, como una esencia inmutable (véase Xirau, R., 1953, p.13).

En la anterior premisa se reconocen algunos de los puntos más defendidos por Xirau, como la negación de la estaticidad de los sistemas filósoficos y sus pretensiones de universalidad, frente a la realidad de su carácter histórico y contingente. De ahí que una de las grandes conclusiones que distinguen a este pensador, donde confluyen la idea heracliteana de movimiento, el *ser en sí* sartreano, y sobre todo la *razón vital* de Ortega, sea que la

filosofía no se desprende de las cuestiones humanas, sino que debe estar pendiente de su presente. Filosofía como cuestión de vida, como crítica dialógica, con serias perspectivas de renovación y cambio, lejana de toda ambición totalizante y con plena conciencia de la circunstancia que la enmarca, es la que propone Ramón Xirau.

A través del ensayo, la poesía, la crítica, y toda su labor como docente y difusor, este prolífico autor vinculó el pensamiento de ambos lados del Atlántico generando conciencia de una época que se mostraba caótica. Pero quizá su hazaña más loable haya sido la de advertir al mundo hispanoamericano que la filosofía no se restringe a los dictados de una disciplina, sino que sus posibilidades se extienden a todos los campos de desempeño humano. Y al mismo tiempo, sugerir que ningún paradigma puede aspirar a definir la totalidad, sino que, al ser producto del hombre, nunca dejará de *ser* un *quehacer*.

Entre sus obras destacan: Poesía: *L'espill soterrat* (1955), *Poesía hispanoamericana y española* (1961), *Poetas de México y España* (1962); Ensayo: *Duración y existencia* (1947), *Sentido de la presencia* (1953), *Tres poetas de la soledad* (Villaurrutia, Paz, Gorostiza) (1955), *El péndulo y la espiral* (1959), *Las máquinas vivas* (1959), *Poesía hispanoamericana y española* (1961), *Poetas de México y España* (1962); *Historia de la filosofía: Introducción a la historia de la filosofía* (1964), Prólogo: Paz, Octavio, *Il laberinto della solitudine, introduzione di…*, Silva Editore, Milán, 1961.

BIBLIOGRAFÍA: Gambarte, M., 1997; González Valenzuela, J., 1986; Ocampo de Gómez, A.M., 1967; Xirau, R., 1953, 1959, 1974, 1980, 2004.

GRACIELA HIERRO (1930-2003)

Francesca Gargallo Celentani

Doctora en filosofía, titular de la cátedra de ética y responsable del Seminario Interdisciplinario de Filosofía de la Educación y Género en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, fundadora en 1992 y directora hasta 2003 del Programa Universitario de Estudios de Género, fue también miembro de la Sociedad de Mujeres para la Filosofía, y presidenta de la Asociación Filosófica de México.

Ubicaba en la idea de la existencialista francesa Simone de Beauvoir "uno no nace mujer, se hace" (Hierro, G., 1948), el arranque no sólo de una teoría política de la liberación de la sujeción femenina, sino de una ética utilitaria que postulara, como criterio de juicio moral, el provecho social de la igualdad de oportunidades de mujeres y hombres (Hierro, G., 1985). La relación entre ética y política, según Hierro, se daba en dos niveles: 1] En las reglas morales que sirven para orientar los actos de los individuos en sociedad, y 2] en la práctica histórica. Hierro entendía las normas morales como convenciones que pueden ser revocadas si las consecuencias de su cumplimiento no se ajustan al principio de justicia, que se centra en la idea de que diferentes individuos no deben ser tratados en forma distinta. Esto resultaba en extremo adecuado para proponer una reforma de la condición femenina. Por lo tanto, sostenía que: "El lugar y la función que las mujeres ocupan en las sociedades presentes no pueden ser considerados como ya prejuzgados, sea por los hechos o por las opiniones que los han consagrado a través de las épocas; como todo arreglo social, deben plantearse en cada época en abierta discusión y evaluarse con base en la utilidad social y la justicia concomitante. La decisión ética sobre la condición femenina actual se sustentará en la evaluación que se haga de sus tendencias y sus consecuencias, en tanto éstas son provechosas para el mayor número" (Hierro, G., 1995, pp. 93-94).

Para Hierro, la política era y debía ser una política de reivindicaciones, pues la situación de las mujeres en función de su inserción en una sociedad de decisiones y simbolización masculinas, y no en función de sí mismas, era sustancialmente injusta. En 1990, escribió que el "fenómeno humano" debía estudiarse en todos sus aspectos para comprender la conducta ética. Estos aspectos, de igual valor para el conocimiento de la vida de las personas, son: sus características socioeconómicas, su localización geográfica, su historia personal y social, su sexo-género y su edad (Hierro, G., 1990, p. 70). El ser mujeres en sí representaba para Graciela Hierro una variante y no un hecho fundamental de la condición humana.

Sin embargo, en 2001, Hierro radicalizó su postura feminista, planteando una ética del placer para un sujeto femenino en proceso de construcción, ya menos identificado con su gé-

nero y más dispuesto a relacionarse con su diferencia sexual: un sujeto necesitado de orden simbólico, autodefinición y autonomía moral, que se escribe en femenino plural: las mujeres (Hierro, G., 2001, p. 14). Subrayó la centralidad de la sexualidad y del placer para analizar la relación entre poder y saber y la imposibilidad de una ética del placer que no fuera un ética sexualizada. Con lo cual, implícitamente, criticó el género como instrumento conceptual para la autonomía moral de las mujeres, pues el género sólo es lo que se piensa propio de las mujeres y de los hombres y no un medio para descubrir y realizar el estilo de vida del sujeto ético. La ética del placer se convirtió así en una ética para la práctica de la diferencia sexual, visualizada desde varias disciplinas, que permite a las mujeres ser independientes de los condicionamientos sexuales. "La ética feminista se ha 'sexualizado' porque las mujeres, en tanto género, nos hemos creado a través de la interpretación que de los avatares de nuestra sexualidad hace el patriarcado. Sin duda, nuestra opresión es sexual; el género es la sexualización del poder" (*ibid.*, pp. 9-10).

La filosofía se recrea bajo la vigilante mirada feminista, cuyo método implica el despertar de la conciencia, sigue con la desconstrucción del lenguaje patriarcal y culmina con la creación de la gramática feminista, cuyo fundamento último es el pensamiento materno. De tal manera el género sirve para identificar el imaginario sexual que se construye desde el cuerpo masculino, mismo que una vez identificado permite a las mujeres separar sexualidad, procreación, placer y erotismo. La sabiduría y la ética de las mujeres trasciende este primer paso a través de un proceso de liberación que implicaba el ejercicio moral de un sujeto que se reconoce libremente a sí mismo y que analiza sus acciones para su buena vida. La doble moral sexual es genérica, la ética del placer es un saber de las mujeres.

BIBLIOGRAFÍA: Hierro, G., 1985b, 1989, 1989b, 1990, 1993, 1994, 1995, 1997, 2000, 2001.

ALEJANDRO ROSSI (1932-2009)
Miguel Ángel Fernández y Margarita M. Valdés

Nació en Florencia, Italia, el 22 de septiembre de 1932; durante la segunda guerra mundial migró con su familia a Venezuela y luego a Buenos Aires. En 1950 llegó a la Ciudad de México, en donde radica desde ese entonces. Realizó sus estudios universitarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde obtuvo en 1955 el grado de maestro en filosofía con la tesis *La razón y lo irracional en la ciencia de la lógica de Hegel*, que escribió bajo la dirección de José Gaos. En 1956 estudió en Friburgo con Martin Heidegger, y luego, en 1960, en el Magdalen Collage de la Universidad de Oxford. Ha sido profesor de la UNAM e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma universidad desde 1958. En 1967, junto con Luis Villoro y Fernando Salmerón, fundó *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, que hasta la fecha sigue siendo uno de los principales órganos de difusión de la filosofía analítica en América Latina. Hacia el final de los años setenta Rossi decidió consagrarse al cultivo de la literatura. Fue investigador emérito de la UNAM y miembro del Colegio Nacional de México desde 1996. En 1999 recibió el Premio Nacional de Lingüística y Literatura en México.

Al principio de su carrera filosófica, bajo la influencia de su maestro José Gaos, Rossi se interesó en la filosofía alemana, especialmente en la fenomenología; producto de sus investigaciones acerca de esta corriente es su ensayo "Sentido y sinsentido en las *investigaciones lógicas*", publicado en 1960, en donde estudia la teoría del significado que Edmund Husserl expone en la primera de sus *Investigaciones lógicas*. Sin embargo, Rossi pronto comenzó a distanciarse de la fenomenología y a acercarse a la filosofía analítica; su viaje a Oxford en 1960, la meca de la filosofía analítica en ese entonces, consumó ese cambio. Así, a partir de la década de los sesenta los trabajos de Rossi se concentran en temas fundamentales de filosofía del lenguaje desde una perspectiva claramente analítica. Una muestra de ello son sus ensayos "Lenguaje privado" (1963), "Descripciones vacías" (1967) y "Nombres propios" (1969), todos ellos incluidos en su libro *Lenguaje y significado*, publicado en 1969. En el primero de esos trabajos Rossi discute el problema wittgensteiniano sobre la posibilidad de un lenguaje privado, en el segundo discute el problema de cómo es posible pensar sobre lo que no existe y en el tercero discute la relación entre nombres propios y descripciones definidas. En este último trabajo Rossi se per-

cata de problemas que aquejan a la teoría descriptivista de los nombres que prefiguran las importantes críticas elaboradas por el filósofo norteamericano Saúl Kripke en 1972. Las contribuciones de Rossi a la semántica filosófica son de interés aun hoy en día para los filósofos analíticos del lenguaje.

Con los ensayos mencionados en el párrafo anterior Rossi introdujo en la discusión filosófica en México temas que eran virtualmente desconocidos en aquella época y una metodología analítica que era igualmente desconocida; por esta razón Rossi puede ser considerado el introductor de la filosofía analítica en México. La labor docente e institucional de Rossi también jugó un papel esencial en el desarrollo posterior de esa corriente filosófica en México. Durante los años sesenta impartió cursos sobre diversos temas de filosofía del lenguaje, entre ellos un curso sobre la teoría de las descripciones definidas de Bertrand Russell y un seminario sobre las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, ambos cursos pioneros en su rama. El trabajo docente de Rossi hizo posible la formación de un grupo de filósofos profesionales conocedores de la semántica filosófica analítica; eventualmente esos discípulos de Rossi continuarían sus estudios en universidades inglesas y norteamericanas, regresarían a México y continuarían ahí con la formación de nuevas generaciones de filósofos analíticos.

BIBLIOGRAFÍA: Rossi, A., 1969, 1978, 1982, 1989, 1997.

ABELARDO VILLEGAS (1934-2001)[1]
Roberto Mora Martínez

En 1958 obtuvo el grado de maestro en filosofía, con la mención *Magna Cum Laude*, por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y en 1971 el grado de doctor en filosofía con mención honorífica. Entre 1978 y 1981 fue director de la Facultad de Filosofía y Letras. Posteriormente ocupó los cargos de secretario general académico, jefe del Departamento de Humanidades de la Dirección General de Difusión Cultural, también ocupó el puesto de secretario general de la Unión de Universidades de América Latina (UDUAL) de 1990 a 1998. Es importante hacer notar que en 1993 recibió el Premio Universidad Nacional en Docencia de las Ciencias Sociales.

Con respecto a las características del pensamiento de Villegas, en primer lugar, hay que señalar que se inserta en el movimiento intelectual de Historia de las ideas y Filosofía de lo americano, iniciado por su maestro y amigo Leopoldo Zea. Sin embargo, sus respuestas a las preguntas sobre qué es la filosofía y en qué consiste ésta, lo llevaron por un camino distinto a los temas y conclusiones de Leopoldo Zea, ya que si bien es cierto también abordó los temas de la identidad, la dialéctica de lo americano y análisis del proyecto colonizador, entre otros problemas. Así, encontramos en su obra los temas de: utopía, derechos humanos y democracia.

Para los estudiosos de su obra, una de las preocupaciones centrales que motivaron su quehacer intelectual giró en torno a la función de la filosofía en México y América Latina. En su respuesta, le asignó a este quehacer intelectual un puesto vital: el de salvación. En el sentido con el que Gaos significó la propuesta de Ortega y Gasset, por lo que la salvación giraba eminentemente en torno de la política, que exigía la revisión teórica y práctica de los principios que rigen a la sociedad. Propuesta que expone en: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (1963). Por lo tanto, la noción de salvación se debe a su carácter pragmático que nace por la necesidad de resolver los problemas sociales. Como un ejemplo, es oportuno citar que "durante el siglo XIX, la amarga disputa entre liberales y conservadores siempre tuvo como telón de fondo discusiones filosóficas a propósito de la religión, la propiedad, el individuo, el gobierno y, por supuesto, la libertad" (Morúa, 2003, p. 147).

Es importante hacer notar que utilizó su conocimiento para ponerlo al servicio de la realidad mexicana y latinoamericana sin desvincularse de los grandes temas de la filosofía universal a los cuales consideró necesarios, puesto que al revisar las características del ser del mexicano y el ser de América apuntó que la rama historicista de Hegel-Dilthey-Ortega, así como las posturas filosóficas de Husserl y Heidegger, entre otros filósofos como Scheler,

[1] Revueltas, Eugenia, "Abelardo Villegas, Un humanista de nuestro tiempo" (2006), en la página <www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/villegas.htm>. *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*, Versión digital, iniciada en junio de 2004.

son indispensables para comprender las características de lo mexicano, como lo expuso en el capítulo VII de su libro *El pensamiento mexicano en el siglo XX*.

En el caso de la filosofía de lo mexicano, también se separó de las reflexiones del grupo Hiperión en el que surgieron propuestas esencialistas. Por lo que la postura de Villegas consistió en reflexionar sobre la validez de tener una filosofía propia, lo que implica "aceptar como válidos ciertos conceptos acerca de lo que es esa ciencia y ciertos filosofemas fundamentales; [lo que] supone hacer de esos conceptos y filosofemas algo propio y sostenerlos como tales aunque uno no los haya elaborado" (Villegas, A., 1979). En este sentido, habla de una apropiación, la cual debe conducir a reflexiones tendientes a construir una verdadera autognosis, que para él es "algo más que la autoconciencia; [ya que] el imperativo de conocernos lleva implícito el saber que somos, que existimos" (Villegas, A.,1993, p. 9).

Las reflexiones que plasmó en su primer libro *La filosofía de lo mexicano* (1960) indican que se produce filosofía a partir de los problemas mexicanos. Empero, a la pregunta sobre cómo lograr que algo particular tenga dimensiones universales, Villegas responde: "Ésta es la suprema paradoja de la filosofía de lo mexicano; el sabernos nosotros los mexicanos circunstanciales, limitados, significa sabernos universalmente humanos. Si, por lo mismo, llegamos a una verdad circunstancial, como dice Zea, llegaremos a una verdad humana sin más, quedaremos situados en el mundo humano" (Villegas, A., 1979, p. 147).

Por otra parte, llevó a cabo una revisión de las circunstancias sociales económicas de la situación latinoamericana. Las ideas que plasmó en el libro: *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (1972) las destinó a señalar que las posturas democráticas y dictatoriales que predominaban entre los latinoamericanos a principios del siglo XX. A partir de esta base, llega a la conclusión de que América Latina atravesaba por una "segunda conquista".

En su obra *México en el horizonte liberal* (1981) desarrolla los postulados liberales destacando las peculiaridades del pueblo mexicano, pues si bien es cierto que todos los liberales hispanoamericanos opinaron como fray Servando Teresa de Mier, que el principio de soberanía popular, es metafísicamente verdadero, pero inaplicable en la realidad, ya que el ser humano que consideran en abstracto no existe, "al pueblo se le debía conducir no de obedecer" (Villegas, A., 1981, p. 11). Así pasa a analizar las aspiraciones de los liberales mexicanos de crear un pueblo industrialista, lleno de pequeños propietarios, semejante a Estados Unidos. En donde destaca las observaciones de Andrés Molina Enríquez, quien ya había señalado que los liberales "Artificialmente quisieron igualar a todos los mexicanos concentrándolos en un solo estadio de la evolución social; quisieron borrar diferencias, cuyas raíces se perdían en el origen de nuestra historia" (*ibid.*, p. 90). Por lo que la intención de hacer propietarios a todos los mexicanos sólo logró ahondar las diferencias.

Con respecto al tema de la democracia, hay que señalar que en *Democracia y dictadura* (1987) indica que "Las duras experiencias de la vida independiente han hecho aparecer la soberanía popular, a los ojos de los latinoamericanos, como una mera entelequia. Un principio aceptado teóricamente pero rechazado en la práctica" (Villegas, A., 1987, p. 9).

Es oportuno señalar que en su libro: *Arar en el mar* (1995), inicia el segundo capítulo señalando el tema de la soberanía popular, como esencia de la democracia, donde cita a Pablo González Casanova que apuntó que en México y América Latina, lo nuevo era la combinación de democracia electoral y la participación social, y el pueblo quería el poder.

BIBLIOGRAFÍA: Fuentes Morúa, J., 2003; Muñoz Rosales, V., 2006; Villegas, A., 1960, 1963, 1966, 1972a, 1972b, 1978, 1985, 1987, 1993, 1995.

ENRIQUE DUSSEL (1934-)

Luis Gerardo Díaz Núñez

Enrique Domingo Dussel Ambrosini[1] nació en La Paz, un pequeño pueblo de la provincia argentina de Mendoza, un 24 de diciembre. Desde su infancia y juventud el contacto con el pueblo, la tierra, la naturaleza desértica que le rodeó, le hizo sensible a su entorno. Hijo del médico de pueblo y de una madre comprometida con actividades de apoyo a la comunidad hicieron que su conciencia social tuviera un

[1] Véanse, además, las siguientes páginas: <www.enriquedussel.org>, <www.ifil.org> y <www.afyl.org>.

despertar temprano. Supo descubrir de forma atenta y reflexiva una realidad que lo impulsó al compromiso con los que menos tienen.

De 1953 a 1957 estudia filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), donde obtiene su licenciatura en filosofía con una tesina sobre *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*. Es de notarse su inclinación desde la juventud por los temas de ética y política, así como la repercusión social que éstas implican. Fundador y primer secretario general de la Federación Universitaria del Oeste (FUO).

De 1957 a 1959 estudia en la Universidad Complutense de Madrid, donde obtiene el doctorado en filosofía con una tesis titulada: *El bien común. Su inconsistencia teórica*, que fue una defensa democrática de J. Maritain y E. Mounier contra Charles de Koninck, en medio de una España franquista, lo que lo sitúa como adhiriendo al humanismo integral y al personalismo comunitario.

De 1959 a 1961 vive en Israel, estudiando la lengua hebrea, lo que tendrá hondas repercusiones posteriores. Trabaja como pescador en el kibutz Ginnosar junto al Kineret en medio de comunidades judías, y como carpintero en Nazaret en una cooperativa de trabajadores palestinos, víctimas de la exclusión. Es por ello que en 1959 surge la hipótesis de escribir una historia, una filosofía desde *los pobres, desde abajo* (por influencia del militante francés Paul Gauthier). Desde esa época se inscribe así en la tradición del pensamiento liberador latinoamericano. Para nuestro filósofo el mundo se había invertido; ahora lo interpretará para siempre desde abajo, desde el Otro, desde el pobre y excluido.

En 1961 retorna a Europa desde el Oriente, viaja a París donde estudia filosofía e historia latinoamericana en La Sorbona. Allí es alumno de Paul Ricoeur y miembro de la revista *Esprit*, en el ambiente de la fenomenología de M. Merleau-Ponty y J. P. Sartre. Lee a L. Zea y comienza la tarea de encontrar un *lugar* a América Latina en la historia mundial (véase Dussel, 1965, 1969, 1974 y 1975, obras maduradas en esta época). Con Robert Ricard se introduce en la historia de América Latina desde el siglo XVI (que estudia intensamente en documentos inéditos en el Archivo de Indias de Sevilla).

En 1963 se traslada a Maguncia y Muenster (Alemania) adentrándose en la fenomenología de E. Husserl (aún en el archivo de Lovaina) y de M. Heidegger. Contrae matrimonio con Johanna Peters en Warendorf (Westfalien). Tanto en Francia como en Alemania había seguido estudios de religión obteniendo una licenciatura en el Instituto Católico de París, y en 1967 alcanza el doctorado en historia latinoamericana en La Sorbona con la tesis: *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio: 1504-1620* (Dussel, 1969).

De regreso en América Latina es profesor de Ética en la Universidad Nacional de Resistencia y desde 1969 en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), y de Historia latinoamericana en un instituto de Quito (donde debe viajar semestralmente). Años de fecunda producción (véase Dussel, 1966, 1970, 1974). Junto a muchos compromisos sociales (nunca como miembro de un partido político, y menos del peronismo) escribe de 1970 a 1975 *Para una ética de la liberación latinoamericana*, sus clases en la Facultad de Filosofía (Dussel, 1973, 1977, 1979 y 1980), fruto de la superación ético-fenomenológica de inspiración semita de E. Levinas del pensar hegeliano-heideggeriano.

Dada la existencia de una dictadura militar en Argentina, entre 1969 a 1975 será víctima de amenazas, hasta de un atentado de bomba (que dañará su casa y su biblioteca el 2 de octubre de 1973). En esos años surgirá el movimiento de la filosofía de la liberación,[1] con contactos en todas las universidades argentinas y en muchos países latinoamericanos. En marzo de 1975 será expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo por el gobierno fascista, sus libros guillotinados en los depósitos de las editoriales, y su nombre vetado por el correo para distribuir sus obras.

En 1973, en Quito (Ecuador), funda una comisión latinoamericana de historia (CEHILA), siendo durante veinte años su presidente. Igualmente será fundador y miembro de una asociación para el diálogo de pensadores del Tercer Mundo (EATWOT) desde 1976, cuyo primer encuentro se realizó en Dar-es-Salam (Tanzania) con la presencia del presidente Nyerere.

En el exilio político elige a México como la segunda patria (siendo América Latina la Pa-

[1] Véase el artículo correspondiente de la segunda parte, 8, de esta obra.

tria Grande) y de inmediato escribe *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1977), donde despliega el discurso que hubiera debido exponer en Argentina, pero que ya era allí imposible. Desde 1976, durante cuatro semestres, trata de clarificar el problema del populismo para ajustar cuenta con el peronismo (Dussel, 1983b, pp. 260-306). En la década de 1980 trabajará en un comentario completo, y único hasta el presente, a las cuatro redacciones de *El capital* de Karl Marx (Dussel, 1985, 1988 y 1990). En la década de los noventa entablará un fecundo diálogo con Karl-Otto Apel (Apel, K.-O., 2005) donde asumirá la Ética del Discurso en una *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Dussel, 1998), esfuerzo formidable de una ética definitiva del autor. En la década iniciada en el 2000 continúa su investigación, y sus publicaciones, sobre *Política de la liberación* (Dussel, 2001, 2006, 2007, 2007c, cuyo volumen 2 aparece en 2009). Trabaja en el presente en el volumen 3 de una *Política de la liberación crítica*.

Su visión histórico-mundial del significado de la modernidad, situando a América Latina en un proyecto de transmodernidad (antiposmoderno) (Dussel, 2006b) de un pluriverso futuro planetario respetuoso de las diferencias culturales, ha sido un campo paralelo al de la ética y política desde su tesis en historia de La Sorbona (Dussel, 1966, 1970, 1982, 1983, 1992, 2007).

Ha escrito más de cuatrocientos artículos, y más de cincuenta libros (algunos traducidos al inglés, portugués, alemán, francés, italiano, gallego, serbio, polaco o surcoreano). Ha dado conferencias en cientos de universidades de los cuatro continentes (especialmente en Alemania y Estados Unidos). Ha sido invitado por un semestre o trimestre para dictar cursos en Notre Dame University, State University (Los Ángeles), Loyola University (Chicago), Union Th. Seminary (Nueva York), Vanderbilt University, Duke University, Harvard University, SUNY-Binghamton, en la Goethe Universität Frankfurt, y mantiene contactos con la UC-Berkeley.

Desde 1975 ha tenido continuas intervenciones regionales, nacionales, latinoamericanas e internacionales (no sólo en Estados Unidos o en Europa, sino igualmente en África y Asia, siendo miembro creador de un organismo de diálogo entre pensadores del Tercer Mundo, como se denominaba en la época), en coloquios, seminarios, encuentros, congresos, tanto de organismos públicos como privados, incluyendo el nivel gubernamental. Se le han otorgados muchos premios y reconocimientos a nivel regional y mundial, entre otros, ha recibido el doctorado *honoris causa* en la Universidad de San Andrés (La Paz, Bolivia) y de la Universidad de Friburgo. Ha sido colaborador, miembro y fundador de muchas comisiones, asociaciones, federaciones, sociedades. Su tema dominante ha sido hasta nuestros días el de la ética, la política y la historia de la liberación, en diálogo con lo mejor de la filosofía contemporánea que se abre camino en un discurso que parte desde los oprimidos de América Latina y en vista de la *transformación* a partir de una praxis crítica.

BIBLIOGRAFÍA: Alcoff, L. y Mendieta E. 2000; Barber, M., 1998; Schelkshorn, H., 1992, 1997; *Revista Anthropos*, 1990, 1998; Maldonado-Torres, N., 2008.

JULIANA GONZÁLEZ VALENZUELA (1936-)

Favián Arroyo Luna

Nació en la ciudad de México. Es licenciada y doctora por la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional Autónoma de México, de la que fue directora de 1990 a 1998 y en la cual se desempeña como profesora e investigadora.

Recientemente ha sido distinguida como profesora emérita (2007) y con el doctorado *honoris causa* por la UNAM (2008). También es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III, de la Academia Mexicana de las Ciencias, del Instituto Internacional de Filosofía (París), del comité directivo de la Sociedad Mexicana de Medicina Genómica y es presidenta del Comité de Ética del Instituto Nacional de Medicina Genómica y consejera de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (EIAF).

La pasión filosófica de Juliana González, formada bajo el cobijo de los maestros del exilio español, entre éstos particularmente Eduardo Nicol, ha sido desde siempre el estudio de la ética y la moral, pasión que se hace manifiesta desde su época de estudiante y se verifica a la luz de su tesis de licenciatura intitulada *Problemas ontológicos sobre la estructura de los fenómenos morales* (UNAM, 1968). Años des-

pués, dicha pasión y preocupación fundamental que ha orientado casi todas sus reflexiones se consolidan y se evidencian todavía más con la publicación en 1981 del estudio monográfico sobre el pensamiento de su maestro intitulado *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol,* donde prosigue con la ruta trazada al hacer un análisis de la naturaleza dialógica de la ética en la que la metafísica es entendida como un *volver* a los datos inmediatos de la conciencia.

La ética, en el terreno de la filosofía o de la especulación filosófica, no sería solamente el estudio de las formas como se construye la moral ni la moral misma, sino el reconocimiento de la realidad ontológica del hombre. Se trataría de entender la ética por su raíz, *ethos*, como el modo de ser del hombre, y la libertad, forma constituyente de éste *ethos*, como su destino; el *ethos* como *daimon* del hombre o, de otra forma, como *eudaimonia*, como bien lo explica en su libro publicado en el año de 1996: *El ethos, el destino del hombre* (1996).

Sin embargo, a pesar de lo anteriormente dicho, el problema de lo moral en tanto fenómeno no es ajeno a la filosofía de Juliana González. Pero no se entiende en este caso la ética como vehículo de expresión de la moral, es decir, como filosofía moral, sino como análisis crítico de la moral del hombre, es decir: como forma de interpretación de la cultura. El problema de la moral y la ética resultante de la crisis moral en Occidente es estudiado en su libro de 1997, *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, en el que nos plantea, haciendo explícita la relación implícita entre ética y psicoanálisis, la forma como una interpretación de la moral bien puede poner en crisis toda una idea de cultura, en este caso la interpretación freudiana.

Otro texto importante en filosofía moral es *Ética y libertad* (1997). Editado por primera vez en 1989 y reeditado en 1997, es un libro compuesto por varios ensayos, entre éstos los primeros nueve que son estudios hermenéuticos de algunas "formas modélicas de la filosofía moral", dos más donde analiza la autora la relación entre ética y literatura y uno último dedicado a la vinculación obligada entre ética, ontología y dialéctica que al final puede verse, también y de alguna forma, no sólo como resultado de la investigación sino como fundamentación de toda su reflexión filosófica.

En este sentido, dedicarse al estudio de la ética ha sido una forma de hacer filosofía en el mundo contemporáneo, como queda demostrado en su libro *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética* (2000). La bioética, en tanto ética aplicada al conocimiento de ciertos fenómenos y a la producción de normas y códigos morales y jurídicos, son en realidad una extensión de las preocupaciones filosóficas de Juliana González: la ubicación de las raíces ontológicas y metafísicas de la ética y su aplicación concreta en un mundo dominado casi completamente por la técnica. De nuevo: la ética como *origen* y *destino* del hombre con todas las implicaciones que dicha aseveración tiene.

BIBLIOGRAFÍA: González Valenzuela, J., 1981, 1985, 1989, 1990, 1994, 1996, 1997, 1997b, 1997c, 2000, 2000b, 2002, 2003, 2005, 2007.

JAIME LABASTIDA OCHOA (1939-)

Jorge Alberto Reyes López

Nació en Los Mochis, Sinaloa. Doctor en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro de la Asociación Filosófica de México, A.C., de la que fue presidente. Es director general de Siglo XXI Editores. Ha sido invitado a dar conferencias en muchos países. Entre sus publicaciones destacan: *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*; *Humboldt, ese desconocido*; *El amor el sueño y la muerte en la poesía mexicana*; *Estética del peligro*; *A la intemperie*; *Obsesiones con un tema obligado*; *De las cuatro estaciones*; *Dominio de la tarde*; *Animal de silencios*; *La palabra enemiga*; *Elogios de la luz y de la sombra*; *Humboldt: ciudadano universal*; *Cuerpo, territorio, mito*; Morgan-Bandelier, *México antiguo*; *El edificio de la razón*.

Parte de su obra ha sido traducida al inglés, el francés, el alemán, el japonés, el italiano, el ruso y el portugués.

Ha recibido, entre muchos premios y distinciones, en 1981 el Premio Internacional de Poesía Ciudad de la Paz; en 1987 el Premio "José Fuente Mares"; en 1992 el Premio Nacional de Periodismo, otorgado por el Gobierno de la República; en 1996 el Premio Xavier Villaurrutia; en 1998 fue nombrado Caballero de la Orden de las Artes y las Letras por el Ministerio de Cultura de la República Francesa;

en 2001, la Cruz al Mérito y la Banda de la Orden del Mérito, concedida por el presidente de la República Federal de Alemania; es doctor *honoris causa* por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y por la Universidad Autónoma de Sinaloa.

Recibió el Premio Sinaloa de las Artes en 2005, el Premio Nacional de Ciencias y Artes 2008 y en 2009 recibió la Medalla de Oro del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA).

Es miembro fundador y presidente de El Colegio de Sinaloa; también del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la UNAM; miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua.

En *Producción, ciencia y sociedad*, Labastida se propone demostrar que la concepción mecanicista de Descartes se deriva de una forma económica de producción, la manufactura heterogénea, que divide o analiza el todo complejo en sus partes simples: de ahí el método analítico-sintético. En *El edificio de la razón* Labastida sostiene la tesis de que es una condición necesaria para el desarrollo de la ciencia el que se construya un sujeto por completo carente de rasgos históricos y psicológicos. Ese sujeto universal se empieza a desarrollar en Grecia con las tesis de Heráclito, pasa por el *cogito* cartesiano y el *sujeto trascendental* kantiano y culmina en la ciencia moderna desde Galileo hasta Newton, Einstein y Heisenberg. Los dos textos filosóficos de Labastida, distintos en su enfoque, son sin embargo complementarios entre sí. Se trata de la defensa de la razón.

CARLOS PEREDA (1944-)
Mario Gensollen

Concluyó su licenciatura en filosofía en Montevideo, en diciembre de 1968. En 1970 recibió una beca DAAD del gobierno alemán para hacer su maestría y doctorado en filosofía y lingüística en la Universidad de Constanza, con A. Wellmer. Allí obtuvo el título de doctor en filosofía en diciembre de 1974 con la tesis "Para una teoría de la argumentación. En relación con una lectura de la filosofía práctica de Kant". Fue profesor asistente de dicha universidad durante dos años. Desde 1978 ha sido profesor investigador de tiempo completo en México, primero en la UAM-Iztapalapa y después en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ingresó a la UNAM en 1984 a la Facultad de Filosofía y Letras, para integrarse después a la planta de investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Actualmente es Investigador Titular C y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III). Ha realizado estancias posdoctorales y de investigación en varias universidades de Europa y América. Fue distinguido con la Beca Ford Foundation y la Beca Alexander von Humboldt. En 1998 obtuvo el Premio "Universidad Nacional" de la UNAM y en 2003 se le reconoció con la Cátedra José Gaos en la Universidad Complutense de Madrid. Pertenece a la Asociación Filosófica de México, de la que fue presidente de 1998 a 2000, y a muchas otras asociaciones de México y el extranjero.

El pensamiento de Carlos Pereda explora múltiples aristas, pero tiene un claro punto de partida: la teoría de la argumentación. Se puede considerar que sus obras *Debates*, *Conversar es humano* y *Razón e incertidumbre* son una brillante antesala de la primera de sus obras más originales: *Vértigos argumentales*. En ella, Pereda aborda distintas tentaciones, actitudes y excesos, los cuales producen "vértigos" que terminan por atraernos atroz e irresistiblemente. Así, se desencadena un dispositivo de repetición en el argüir, de tal suerte que todo nuevo argumento se usa o para prologar la discusión en cierta dirección, reafirmar los presupuestos básicos de la dirección ya tomada, o para inmunizar los ataques no cooperadores que se introducen en la discusión. Son tentaciones de la impotencia y de la ignorancia, del poder y la certeza, que irremediablemente producen vértigos.

Al discutir la naturaleza y utilidad de la argumentación, Pereda ha transitado múltiples caminos filosóficos: desde la epistemología hasta la ética y la política. Al responder las preguntas de cómo, por qué y para qué se argumenta, de cuáles son los diferentes mecanismos que se despliegan en nuestras argumentaciones teóricas y prácticas y, lo que es más importante, qué tipo de consecuencias posee todo ello, Pereda ofrece respuestas que tienen injerencia más allá de las fronteras de la teoría de la argumentación. En un tono más ensayístico, Pereda aborda estas preocupaciones en torno a una "ética de la disputa", y hasta de una "política de la disputa", en su obra *Crítica de la razón arrogante*.

Esta veta de su pensamiento conduce a Pereda a una teoría de la racionalidad, que se presenta como una defensa de lo que él denomina *razón enfática* y, otras veces, *razón reflexiva*. Pereda contrapone la *razón austera* —propia del cálculo, la semántica unívoca, la exactitud— y la *razón arrogante* a la *razón enfática* o *reflexiva* —aquella que admite el lenguaje figurado y la probabilidad, y que toma en cuenta tanto la historia de los conceptos como de las metáforas, y considera relevante quién dice una cosa y a quién la dice. Para Pereda, defender una razón enfática o reflexiva es la mejor defensa de la razón.

En *Sueños de vagabundos* Pereda amplia sus reflexiones sobre los vértigos argumentales al terreno de la literatura y la moral. Para Pereda, las recurrentes "palabras-ismos" —esteticismo, moralismo, naturalismo, psicologismo, voluntarismo, fisicalismo (racionalismo, sentimentalismo, y otras más virulentas como el nacionalismo o el fanatismo)— hacen referencia a una conducta desmedida a favor de algo o de alguien que tarde o temprano acaba malentendiendo ese algo o a ese alguien y lo maltrata. Las "palabras ismos" son vocablos despectivos que muestran la ausencia de un parámetro adecuado; palabras de desmesura que informan y hasta previenen acerca de vértigos que marean los deseos, las emociones, los valores, desencaminan las creencias, aturden la capacidad de juzgar. Así, en este libro, Pereda examina las patologías del juicio a las que aludimos con dichas palabras de desmesura en el arte: principalmente el esteticismo y el moralismo.

Junto a estas preocupaciones que, en último término, confluyen en una teoría de la capacidad de juzgar, tanto teórica como práctica —otra expresión para hacer referencia a la razón reflexiva—, Pereda ha sido también atento testigo del quehacer filosófico en América Latina y, en particular, de ciertos persistentes vicios que la aquejan. Al respecto, ha escrito una serie de trabajos, reseñas críticas y entrevistas sobre diversos autores latinoamericanos.

Así, el pensamiento de Carlos Pereda no cae en un vicio en el que a veces sucumbe la filosofía, cerrazón, estrechez: Pereda no sólo advierte de los peligros de cierto tipo de racionalidad y de sus vértigos, sino que sus reflexiones metodológicas son puestas en acción en una serie de artículos que tratan una inmensa cantidad de temáticas éticas, políticas, lingüísticas, epistemológicas, estéticas. De este modo, podemos caracterizar la obra de Pereda como una mezcla entre el rigor y la imaginación —como en algún sitio lo afirma el propio Pereda, "la buena mezcla para examinar cualquier cosa".

BIBLIOGRAFÍA: Pereda, C., 1994, 1994b.

MARIO MAGALLÓN ANAYA (1946-)
Isaías Palacios Contreras

Nació en Azuayo, Michoacán (México), donde estudió el ciclo básico. Luego se traslada a la ciudad de México, para ingresar a la Escuela Normal de Maestros. Allí obtuvo el grado de maestro de escuela primaria, profesión que ejerce durante algunos años en escuelas rurales; en este tiempo se dedica a llevar educación a los parajes más alejados del país, además de realizar jornadas culturales y educativas.

A su regreso a la ciudad de México estudia la licenciatura en filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), es en esta misma institución en donde obtiene su maestría y doctorado en estudios latinoamericanos, con especialidad en filosofía. Ya desde la licenciatura muestra una gran atracción hacia los estudios de filosofía mexicana y latinoamericana.

En 1985 es invitado por el doctor Leopoldo Zea Aguilar a colaborar con él en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL)[1] de la UNAM.

Al inicio de su labor filosófica Leopoldo Zea será un referente importante en su filosofar, pero a diferencia de Zea, quien sólo analiza los grandes temas y problemas de la filosofía latinoamericana. Magallón, se aleja de éste en cuanto que analiza la historicidad problematizadora, esto es, problematiza, valga la redundancia, los temas filosóficos en donde se destaca una fenomenología de la praxis.

Con esta propuesta Magallón Anaya hace una invitación a no quedarse en observar los fenómenos tal y como se presentan, sino a utilizar a la historia y la metodología historiográfica como insumo para el análisis crítico, lo que permitirá comprender el presente.

[1] Ahora CIALC, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Sus ejes de investigación transitan en la historia de las ideas filosóficas en diferentes ámbitos que van de la educación a la política, pasando por la cultura y la historia. Todo esto desde el plano crítico, en el que pocos se atreven. Así, se le puede ver haciendo con gran erudición tanto historiografía y filosofía de la historia como ontología, antropología filosófica o cultural, hermenéutica, heurística, semiótica o teoría del discurso, incluso filosofía de las ciencias.

Para él la filosofía latinoamericana no es un bloque homogéneo y cerrado sino que se constituye de un cuerpo teórico diverso; es la filosofía sobre los grandes problemas humanos, por eso las filosofías latinoamericanas son eminentemente políticas más que ontológicas o metafísicas, aunque, si fuese necesario hacer metafísica, ésta se tendría que reivindicar y transformar en una metafísica histórica o antropológicamente historizada. Como dice Horacio Cerutti, tendría que "[…] enfatizar la dimensión gestora del sujeto histórico […] ubicar la filosofía en la historia de la región" (Magallón Anaya, M., 2007, Prólogo). Para aclarar este punto Mario Magallón dice que la realidad es un constante ontológico que para ser definida es necesario definir desde dónde, la espacialidad temporal, donde el sujeto filosofante se encuentra situado, el sujeto del filosofar es el sujeto histórico social"[2] en su filosofar sobre la filosofía hace un deslinde de la latinoamericana de otras filosofías: "Todas las filosofías tienen en común la razón crítica, pero centralmente: el *agon* ese filosofar que define su propio quehacer. La diferencia entre las filosofías latinoamericanas y las otras radica en el contexto y en la urgencia de respuestas a los problemas latinoamericanos".[3]

De ahí que la filosofía latinoamericana parta de la realidad en sus análisis sobre lo que ocurre en la región, pero el resultado del análisis siempre será incompleto, pues toda filosofía como producto humano es incompleta, lo definitivo totalizador en filosofía sólo pertenece al Ser, a Dios. Lo incompleto es el motivo medular que en el filosofar adquiere relevancia como horizonte.

Pero la realidad, también como categoría ontológica, se constituye de otras realidades: formales, metafísicas, materiales, históricas, éticas, antropológicas, etc., pero la preocupación de Mario Magallón Anaya, es la realidad sociohistórica.

Si bien nuestro filósofo aborda diferentes asuntos, como se mencionó, los nodos de su filosofía personal son la filosofía del hombre, la antropoética y la filosofía política. Con estos temas, y problemas derivados de éstos, se asume como un filósofo con libertad y autonomía, sin buscar el servilismo a otras filosofías. Se asume como filósofo de la subjetividad del filosofar latinoamericano.

La metodología o columna vertebral de su filosofar es "disciplinar porque el eje ejecutor es el método filosófico, pero por los problemas que analizó es necesario la inter y la transdisciplina, por lo mismo es necesario tomar prestados conceptos y teorías de otras disciplinas, sin embargo, éstas son resemantizadas para la filosofía".[4]

Como comentario, es importante señalar uno de los ideales de Mario Magallón Anaya, que es el deseo de muchos latinoamericanistas: la unidad latinoamericana, que antes había expresado Francisco Severo Maldonado y posteriormente Simón Bolívar y José Martí. Ideal en el que la lucha por la liberación tiene como principal eje la convivencia con las múltiples culturas que pueblan el continente latinoamericano.

Como esta problemática entre otras, Magallón se ha dedicado al análisis político, analizando críticamente los temas y los problemas más acucientes de su país y de América Latina, tales como la democracia y el ejercicio del poder. Esto se puede verificar en sus más de 400 artículos publicados en el diario *Novedades* entre los años 1996 y 2002.

BIBLIOGRAFÍA: Magallón Anaya, M., 1991, 1991b, 1991c, 1991d, 1993, 1998, 2002, 2003, 2006, 2007.

MAURICIO BEUCHOT (1950-)

Luis Gerardo Díaz Núñez

Mauricio Hardie Beuchot Puente nació en Torreón, Coahuila, un 4 de marzo. Realizó en México estudios filosóficos en el Instituto Su-

[2] Entrevista realizada a Mario Magallón el 17 de mayo del 2007, Ciudad Universitaria, UNAM, México, p. 1.

[3] *Idem*.

[4] Entrevista realizada a Mario Magallón el 17 de mayo del 2007, Ciudad Universitaria, UNAM, México, p. 1.

perior de Estudios Eclesiásticos (ISSE) y en el Centro de Estudios de la Orden de Predicadores de 1968 a 1973. Posteriormente pasó un año (1973-1974) en la Universidad de Friburgo (Suiza), donde se especializó en filosofía medieval y filosofía analítica. Hizo cursos en la Universidad Nacional Autónoma de México de 1974 a 1976. Obtuvo la licenciatura en filosofía en 1977 en el Instituto Superior Autónomo de Occidente (actualmente Universidad del Valle de Atemajac, Guadalajara, Jalisco), con la tesis "Estructura y función de la metafísica de Aristóteles". En la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México obtuvo la maestría en filosofía (1978), con la tesis "Análisis semiótico de la metafísica", y el doctorado en filosofía (1980), con la tesis "El problema de los universales en el tomismo y en la filosofía analítica".

Enseñó en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de 1976 a 1979. En la Universidad Iberoamericana, de 1976 a 1987, y en la Universidad Nacional Autónoma de México, de 1979 a la fecha. En esta última universidad ha sido investigador, primero en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, de 1979 a 1991, y luego en el Instituto de Investigaciones Filológicas desde 1991, en el cual también fue coordinador del Centro de Estudios Clásicos, de 1990 a 1997.

Es investigador nacional por el Conacyt, nivel III y miembro de su Cartera de dictaminadores. Asimismo es miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid (1990); miembro de número de la Academia Mexicana de Doctores en Humanidades (1995); miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua, correspondiente de la Real de Madrid (1997); miembro de número de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos (1998) y socio ordinario de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino (1999). Es también Premio Universidad Nacional Autónoma de México en Investigación en Humanidades (2000) y magíster en Sagrada Teología por la Orden de Predicadores (2006). Es además miembro de la Asociación Filosófica de México, la British Society for the History of Philosophy (Londres), la Sociedad Filosófica Medieval (Zaragoza, España) la Asociación Internacional de Historia de las Religiones, la Societas Internationalis Studis Neolatinis Provehendis (Toronto, Canadá) entre otras.

Es director de la Revista Filosófica *Analogía* (México) y miembro del Consejo de Redacción de diversas revistas como *Semiosis*, Universidad Veracruzana (Xalapa, Veracruz), *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (Caracas, Venezuela), del Anuario *Noua Tellvs* del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM (México), de *Medievalia* del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, de *Diánoia* en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, de *Anámnesis* (México), de *Justicia y Paz*, Revista de Derechos Humanos (México), entre otras.

Sus áreas de estudio han sido tanto la filosofía medieval y la filosofía colonial como la filosofía analítica y la hermenéutica. Son relevantes los aportes que desde estas áreas ha hecho a los estudios latinoamericanos en lo que se refiere al pensamiento y la historia de las ideas en Iberoamérica en diversas etapas de su historia. En todas ellas es uno de los especialistas más connotados. En cuanto a la filosofía medieval y a la colonial, se ha centrado en el estudio de la filosofía tomista, la cual es la vertebración de su pensamiento. En el Instituto de Investigaciones Filosóficas, de orientación analítica, realizó un diálogo, desde el tomismo, con la filosofía analítica, sobre todo en el ámbito de la filosofía del lenguaje y su relación con la metafísica. Y en el Instituto de Investigaciones Filológicas, de orientación posmoderna, ha realizado un diálogo, igualmente desde el tomismo, con la filosofía de la posmodernidad, sobre todo con la hermenéutica. En esta última línea ha hecho una propuesta, que ha denominado "hermenéutica analógica o analógico-icónica". En ella se trata de poner en funcionamiento la noción de analogía (pitagórica, aristotélica y tomista) en el ámbito de la hermenéutica, como teoría y praxis de la interpretación de textos. Pero también la ha aplicado en los estudios latinoamericanos, como el de la propia identificación de la filosofía latinoamericana, y para estudiar el problema del multiculturalismo y lograr así un modelo adecuado de interculturalidad o de interacción cultural.

En el diálogo desde el tomismo con la filosofía analítica, Beuchot ha estudiado la filosofía del lenguaje y las lógicas medievales y novohispanas con instrumentos de la semiótica contemporánea, en seguimiento del que fuera su profesor en Friburgo (Suiza), I. M. Bochenski. Trató de construir una filosofía del lengua-

je tomista con herramientas tomadas de la filosofía analítica, y de la misma manera abordó temas de ontología, como el problema de los universales y el de la esencia y la existencia. Por este diálogo con la filosofía analítica, por ejemplo Sixto J. Castro, lo sitúa en el llamado tomismo analítico.

En su diálogo desde la filosofía tomista con la filosofía posmoderna, señaladamente con la filosofía hermenéutica, ha elaborado una propuesta, llamada *hermenéutica analógica*. Dicha hermenéutica es analógica porque trata de incorporar la doctrina griego-medieval de la analogía (Pitágoras, Platón, Aristóteles, santo Tomás, Cayetano) en la teoría de la interpretación o hermenéutica, de modo que se realice una interpretación analógica, la cual evite los extremos de la univocidad y la equivocidad en la comprensión de los textos. Una hermenéutica unívoca pretendería la perfecta interpretación; una hermenéutica equívoca incurriría en una interpretación subjetiva; en cambio, una hermenéutica analógica buscaría una interpretación consciente de que siempre se inmiscuye la subjetividad, pero lucha por alcanzar el mayor grado posible de objetividad. Asimismo, una hermenéutica analógica permite oscilar desde la metáfora hasta la metonimia, tratando de dar a cada texto que se interpreta la proporción de la una y de la otra que le corresponde. Además, dado que no sólo se usa la analogía de proporcionalidad sino también la de atribución, y ésta misma tiene grados, señalando un analogado principal y otros analogados secundarios, permite hablar de un conjunto de interpretaciones válidas (no sólo una, como en el univocismo, pero tampoco todas, como en el equivocismo) jerarquizadas en grados de aproximación a la verdad textual, de modo que haya una que sea el analogado principal del texto, pero otras que participen de esa aproximación, pudiéndose señalar cuándo se apartan de la verdad textual e incurren en la equivocidad, en la invalidez.

Recientemente, la hermenéutica analógica de Beuchot ha sido aplicada a diversos campos, entre ellos, una gama importante de temas filosóficos los cuales han sido investigados desde su propuesta hermenéutica. Más aún, su método también se ha aplicado a variados temas de investigación y análisis logrando lo que él denomina "puentes hermenéuticos" hacia las humanidades y la cultura, mostrando la versatilidad y viabilidad de su propuesta en aspectos tan variados como la semiótica y la lingüística, la psicología, el psicoanálisis, la pedagogía, la antropología y la filosofía de la cultura. Así como la ética, el derecho, los derechos humanos, la política, la literatura, el arte y los estudios de género, como lo demuestra la prolífica y variada producción de nuestro autor en años recientes.

En todos esos campos su método ha mostrado su fertilidad, llevando a una interpretación mesurada de los textos, que se permite ser metafórica siempre que no puede reducirse a la sola metonimia. Es una interpretación diferenciada, matizada y equilibrada, que usa como instrumento principal la distinción. Distinguir los diversos sentidos, que es lo que se usa en la filosofía del lenguaje para evitar la ambigüedad o equivocidad. Y permite diferentes interpretaciones como válidas, pero de manera controlable, sin caer en el equivocismo de que todas las interpretaciones son válidas y complementarias, ni en el univocismo de que sólo es posible una única interpretación como válida. Por tanto para Mauricio Beuchot, el lenguaje en su forma oral, pero sobre todo escrita (los textos y su interpretación) define y compromete; es una forma de tomar conciencia y partido. De crear sentidos y modos de vida que nos muevan a considerar el papel activo del lenguaje, de la palabra y del compromiso ético que implica el uso de éste.

BIBLIOGRAFÍA: Beuchot, M., 1989, 1996, 1996b, 1996c, 1996d, 1996e, 1997, 1998, 1998b, 1999, 2002, 2003, 2004, 2004b, 2004c, 2005, 2006, 2006b.

HORACIO CERUTTI GULDBERG (1950-)

María del Rayo Ramírez Fierro
y Gustavo Roberto Cruz

Filósofo "nuestroamericanista", mexicano de origen argentino. Nació en Mendoza (Argentina) y desde 1980 vive en México. Define a su perspectiva filosófica como "nuestroamericana" con clara referencia a José Martí. "Nuestra América" es una categoría que busca superar los malentendidos en torno a la latinidad de América y posee una triple dimensión: epistémica, geopolítica y utópica.

Es reconocido por su pensamiento crítico y estimulante, su apasionamiento por la realidad sociohistórica y el respeto profundo por

sus alumnos y colegas. Su enseñanza es fecunda en los múltiples lugares de América, Europa y Asia, donde impartió e imparte seminarios, cursos y conferencias. Asumió con radicalidad la historicidad y situacionalidad del pensamiento filosófico, siendo uno de los mejores filósofos contemporáneos de la Historia de las Ideas *en* y *desde* Nuestra América. Continúa, crítica y creativamente, una larga tradición filosófica latinoamericana emancipatoria. En el sur americano Arturo Roig —también mendocino— es uno de sus maestros fundamentales. José Gaos y Leopoldo Zea, en México, son otros de los filósofos que marcarán significativamente su pensamiento. En su juventud participó del grupo argentino de filósofos de la liberación (1971-1975) siendo uno de sus miembros más originales y autocríticos. Esta perspectiva liberadora del filosofar será revisada y continuada por los derroteros de la historia de las ideas y del pensamiento utópico nuestroamericano.

Su formación básica la realizó en Argentina. En 1973 concluye la licenciatura de filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Ejerció la docencia en la Universidad Nacional de Salta. En 1976 obtiene una beca para realizar un posgrado en epistemología de las ciencias sociales en la Fundación Bariloche, pero la dictadura militar de Argentina (1976-1983) lo obligará a exiliarse fuera del país, siendo Ecuador su primer destino. Allí obtiene en 1978 el grado de doctor en filosofía otorgado por la Universidad de Cuenca, provincia del Azuay, con la tesis *Lectura de la filosofía de la liberación*. Obtiene en 1981 una beca posdoctoral de la Fundación Alexander von Humboldt para investigar en Nuremberg y Berlín (Alemania) sobre la Historia de las Ideas y la Cultura en América Latina. A fines de 1980 llega a México, que lo acogerá y le otorgará la nacionalidad mexicana en 1993. Continúa su carrera académica incorporándose en 1983 a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, y en el mismo año se integra como investigador del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL),[1] su actual ámbito de trabajo. Desde 1990 es miembro del Sistema Nacional de Investigadores en México.

[1] Actualmente CIALC, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Es docente en el nivel de licenciatura y de posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su amplia trayectoria incluye la dirección de seminarios en diversas universidades de México y del exterior, así como en el Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México entre 1992 y 1994. El regreso a su país de origen para dictar una cátedra será posible en el 2004, invitado por la Universidad Nacional de Córdoba y la Universidad Católica de Córdoba.

Entre otras funciones se desempeñó como coordinador del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1986-1990). Ha sido presidente de la Asociación Filosófica de México (1996-1998) y miembro de múltiples organizaciones profesionales; es miembro fundador de la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política (AIFYP, 1996) y de la Sociedad de Estudios Culturales Nuestra América (SECNA, 2004). Entre ambas editan desde 2004 *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, siendo Cerutti su primer director.

En 1990 la UNAM le otorgó la Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos: Docencia en Humanidades. En el 2006 es homenajeado, junto a otros filósofos exiliados, por su primer casa académica, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Este hecho es un reconocimiento muy significativo para quienes como Cerutti filosofan para transformar la realidad socio-histórica, a pesar de los autoritarismos de turno. En el mismo año es distinguido con el doctorado *honoris causa* por la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú, por "sus contribuciones al desarrollo de una filosofía humanista latinoamericana". En el 2007 la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, le brinda un homenaje al ser uno de los fundadores del doctorado en Pensamiento Latinoamericano.

En otro lugar se ha caracterizado con detalle el pensamiento de Cerutti a partir de cuatro perspectivas: *la epistemología del filosofar nuestroamericano, la utopía, la historia de las ideas y el análisis de la filosofía de la liberación*. Siguiendo este estudio, organizamos sus obras fundamentales.

Liberación. Dos son las obras en las que Cerutti se ocupa de la plural filosofía de la liberación latinoamericana: Filosofía de la libe-

ración latinoamericana (1983) y Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar? (1997). La primera es un clásico de la historia de las ideas latinoamericanas, en particular de las filosofías de la liberación producidas en Argentina.

Epistemología. Si bien desde su primera obra la cuestión epistemológica adquiere un carácter central, será en *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi* (2000) donde Cerutti repiensa rigurosamente el estatuto de una filosofía situada histórico-socialmente en Nuestra América. Antes el autor se ocupó de reflexionar sobre el estatuto epistemológico del ensayo filosófico en *Hipótesis para una teoría del ensayo* (1993).

Utopía. Recordemos que uno de los primeros ensayos en los que se ocupó sobre la utopía fue *Para una filosofía política indo ibero americana: América en las utopías del renacimiento* (Cerutti Guldberg, H., 1973, pp. 51-89). Las obras principales al respecto son *Ensayos de Utopía* (I y II) (1989), *De varia utópica (Ensayos de utopía III)* (1989) y *Presagio y tópica del descubrimiento* (1991). Recientemente, el tema es desarrollado en la obra que Cerutti coordina junto a Carlos Mondragón González, *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social* (2006). Allí se ocupa de la Concepción de la utopía en la teología de la liberación continuando sus investigaciones.

Historia de las ideas. La reflexión sobre la historia de las ideas latinoamericanas —que tiene en Cerutti un profundo conocedor, en particular de las producidas tanto en Argentina y Ecuador como en México— surge de manera inescindible de la cuestión epistemológica. Las obras fundamentales al respecto son *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (Cerutti Guldberg, H., 1986), y, en coautoría con Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericana ¿disciplina fenecida?* (2003).

BIBLIOGRAFÍA: Cerutti Guldberg, H., 1981, 1983, 1986, 1988-1989, 1989, 1991, 1997, 1997b, 1999, 2000, 2003; Mues de Schrenk, L., 2001; Oliver, A., 1996.

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ (1954-)
Dyanna L. Delgado Arenas

Ambrosio Velasco obtuvo en 1980 la licenciatura en ciencia política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y obtuvo la maestría en filosofía de la ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana, en 1986. Realizó estudios de maestría en ciencia política en la Universidad de Minnesota, obteniendo el grado de master of arts en 1989. Obtuvo el grado de doctor en el área de filosofía e historia de la teoría política en 1991. Desde 1976 forma parte del personal académico de la UNAM. Es miembro del instituto desde 1990.

Sus áreas de investigación son filosofía de la ciencia y filosofía política, y trabaja en los proyectos de investigación individuales "La racionalidad de las tradiciones" y "Democracia y estado nacional en México". Es responsable del proyecto colectivo de investigación "La filosofía política en el siglo XX: historia y teoría", en el que participan Corina Yturbe y Nora Rabotnikof. Ha impartido múltiples cursos en las áreas de epistemología, metodología de las ciencias sociales, ciencia política y seminarios de tesis de filosofía política, filosofía de la ciencia y filosofía de las ciencias sociales. Ha impartido clases de filosofía de la ciencia en la licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras y de filosofía de las ciencias sociales en la maestría y el doctorado en filosofía de la ciencia de la UNAM. Además, ha sido profesor invitado en la maestría de filosofía de la ciencia en la UAM-Iztapalapa, en la maestría y el doctorado de ciencia política y sociología de la UNAM, en la maestría en filosofía de la cultura en la Universidad de Michoacán y en la maestría en filosofía e historia de la ciencia en la Universidad Nacional del Comahue, Argentina, entre otras.

En 1994 obtuvo el Premio Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos en el área de Docencia en Humanidades. Desde su fundación en 1993, es coordinador del posgrado en filosofía de la ciencia del Instituto de Investigaciones Filosóficas y de la Facultad de Filosofía y Letras.

BIBLIOGRAFÍA: Velasco Gómez, A., 1995, 1997, 1998.

13. FILÓSOFOS DE ARGENTINA*

ALEJANDRO KORN (1860-1936)
Dante Ramaglia

Alejandro Korn fue descendiente de una familia alemana radicada en Argentina. Su formación universitaria la realiza en la carrera de medicina, pero su vocación humanista lo inclina a los estudios filosóficos en su madurez. Por este motivo su obra escrita no llega a ser voluminosa ni orgánica, pero evidencia la impronta de una reflexión propia que se constituye a partir del conocimiento actualizado de las tendencias contemporáneas que desplazan la influencia del positivismo, el cual él contribuye a superar desde la elaboración de una concepción crítica. Desde 1906 hasta 1930 ejerce la docencia de materias filosóficas en las universidades de Buenos Aires y La Plata, en las cuales debido a las cualidades personales de Korn convoca a un conjunto de discípulos que se destacan en años siguientes. Uno de ellos es Francisco Romero, quien se encargaría de darle una proyección continental a la figura de su maestro.

Aun cuando el positivismo constituya el ambiente intelectual en que Korn se forma e influye en su primera etapa en que se desempeña como médico alienista, evidencia en el desarrollo de sus propias tesis filosóficas una ruptura con los supuestos que contiene la interpretación cientificista en que desemboca esa corriente. En su texto programático denominado *Incipit vita nova* (1918) indica la nueva dirección que surge de las manifestaciones filosóficas que se proponen como recambio. El balance histórico esbozado en ese periodo de posguerra remarca los efectos negativos del progreso científico y técnico junto con la necesidad de subordinarlo a una orientación ética que considera que no puede fundarse desde la ideología positivista.

A partir de estos supuestos se consolida el núcleo de la obra filosófica de Korn, cuyas tesis principales van a ser desarrolladas en *La libertad creadora* (1922). Allí expone una teoría de la libertad que sirve de fundamento a la acción moral, así como formula una concepción idealista acerca del conocimiento. Con respecto a esto último parte de la noción de que todo es dado en la conciencia, siendo éste el único modo con que contamos para acceder a la realidad. Entre los contenidos de la conciencia distingue un orden subjetivo y un orden objetivo, que representan a su vez los dos ámbitos en que se desarrolla el conocimiento. Del mundo objetivo o externo que obedece a una causalidad mecánica y necesaria se ocupan las ciencias, a diferencia del mundo subjetivo o interno que responde a una voluntad libre y constituye la esfera propia de la filosofía. La libertad como condición intrínseca del sujeto, expresada en sus actos, intenciones y valoraciones, constituye así el objeto específico del saber filosófico, que él asocia en sentido estricto a la axiología o teoría de los valores.

En su ensayo *Axiología* (1930) sostiene una concepción de los valores que parte de afirmar su validez relativa y el fundamento antropológico de los mismos, para postular como principios éticos a la autonomía y dignidad humanas. Para Korn, el sujeto produce las va-

* Sobre la filosofía en Argentina, véanse: Alberini, C., 1930; Atienza, M., 1984; Biagini, H., 2004; Cappelletti, A.J., 1993; Caturelli, A., 1962, 2001; Chiabra, J., 1911; Dussel, E., 1976; Estiú, E., 1961; Farré, L., 1958; Ferreira de Cassone, F., 1993; Furlong, G., 1952; García Bazán, F., 1980; Gutiérrez, D.E., 2008; Ingenieros, J., 1818-1920; Jalif de Bertranou, C.A., 1985-1986; Korn, A., 1936, 1961; Leocata, F., 1992-1993; Orgaz, R., 1942; Pró, D.F., 1973; Roig, A.A., 1969, 1972; Romero, J.L., 1965; Soler, R., 1968; Torchia Estrada J.C., 1961.

loraciones frente a las coacciones del medio natural o social, por lo cual el valor consiste en el resultado de la acción consciente que tiende a transformar la realidad circundante, dando lugar así a un proceso de emancipación, en la medida en que interpreta la libertad como ausencia de coerción y como tendencia al desarrollo autónomo de la personalidad. Si resulta acentuada la libertad individual como origen y finalidad de los valores, que son el producto de una construcción subjetiva, también afirma que éstos adquieren consistencia histórica cuando se generalizan y son asumidos como valoraciones sociales.

Una exposición sintética de sus postulados teóricos la vuelca en su último libro: *Apuntes filosóficos* (1935), los cuales también se presentan dispersos en otros escritos y artículos de las revistas en que colaboraría. No obstante puede reconocerse la unidad y evolución de su reflexión filosófica que gira en torno al problema de la libertad y los valores. La liberación propone que debe ser alcanzada primero en el nivel de la satisfacción de necesidades materiales de existencia, aunque cuestiona su reducción utilitaria o economicista. De este modo sobrevalora la libertad en el plano ético, con un cierto sesgo individualista, pero que no desconoce su dimensión social en cuanto el sujeto se constituye en las relaciones sociales y objetivaciones institucionales que representan un ámbito de realización, pero también contienen formas de dominación a ser superadas.

La postura idealista de Korn adquiere fuertes resonancias cuando resulta electo decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, al iniciarse el movimiento de la reforma universitaria en 1918. Aun cuando él mismo contribuye a difundir las corrientes filosóficas que renuevan el clima intelectual de principios del siglo XX, representadas por el neoidealismo, el historicismo, el vitalismo y la teoría de los valores, mediaría esta recepción con la apropiación crítica que revela su lectura de pensadores europeos contemporáneos. Tal como lo refleja en *Exposición crítica de la filosofía actual* (1935), evidencia una distancia con las expresiones teóricas que en su reacción contra el positivismo habían caído en lo que designa como "regresión metafísica". Congruente con su tesis de una interrelación entre lo teórico y lo práctico, manifiesta su rechazo a una filosofía de la cátedra, en cuanto se desentiende de las cuestiones vitales.

Por este motivo, va a plantear la necesidad de que la reflexión filosófica se caracterice de acuerdo con la referencia que se haga en ella a la realidad nacional, como lo trataría en los textos *Nuevas bases* (1925) y *Filosofía argentina* (1927), así como el rastreo del desarrollo filosófico seguido en el país de que habla su obra precursora de historia de las ideas *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (1912-1936). Desde esta perspectiva que afirma la posibilidad de un pensamiento propio, Korn rescata la vigencia del programa para una filosofía americana elaborado por Juan B. Alberdi. Tomando como objeto prioritario las necesidades y los problemas sociales y políticos, entiende que se había alcanzado una posición filosófica en el curso de la experiencia histórica argentina que exigía ser actualizada. En este sentido, vislumbra una ideología superadora del liberalismo que había sustentado el proyecto de nación decimonónico en lo que define como "socialismo ético", postulado como una concepción orientada a la justicia social que incluye los fines económicos de la distribución de la riqueza y de la organización política democrática bajo valores éticos que dignifiquen la condición humana.

La labor intelectual desarrollada por Alejandro Korn se inscribe así con rasgos singulares en un periodo histórico-cultural de transición. En el plano de las ideas se asiste en las primeras décadas del siglo XX a la revisión y superación de las tesis positivistas, que van a dar lugar a la formación de una cultura filosófica que adquiere un carácter más profesional. Conjuntamente se produce el agotamiento del proyecto de modernización nacional, sustentado ideológicamente en las doctrinas liberales y positivistas que habían legitimado al régimen político conservador. La posición crítica que se iría definiendo en Korn revela la necesidad de alcanzar una mejor comprensión y ejercicio de la actividad filosófica, a la vez que es entendida en sus proyecciones en relación con las demandas actuales de su momento histórico bajo la idea de lograr una efectiva emancipación en lo individual y lo social.

BIBLIOGRAFÍA: Guadarrama, P., 2001; Korn, A, 1938-1940, 1944, 1949; Ramaglia, D., 2004; Romero, F., 1956; Torchia Estrada, J.C., 1986; VV. AA., 1963.

CARLOS ASTRADA (1894-1970)
Gerardo Oviedo

Nace en Córdoba, Argentina, en el seno de una familia influyente en la vida política y cultural de la provincia. Sus primeras publicaciones consisten en ensayos breves y artículos de corte estético y fuerte inspiración idealista. Participa activamente del clima libertario de la Reforma Universitaria de 1918. En 1920 desarrolla una breve experiencia pedagógica en el Colegio Nacional de La Plata, cuyo rector era Saúl Taborda (1885-1944). A su regreso en 1921, es nombrado director de Publicaciones en la Universidad Nacional de Córdoba. En los años veinte despliega una intensa labor ensayística. Un punto de inflexión es la posibilidad de realizar estudios superiores en Alemania, gracias a una beca obtenida en 1927 por su trabajo "El problema epistemológico en la filosofía actual". Fija su primera residencia en Colonia. Allí llega a convertirse en discípulo de Max Scheler. Asimismo, sigue las lecciones de Edmund Husserl y de Nicolai Hartmann, entre otros profesores ilustres. La vicisitud del pronto fallecimiento de su primer gran maestro Scheler, a finales de 1928, le depara la circunstancia de tener que consagrarse a quien por entonces era todavía un joven filósofo de Friburgo: Martin Heidegger. Entre tanto, traba cordial intimidad con Husserl. Sin embargo, la poderosa y decisiva influencia de su nuevo maestro, el por entonces ya flamante autor de *Sein und Zeit*, no cegó el impulso de Carlos Astrada por desarrollar un filosofar propio y arraigado en su tierra, lo que haría infatigablemente a partir de su regreso al país, a fines de 1931. De vuelta en Argentina, a partir de 1932 se traslada a Rosario, donde se desempeña como director de Cursos y Conferencias en la Universidad Nacional del Litoral. Su carrera docente comienza regularmente recién a partir de 1936, cuando es nombrado adjunto de la materia historia de la filosofía moderna y contemporánea en la Universidad de Buenos Aires, y desde 1937, cuando queda a cargo de la cátedra de ética en la Universidad Nacional de La Plata. Pero no será profesor con dedicación exclusiva sino hasta 1947, cuando en la Universidad de Buenos Aires alcance la titularidad de la materia gnoseología y metafísica, que anteriormente correspondió a Alejandro Korn (1860-1936) y a Francisco Romero (1891-1962). Después dirige el Instituto de Filosofía y funda la revista *Cuadernos de Filosofía*. Estas funciones son abruptamente interrumpidas en 1956, cuando es violentamente desplazado el peronismo del poder, en un contexto académico hostil que lo fuerza a jubilarse prematuramente. De manera esporádica retoma actividades docentes en la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, a inicios de la década de los sesenta. Fue uno de los principales animadores del Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en la ciudad de Mendoza en 1949, hecho que señala su protagonismo en la vida cultural del primer peronismo. Sin embargo, en el segundo lustro de la década de los cincuenta Astrada efectuará un pronunciado viraje hacia la izquierda, que clausurará todo retorno a las expresiones del peronismo oficial. Ese giro socialista, incubado por Astrada durante años y no despojado de ciertos acentos ortodoxos en un primer momento, en el último tramo de su vida se manifestará en la explícita adopción de posiciones maoístas.

Carlos Astrada fue un autor apasionado, dotado de una fuerte veta polemista, faceta de su carácter que no lo deja exento de cierta cuota de arbitrariedad en algún caso. Privilegió siempre la audacia de la meditación creativa antes que la serenidad del investigador y la mesura del erudito. En ello fue enteramente consecuente con su premisa de que el filosofar comporta un riesgo ontológico que interroga al ser sobre la base de "las concepciones metafísicas pretéritas, es decir, juegos jugados que, para comprenderlos en su sentido y sustancia, hay que volverlos a jugar" (Astrada, C., 1942, p. 10). De ahí que pusiera su carrera, con los altibajos y riesgos consiguientes, al servicio de la meta práctico-existencial que tenazmente orientó su militancia espiritual: la *libertad* y la autonomía. Sus influencias van mucho más allá del peso de Scheler y Heidegger en su formación académica. Sus exégesis sobre Herder, Schelling, Kant, y de manera prominente, de su verdadero maestro vital, Nietzsche, así lo prueban. No obstante, en una etapa muy anterior a su experiencia alemana, asistimos ya a una configuración típica de su filosofar: su crítica de tono vitalista a las formas de positivismo y cientificismo. Podemos remontarnos a 1916, cuando lo vemos enfrascado en una agria disputa sostenida con el filólogo Matías Calandrelli en el semanario *La Nota* (Biagini, H., 1985, p. 1999). Al solo propósito expositi-

vo, podríamos decir que Carlos Astrada se propuso construir a lo largo de su extensa obra una *filosofía existencial de la liberación latinoamericana*. Con este enunciado sugerido a modo de consigna sinóptica, creemos pertinente reunir en el primer término, "filosofía existencial", un primer conjunto de escritos que tratan los problemas gnoseológicos, antropológicos, éticos y metafísicos atinentes a la constitución ontológica del *Dasein*: *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *La ética formal y los valores* (1938), *El juego metafísico* (1942), *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945), y *La revolución existencialista* (1952). Con el término "liberación", podemos referirnos a un segundo *corpus* de textos en los que se abordan los temas de filosofía de la historia, y en particular de la "alienación" y de la dialéctica de la praxis: *Hegel y la dialéctica* (1956), *El marxismo y las escatologías* (1957), *Humanismo y dialéctica de la libertad* (1960), *Trabajo y alienación* (1965), *Fenomenología y praxis* (1967), *Dialéctica e historia* (1969), y *Martin Heidegger* (1970). Mientras que el tercer término de la proposición, "latinoamericana", viene a expresar sus desvelos por la cultura vernácula: *El mito gaucho* (1948-1964), y *Tierra y figura* (1963). Podríamos desglosar un cuarto corpus de publicaciones, que abarcaría las compilaciones de sus escritos juveniles y sus ensayos académicos: *Temporalidad* (1943) y los *Ensayos filosóficos* (1963), además de sus numerosos artículos y folletos. Conviven en el *pathos* intelectual astradiano, con acuidad y prestancia, los más alzados legados de la filosofía europea junto a las más enfáticas entonaciones autóctonas.

Podemos indicar como un hito de la trayectoria intelectual de Carlos Astrada una conferencia pronunciada en 1932 y publicada en 1933 con el título "Heidegger y Marx", finalmente recogida en sus *Ensayos filosóficos* con algunas modificaciones. Allí Astrada comienza a entablar un diálogo productivo entre las concepciones de la historicidad de ambos pensadores, que a su juicio representan la más alta radicalidad del pensar en torno al tema de la temporalidad humana. Astrada traza un paralelo que los remite a un común derrotero filosófico, en el cual se enfrentan por igual al conjunto de la tradición de la modernidad europea que postulaba la primacía de un sujeto conformado al modo del *ego cogitans* originalmente cartesiano, aislado de su encarnación terrena con el entorno y abstraído del medio temporal que es el ámbito primario e intraspasable de sus posibilidades fundamentales. Superado por Marx y Heidegger el abismo que se cierne con la escisión epistemológica entre conciencia y objeto, si el hombre está ya siempre en-el-mundo y él mismo es su apertura y despliegue, la existencia temporal histórica aparece como la verdadera sustancia del sujeto. Sin embargo, si las respuestas de Heidegger (*homo curans*) y Marx (*homo oeconomicus*) sobre la temporalidad convergen en el punto de la primacía otorgada a la praxis en tanto raíz existencial y precedencia ontológica de todo conocimiento teorético, sus perspectivas divergen en la crucial instancia en que se confrontan los propósitos intelectuales centrales que las conducen. Si en Heidegger la filosofía se vuelve interrogativamente hacia al ser más allá de la historia de la metafísica, en Marx la filosofía debe estar al servicio de la revolución social, transpuesta en categorías económicas aptas para la agitación política. En esta encrucijada que vuelve a separar a ambos maestros sobre las vías afines de una analítica del tiempo llevada a último término, Astrada arriesga su propio rumbo. Para ello, él ya disponía desde su época juvenil de un concepto al que nutrirá y ampliará con los nuevos aportes heideggerianos: el de *juego*. En la "apuesta" filosófica de Astrada, el *homo ludens* asimilaría, en su *libre* disposición inmanente a la trascendencia intramundana, la *Sorge* heideggeriana y la *Praxis* marxiana en una nueva unidad integral de referencia, posteriormente denominada "humanismo de la libertad". Ese planteo alcanzará la madurez en uno de sus libros fundamentales: *La revolución existencialista*, cuyo subtítulo es precisamente *Hacia un humanismo de la libertad*. En el camino que abre Heidegger de "retorno al ser", Marx, trasponiendo el *Weltgeist* de Hegel, brinda la perspectiva de la liberación de "las masas apátridas" de su alienación, "a fin de acceder a una convivencia efectivamente humana". El salto a la trascendencia exige la ruptura con un estado fáctico de enajenación en las estructuras objetivas de la modernidad, desde las instituciones hasta la técnica, que torna al hombre "proscripto del hogar de su humanidad", pero necesariamente movido por "el sentimiento de paternidad con respecto a su propio ser, vocado al destino de hacerse a sí

mismo por obra de su libertad" (Astrada, C., 1952, p. 137). Al proclamar Nietzsche que el nihilismo hará su entrada en el ámbito de la vida occidental, viene a radicalizar el estado de crisis en que se encuentra el hombre contemporáneo. Por ello nos hallamos en el comienzo de la época trágica añorada por Nietzsche, que renueva el periodo de las grandes luchas, de dimensión planetaria, por la organización social y política del mundo. Así, leemos en su *Nietzsche* que, impelida por el soplo de la tragedia y la fuerza de una decisión agonal, sólo "en esta última y total proyección política de sí misma puede la voluntad forjar y señorear una imagen del mundo, que será también la imagen de su propio e intransferible poderío, espejando su ímpetu plasmador y su trayectoria telúrica" (Astrada, C., 1961, p. 135).

La anterior reclamación formulada desde Nietzsche acerca de disponer una imagen del mundo potente que plasme voluntariamente su propia "trayectoria telúrica", hallará cumplimiento en su ensayo *El mito gaucho*, cuya versión original de 1948 se conoce en pleno fervor peronista. Allí asumirá su fisonomía autóctona a través de la exégesis del legado criollo, donde es preciso mencionar el decisivo influjo ejercido por un coterráneo suyo, el escritor nacionalista Leopoldo Lugones. Astrada parte de la conexión dialéctica, prevista por Hegel, entre *Zeitgeist* y *Erdgeist*, entre la universalidad del espíritu en el devenir temporal mundial y la nacionalidad del espíritu procedente de la tierra nativa. Así, el mito gaucho forma parte integral del *genius loci* del paisaje pampeano. El gaucho representa un "estilo gentilicio" caracterológico y un "arquetipo" ideal, y no meramente una figura histórica y mucho menos folklórica. A manera de síntesis, podemos decir que lo gauchesco concierta en torno de su *mitologema* cuatro aspectos que ofician de fundamentos rectores de la construcción de una comprensión del mundo vernácula: a] Constituye una tradición cultural originada en la época de la formación nacional; b] Aporta el núcleo de una cosmovisión o *Weltanschauung* ético-política argentina y americana; c] Encarna el ideal normativo de una forma de vida auténtica, comunitaria y democrática, a realizar en cada horizonte histórico, y d] Representa un símbolo redentor de los sectores populares. El mito entraña un "arquetipo germinal" procedente de un "plasma originario" que rige como impulso vital, tarea y prospección. Es a la vez origen y proyecto inmanente a una "esencia" y a un "ideal" a los que el hombre argentino responde por su pertenencia al *humus nativo*. La pampa, en tanto estructura ontológica originaria, depara al hombre argentino, "doblemente excéntrico" con relación al ser, el drama existencial que dirime su destino. Debe superar el abandono fatídico a la potencia telúrica abisal que lo circunda y anonada, y arrancar su secreto a la Esfinge de la llanura, a fin de someterla "operativa y cognoscitivamente a designios humanos". Semejante peripecia elegiaca la encarna Martín Fierro, cuando retorna heroicamente de su extrañamiento bajo la potencia cósmica de la extensión, en posesión de una sabiduría aforística y proverbial, cosmológicamente inspirada, que ha de rematar en un "ideario político". Éste viene conformado a su vez por dos partes: una crítico-negativa, de denuncia y acusación al estado liberal oligárquico, y la otra positivo-constructiva, que delinea los fundamentos de una comunidad justa, pacífica y libre. Esta cosmovisión es la que ha de proveer un *ethos* patriótico y "un ideal de liberación" argentino y americano.

Es menester destacar en el presente contexto el ideario latinoamericano autonomista que contiene, en su versión final, *El mito gaucho*, y que Astrada manifestó en distintos momentos de la década de los sesenta, acompasando una época de creciente radicalización de la autoconciencia continental y su proyecto integracionista liberatorio. En efecto, según Astrada el pensamiento latinoamericano posee como rasgo definitorio una vocación *practicista*, en tanto se ha servido de las concepciones sociológicas y filosóficas europeas no en su aspecto puramente teorético, sino como medios con que satisfacer urgencias políticas y formativas. Ello marca el "carácter instrumentalista" de este pensamiento, cuyas exigencias históricas lo han comprometido con los requerimientos vitales de la sociedad. De ahí que la "conciencia histórica", resultado de la reflexión filosófica, devenga una *praxis social* que junto a su función "instrumental", organizativa y colectiva, posee la finalidad "politicista" de lograr una convivencia digna, justa y libre. Frente al hombre europeo "término medio", que resulta de una sociedad burguesa declinante y una forma de civilización en trance de disgregación, el hombre que integra las

comunidades de nuestra constelación continental no está involucrado en tal situación histórica decadente, aunque Latinoamérica, por su puesto en la humanidad, esté también relacionada con el destino de la civilización occidental. Antes bien, Astrada cree que al hombre latinoamericano se le ofrecen en su propio ámbito posibilidades para instaurar una *polis* telúrica y ecuménica. Lo que acontecerá debido a la particular posición *bifronte* a que la determina la relación entre aporte foráneo y autonomía cultural. De tal modo, para "la programación de las tareas que conciernen a la adaptación y aplicación de las ideas y concepciones europeas en función de las necesidades de la sociedad latinoamericana, ha de tenerse en cuenta que este aporte viene a sedimentarse sobre los restos de las culturas aborígenes y su aún perviviente soporte humano", cuyo "aliento telúrico y sugestión aún persisten e influyen, directa o indirectamente, en la vida, usos, costumbres y hasta en la orientación cultural de nuestras actuales comunidades" (Astrada, C., 1964, p. 137). Esta formulación, pensada para expresar la relación entre la herencia amerindia y criolla y su apertura occidental, compendia su concepción programática de la "autonomía universalista" en tanto culminación praxística de un humanismo latinoamericano liberatorio. Esta postura la vemos reafirmada en su artículo "Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana", publicada originalmente en el segundo número de la Revista *Kairos*, en 1967, dirigida por su discípulo Alfredo Llanos. Allí Astrada augura, con acusado tono utopista y palabras que aún nos alumbran, que "Latinoamérica no será el Extremo Occidente culturalmente colonizado", si se considera, en una perspectiva continental emancipadora a largo plazo, que el dominio capitalista mundial cederá al fin ante "la irrupción autonómica de Latinoamérica en la convivencia con todos los ámbitos étnicos, continentales y culturales". He ahí la misión liberadora de Latinoamérica en la historia mundial, inherente a su función cultural. Por ello Latinoamérica, afirma Astrada, "con su extracción cultural originariamente dual, bifronte, será sí misma o no será", en tanto en "el camino hacia la autonomía de su cultura superará incluso esta dualidad para cobrar dimensión universalista, es decir, pluralista por los factores que contribuirán a su integración cultural", de tal modo que enriquecerá "su acervo inicial, con el aporte asimilado de todas las culturas, pero manteniendo su identidad consigo misma, con su destino" (Astrada, C., 1989, p. 149).

BIBLIOGRAFÍA: Astrada, C., 1942, 1952, 1961, 1964, 1989; Biagini, H., 1985b; Caturelli, A., 2001; Roig, AA., 1993.

CORIOLANO ALBERINI (1886-1960)
Clara Alicia Jalif de Bertranou

Nace en Milán, un 27 de noviembre. Su familia se trasladó a Argentina al año siguiente. Su vida transcurrió en Buenos Aires, donde murió un 18 de octubre después de una intensa vida académica plena de reconocimiento.

A partir de 1906, estudió en la Universidad de Buenos Aires, simultáneamente, derecho y filosofía, para finalmente dedicarse exclusivamente a los estudios filosóficos. En esa época los estudios universitarios se hacían todavía bajo el influjo del positivismo, del que Alberini se hizo eco en sus primeros trabajos. No obstante, debe considerarse que fue uno de los iniciadores de la superación de esa corriente, y un puente entre ella y el espiritualismo que se impondría luego en el país.

En 1911 se graduó con un examen oral donde expuso sus críticas al positivismo. Fueron sus lecturas obras de Kant, Nietzsche, Dilthey, los neokantianos alemanes, Bergson, Meyerson, Boutroux, Hamelin, Croce, Gentile, entre otros filósofos del momento. Su fructífera carrera como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires se extendió por muchos años, comenzando en 1918. También enseñó filosofía en la Universidad Nacional de La Plata y en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. En el mismo año de 1918, cuando se produjo el movimiento estudiantil de la Reforma Universitaria, cooperó con los reclamos juveniles junto a Ricardo Rojas y Alejandro Korn. En la Universidad de Buenos Aires ocupó cargos directivos de importancia, e impulsó cambios en los planes de estudio, además de recibir a notables personalidades de la cultura europea. Fue el primer egresado de la Facultad de Filosofía y Letras que ocupó el cargo de decano. Lo hizo en tres periodos, entre 1924 y 1940, fue además vicerrector de la Universidad de Buenos

Aires en dos ocasiones (1928 y 1940). Fruto de esa experiencia son tres escritos: "La Reforma Universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras", "Universidad, cultura y profesionalismo" y "La Patria en la universidad", recogidos en el libro *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía*.

En 1926 fue el único participante por Sudamérica en el VI Congreso Internacional de Filosofía realizado en Harvard. De allí continuó viaje a Francia e Italia. En 1930 visitó Alemania, donde dictó algunas conferencias, recogidas en el libro *Die Deutsche Philosophie in Argentinien,* prologado por Albert Einstein (Berlín, 1930). En ambos viajes conoció a los filósofos europeos más renombrados: Husserl, Bergson, Hartmann, Croce, Gentile, Gilson, Cassirer, Heidegger, entre otros, además de frecuentar la amistad con Einstein.

Sus trabajos pueden ordenarse en torno a cuatro ejes temáticos a los que nos referiremos a continuación: 1] Naturaleza de la filosofía; 2] Ciencia y filosofía; 3] Ética y teoría de los valores; 4] Pensamiento argentino.

Alberini considera que la filosofía y la metafísica son actividades consustanciales con la naturaleza humana. En sus manifestaciones básicas tiene la forma de *Weltanschauung* como una comprensión inmediata del sentido del mundo y del valor de la vida humana. Una suerte de "credo" que puede pasar a ser parte importante de las creaciones culturales, como ocurre en las obras de los grandes escritores. Desde su punto de vista la filosofía es meditación racional que se eleva a partir de la intuición. Ésta da el conocimiento de lo concreto desde el cual la razón logra el conocimiento universal. Ambos momentos se hallarían en interacción directa. En todo caso prefería hablar de "intuición racional", donde la intuición abre el camino a la razón. Era un modo de evitar posiciones nominalistas y abstractas, a las que rechazaba. A la conciencia racional le atribuye función organizativa, pero no inventiva. Entre intuición y pensamiento hay un vínculo fecundante. Ambas instancias suponen la libertad del individuo con su personalidad y la "autoconciencia eficiente", es decir, el obrar. Por esta razón consideró a su postura un "idealismo racional" en el sentido de que la realidad se da dentro de los límites de la psiquis y es racional porque la conciencia es actividad relacionante, es pensamiento. Todo quehacer filosófico se desarrolla en un espacio-tiempo, y por ello la filosofía trasunta la atmósfera histórica de su época, con las valoraciones de la nación a la que pertenece el filósofo. Éstas son dos limitaciones que la filosofía aspira a trascender mediante el logos universal. En suma, "la filosofía es conocimiento relativo y progresista de la realidad absoluta, aunque nunca se acabe de profundizar los problemas del espíritu" (Alberini, C., 1973c, p. 321).

En diversos trabajos Alberini reflexionó sobre el pensamiento epistemológico y su carácter filosófico. Hay que recordar la amistad que mantuvo con importantes epistemólogos del momento y, además, que bajo su inspiración se creó la cátedra de Epistemología e Historia de la Ciencia en la Universidad de Buenos Aires en 1927. Dada la ambigüedad del término prefirió examinar las obras de epistemólogos distinguidos de donde extrajo sus temas cardinales. La concibió como una ciencia de segundo grado: "La epistemología es la parte de la gnoseología que estudia, en forma concreta e histórica, la estructura, el valor y los límites de las ciencias positivas" (Alberini, C., 1973b, p. 237. Cursivas del autor). De este modo para Alberini quedaban descartadas las deducciones filosóficas abstractas y, con ello, elementos metafísicos vacuos. Y así como hay diversas ciencias positivas, era dable pensar también en epistemologías especiales.

Las cuestiones éticas y axiológicas ocuparon a Alberini muy tempranamente, tal como las expuso en "El amoralismo subjetivo" (1908), "El pragmatismo amoral" (1908), "El pragmatismo" (1910) y "Determinismo y responsabilidad" (1916). En "El problema ético en la filosofía de Bergson", conferencia leída en 1925 antes que el filósofo francés publicara *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), Alberini mostró los aspectos divergentes que lo separaban del bergsonismo. Quizá su trabajo más original sea "Introducción a la axiogenia" (1921). Distinguió aquí entre "axiología" (estudio de los valores tal como deben ser) y "axiogenia", un neologismo que creó para aludir a la génesis del valor. El escrito lo situó en el campo de la psicología biológica. Seis tesis guían su argumentación: "1. La psicología axiológica […] debe indagar los elementos axiológicos del conocimiento para discernir lo axiológico de lo objetivo. Sólo así se podrá determinar la racionalidad; 2. La evaluación no es privativa del hombre, sino de todos los seres y puede

ser, por tanto, inconsciente; 3. El problema del valor es, ante todo, de orden psicológico y biológico; 4. Por medio de la noción de valor se reduce la biología a la psicología; 5. La personalidad no es un epifenómeno; 6. Sólo un examen profundo del aspecto axiológico del juicio permitirá superar el subjetivismo y, por ende, fundar un pensamiento autónomo" (Alberini, C., 1973, p. 150).

Preocupación constante de Alberini fue el desarrollo del pensamiento filosófico argentino. Entre 1911 y 1955 escribió trece trabajos sobre el tema, dispersos en diferentes publicaciones. Si bien consideró que era prematuro pensar que existía una filosofía original, analizó las influencias exógenas con los factores endógenos en asimilación guiada por la idea de progreso, que recorrería el derrotero cultural del país. No se ocupó del periodo preindependiente, pero sí del que tuvo lugar a partir de 1810. Distinguió cuatro momentos: 1] El iluminismo, dentro del cual se dio la emancipación de España; 2] El Romanticismo, etapa de introducción del historicismo, que sentó las bases de la organización nacional; 3] El Positivismo, que tuvo lugar alrededor de 1880; 4] La crítica y superación del positivismo, con la formación de una cultura filosófica donde el espiritualismo, con sus tendencias neokantianas, bergsonianas, y —más tarde—, fenomenológicas y existenciales, recorrieron parte del siglo XX. Por afinidad con figuras como Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi en la construcción de Argentina, se sintió identificado con el movimiento romántico de la generación de 1837.

BIBLIOGRAFÍA: Alberini, C., 1973, 1973b, 1973c, 1980, 1981; Pró, D.F., 1960.

ANGÉLICA MENDOZA (1889-1960)
Florencia Ferreira Funes

Originaria de Mendoza (Argentina), militó en su juventud en agrupaciones gremiales y políticas, hasta el punto de que fue candidata a presidenta de la nación en 1928 por el Partido Comunista Obrero. En 1929 renunció a la política activa y comenzó a estudiar filosofía en la Universidad de Buenos Aires y Pedagogía en el Instituto de Ciencias de la Educación. Cuando se fundó la Liga Anti-Imperialista, asistió al Congreso Internacional en Amsterdam (1932) como delegada argentina. En París concurrió a las clases de psicología de George Dumas (1866-1946) y de Pierre Janet (1859-1947). Escribió en la revista *Claridad* y más tarde, experimentó un cambio en sus ideas políticas, que se definió en el pensamiento liberal y democrático. Por su amistad con Victoria Ocampo (1890-1979), colaboró en la revista *Sur.* Ingresó a la Unión Panamericana y fue secretaria internacional de la Comisión de Mujeres, oportunidad en que fue designada "mujer más sobresaliente de América Latina". Atraída por la cultura norteamericana, viajó a Estados Unidos con una beca de la Columbia University (1940) donde estudió filosofía bajo la guía de Herbert W. Schneider (1892-1984) y de Ernst Cassirer (1874-1945) y realizó su tesis doctoral sobre *Fuentes del pensamiento norteamericano*. Se introdujo en la cultura latinoamericana la cual enseñó en Sarah Lawrence, Brooklyn y Western College. Trabajó en la oficina neoyorkina de Nelson Rockefeller y en la Comisión de Asuntos Sociales y Económicos de las Naciones Unidas. También formó parte de un Proyecto de Educación Fundamental para indios tarascos y maestros rurales en México. Volvió a Estados Unidos con una beca del IPGH de México y de la Fundación Rockefeller, para proseguir sus estudios, los cuales volcó en su libro *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos*. En 1955 regresó a Mendoza y enseñó filosofía, sociología y antropología en la Universidad de Cuyo hasta su muerte, en 1960.

Tradujo obras de F. Hegel (1938), R. Descartes y N. Malebranche. Entre su artículos se destacan: "Apuntes para una antropología cartesiana; la vida, el destino y la condición del hombre en Descartes"; "Líneas fundamentales de la filosofía de John Dewey"; "Guillermo Enrique Hudson"; "Puritanismo y romanticismo en Emerson"; "Libre pensamiento y humanitarismo en los Estados Unidos"; "Notas sobre la filosofía de Francisco Romero"; "Un experimento educativo que puede transformar nuestra América"; "John Dewey a los 100 años de su nacimiento (1859-1959)". Publicó *Fuentes del pensamiento de los Estados Unidos* (1950) y *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos* (1958).

Con firme vocación filosófica abandona su interés en el idealismo y el marxismo sin adscribirse a ninguna escuela filosófica. Se aproxima al pragmatismo y a la tradición empirista

como una fuerza llamada a transformar el mundo e identifica la verdad con el poder de guía de una idea. Los valores y la ética son, pues, históricos y la teoría de la educación es vista como una reconstrucción de los vínculos existentes para formar ciudadanos capaces de una comunidad democrática. Proviniendo de un mundo cultural en el cual eran comunes términos universales y absolutos, la idea operacional, relacionada con una comunidad moderna, protestante y capitalista, serviría en América Latina para organizar un destino propio, puesto que había vivido de prestado en ideologías y en imágenes.

BIBLIOGRAFÍA: Mendoza, A., 1933, 1938, 1940, 1950, 1958, 1962; Ferreira de Cassone, F., 1993, 1996, 2003; Roig, A.A., 1966; Torchia Estrada, J.C., 1999.

FRANCISCO ROMERO (1891-1962)
Juan Carlos Torchia Estrada

Nace en Sevilla, aunque llegaría aún niño a Argentina. Siguió la carrera militar de la que se retiró en 1931 para dedicarse exclusivamente a la cátedra y a la investigación filosófica. Fue profesor en las universidades de Buenos Aires y La Plata. Pero en 1946 renunció a sus cátedras por discrepancias con el gobierno peronista, para volver a ellas en 1955. Romero murió en Buenos Aires.

Paralelamente a su labor personal (creativa, de enseñanza y de difusión) Romero realizó una tarea de promoción de la filosofía latinoamericana y de acercamiento y vinculación de jóvenes estudiosos. Utilizó para ello la Cátedra Alejandro Korn del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires. Con este objeto, procuraba reunir y difundir información sobre instituciones y personas dedicadas a la filosofía en América Latina. Donde este esfuerzo rindió su mayor fruto fue en el aliento y guía de vocaciones, siendo varias las figuras latinoamericanas, luego destacadas por su obra filosófica, que reconocieron el apoyo de Romero en su carrera intelectual.

Aproximadamente en las primeras tres décadas del siglo XX se dan en América Latina las manifestaciones filosóficas que se separan del positivismo predominante hasta entonces. Esto se manifiesta en escritos de autores como Antonio Caso (México), Alejandro Deústua (Perú), Enrique Molina (Chile), Coriolano Alberini y Alejandro Korn (Argentina) y Carlos Vaz Ferreira (Uruguay). El auge del pensamiento de Romero se da en los veinte años que corren entre 1935 y 1955 (su obra principal, *Teoría del hombre*, se publicó en 1952), es decir, quedó situado entre el grupo de los pensadores antes mencionados (llamados “fundadores” o “patriarcas”) y las más variadas tendencias que caracterizan a la segunda mitad del siglo XX.

El mundo filosófico que dio el marco principal a la meditación de Romero fue la filosofía moderna en general, desde el Renacimiento en adelante, pero en especial la filosofía alemana de las primeras tres décadas del siglo XX. Escribió sobre Husserl y Nicolai Hartmann, adoptó algunas tesis de Scheler que después superó en una construcción propia, y fue uno de los primeros en difundir en lengua española el pensamiento de Dilthey.

El primer trabajo teórico de Romero que contiene el germen de su pensamiento maduro fue una conferencia de 1935 llamada “Filosofía de la persona”. Este pensamiento se fue desarrollando luego paulatinamente en diversos escritos hasta culminar en *Teoría del hombre*.

Teoría del hombre es una antropología filosófica donde el hombre queda situado en el contexto de la realidad total. Con el título de una obra de Max Scheler, podría decirse que su tema es “el puesto del hombre en el cosmos”. Su desarrollo implica una teoría de la cultura y una filosofía de los valores, resultando de esta última una ética. Pertenece a un clima histórico y a una familia filosófica, pero es una construcción propia.

Romero parte de la diferencia específica entre el hombre y el animal, y la encuentra en lo que llama la “intencionalidad”, o capacidad de objetivación. Mientras el animal vive sus estados en función de sus necesidades, y su contorno es funcional a sus apetitos y exigencias vitales, el hombre puede dirigir a ese contorno y a sus propios estados una mirada intencional u objetivadora, que recorta sus contenidos por sí mismos en una especie de “frente a frente” que constituye a la vez al sujeto y al objeto. Este reconocimiento se expresa en un juicio objetivante de la forma “esto es”, “esto está ahí”, que descubre y fija el objeto. La importancia de esta diferencia específica no está tanto en sí misma, porque algunos animales superiores participan rudimentaria-

mente de ella, sino en sus consecuencias, que son exclusivas del hombre: la nominación de lo objetivado y el manejo de las objetivaciones en que consisten la inteligencia y la cultura.

Esta capacidad objetivante asegura una humanidad mínima que está por encima de lo físico y lo biológico, pero por debajo de la zona del espíritu, según se verá de inmediato. El conjunto de estas instancias es parte de una totalidad escalonada, cuya estructura y sentido están dados por lo que Romero llama el fenómeno del trascender, que consiste en que cada estrato supera su constitución propia para alcanzar un estado superior. Por ejemplo, en el fenómeno vital la trascendencia se manifiesta en que la vida orgánica es un elemento nuevo con respecto a sus componentes físico-químicos. Asimismo, en la mera intencionalidad el hombre es más que la animalidad precedente, porque hay una salida del sujeto hacia el objeto, pero la trascendencia es parcial en tanto el sujeto intencional todavía actúa según sus propios intereses (hay lo que Romero llama "regreso subjetivo"), lo que ya no ocurre en la trascendencia pura del acto espiritual.

En efecto, la estructura intencional posibilita el lenguaje, la inteligencia, el intercambio de la comunidad humana y la cultura. Pero el hombre tiene reservado un lugar más alto en la escala de los entes por su participación en los actos espirituales. El espíritu es un tipo especial de actos, que le es optativo al hombre realizar. Son los actos más elevados porque no conllevan ninguna referencia interesada o egoísta de parte del sujeto. La actitud espiritual es la que se pone al objeto considerándolo en sí mismo, con independencia de los intereses individuales.

En el pensamiento filosófico de Romero, la trascendencia es un principio metafísico que recorre y dinamiza toda la realidad. El ser del ente es la trascendencia. La trascendencia se comprende con base en dos grandes concepciones que se han utilizado para interpretar la realidad: la antes mencionada de estructura (el todo conteniendo novedad no explicable exhaustivamente por las partes) y la de desarrollo o desenvolvimiento. Este desarrollo es concebido por Romero como un progreso del trascender. La realidad total se compone de los momentos antes indicados: lo físico, lo biológico y el psiquismo intencional o preespiritual, que componen el orden de la naturaleza, a lo que se agrega, como culminación, la realidad espiritual, que recorta por sí misma un orden diferente. La trascendencia es mínima en lo físico (dominio casi total de la inmanencia) y va creciendo en los otros estratos hasta ser trascendencia pura en el espíritu. Cada estrato se basa en el anterior, pero no sólo no se agota en él, sino que comporta una definida novedad ontológica.

En este cuadro ontológico-metafísico Romero incluye el tratamiento de los valores. Su interpretación del valor está unida a su metafísica: el valor es la medida de la trascendencia. Lo más cercano al logro de la trascendencia pura es lo que tiene más valor.

Esta concepción de la realidad como ontología estratificada, o serie de etapas que tienen consistencia propia pero que se apoyan o vinculan unas con las otras en un proceso que podría llamarse "ascendente", tiene semejanzas con la ontología de Nicolai Hartmann y, más remotamente, con las teorías "emergentistas" de la realidad (Lloyd Morgan) y la filosofía de Samuel Alexander. Es decir, se trata de una realidad plural y en proceso, lo contrario del reconocimiento "monista" de un solo principio que desde la base explica todo lo demás y al cual finalmente todo se reduce. Esta presentación esquemática, sin embargo, no da cuenta del abundante manejo de temas y posiciones filosóficas que son visibles en la obra y constituyen buena parte de su elaboración, más allá de las propuestas centrales.

Además de lo que evidencian estas grandes líneas ontológico-metafísicas, *Teoría del hombre* es, de acuerdo con su propósito, una antropología filosófica, y la tercera parte del libro, que se dedica a la dualidad del hombre o al hombre concreto, contiene una gran riqueza de observaciones sobre la condición humana, que lamentablemente no puede recogerse en un resumen.

Más allá de su obra principal, los intereses de Romero fueron variados. Sostuvo interpretaciones de la filosofía moderna (especialmente de Descartes a Kant) y de la filosofía de la primera mitad del siglo xx. Trató reiteradamente los problemas de la filosofía de la cultura, pero en especial aventuró una interpretación propia de la historia de la filosofía como problema filosófico, tratando de explicar su estructura, tendencias y regularidades. Sin desconocer la lógica interna de las ideas, concibió las grandes épocas filosóficas en función

de las concepciones del mundo predominantes, y de los métodos interpretativos que resultan de ellas.

En síntesis, Francisco Romero fue, en su momento y en el mundo de habla hispana, una de las figuras más reconocidas. Apoyado en una gran familiaridad con la filosofía moderna, pero especialmente inclinado al pensamiento alemán como fuera representado por Dilthey, Husserl, Scheler y Hartmann (sin ser los únicos), desarrolló un pensamiento propio dentro de ese clima. Parte de su labor fue de difusión para elevar el nivel de los estudios filosóficos en América Latina, en cuyo futuro demostró gran esperanza, y con la misma motivación se ocupó de la historia del pensamiento latinoamericano. Paradójicamente, con el máximo ascenso de su prestigio, encarnado en la publicación de *Teoría del hombre*, las circunstancias de la vida filosófica mundial y latinoamericana comenzaron a cambiar, y él mismo notó, hacia 1955 y no sin algo de decepción, el desencuentro de su universo filosófico con las nuevas tendencias. De los varios aspectos en que se volcó su interés más allá de las tesis centrales de *Teoría del hombre*, debe destacarse su dedicación al problema de la estructura de la historia de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA: Harris, M., 1960; Lipp, L., 1969; Rodríguez Alcalá, H., 1959; Romero, F., 1941, 1944, 1945, 1945b, 1947, 1947b, 1950, 1952, 1952b, 1953, 1958, 1959, 1960, 1967.

NIMIO DE ANQUÍN (1896-1979)

Rosa María Espinoza Coronel

Nació en la ciudad de Córdoba, Argentina, un 12 de agosto y falleció en la misma ciudad un 16 de mayo. Se casó con Eloisa Cabrera, descendiente de Jerónimo Cabrera, fundador de Córdoba, con quien procreo ocho hijos.

Comienza estudiando derecho y ciencias naturales, carreras que deja inconclusas. A partir de 1920 trabaja como editorialista en el diario *Los Principios*, al lado de su cuñado Arturo Cabrera. En 1924 participa con su gran amigo el profesor Martínez Villada en la primera revista *Arx*.

En 1926 obtiene una beca para estudiar en Alemania junto a Carlos Astrada. Fue alumno de Ernest Cassirer y Albert Goerland en Hamburgo. De regreso a Argentina trabajó en el colegio Monserrat como profesor de lógica y moral en 1927, en donde permaneció hasta jubilarse. También trabajo en la Facultad de Filosofía en la Universidad de Córdoba, en donde enseño lógica hasta el año de 1936. En 1938 fue separado de este cargo por su oposición al gobierno argentino, durante la llamada década infame.

Durante este periodo participa en cursos de cultura católica hasta 1947 que regresa a la facultad para enseñar además de lógica, metafísica. En 1955, a la caída del gobierno peronista, es exonerado de las cátedras y comienza a trabajar en la Universidad Católica de Santa Fe; además se desempeña como maestro particular.

Entre sus obras destacan: *Ente y ser* (1962), así como algunos opúsculos; *Un aspecto de la neoescolástica: Nueva forma de realismo inmediato* (1926), *El problema epistemológico de la filosofía actual* (1927), *Antropología de los tres hombres históricos* (1951), *Mito y política* (1956), *Presencia de Santo Tomas en el pensamiento contemporáneo* (1964), *De las dos inhabilitaciones del hombre* (1971). Ensayos: *Cómo se desarrolló el pensamiento en Aristóteles* (1939), *Sobre la fortaleza y la muerte* (1942), *Génesis interna de las tres escolásticas* (1952), *El problema de la desmitologización* (1964), *Los grandes dialécticos del siglo XX* (1965).

El pensamiento de De Anquín se ubica dentro de una corriente doctrinaria llamada tercera escolástica, que data desde León XIII, y se compone de diversas corrientes como tomistas, escotistas, saurecianos, agustinianos, entre otras.

Un acercamiento al pensamiento de De Anquín nos lleva por dos caminos: el primero se relaciona con la problemática tomista, la tipología histórico-metafísica de la Edad Media. El segundo camino se ubica en un corte parmenideo-hegeliano a partir de los años sesenta; en éste se concentra en resaltar la distinción entre razón y fe, entre ser eterno unívoco y Dios creador.

Entre los temas que De Anquín contempló se encuentran la relación de analogía de participación, Ser eterno y Dios creador, razón y fe, ser y nada.

En cuanto al tema de ser eterno y Dios creador, De Anquín los contempla como dos elementos externos a la conciencia del hombre, el problema se presenta cuando se quiere saber si puede existir una convivencia cordial

entre éstos dos. De Anquín nos dice que dicha convivencia se hace posible por el carácter participativo de lo divino. Lo cual se logra al superarse el dualismo radical del pensar humano, es decir, de la distancia que existe entre hombre y Dios.

Sobre la razón y la fe, De Anquín señala que el ente que se le revela a la razón —que en este caso es Dios—, es externo y extraño por lo cual no puede haber una influencia religiosa en filosofía, de lo que se sigue que no hay filosofía cristiana, por lo tanto no se puede tener acceso a Dios desde la filosofía. Sin embargo, De Anquín contempla la relación entre fe cristiana y razón en cuanto a que primero se pueda creer en algo y luego comprender lo creído. Por lo tanto es la fe la que utiliza a la razón y no a la inversa.

Para De Anquín la nada es una fractura que se produce en el ser y por lo tanto rompe su unidad. La nada no es el opuesto del ser sino que indica una carencia de plenitud del ser. La idea de creación introduce la dualidad radical y la nada.

De Anquín escribe dos opúsculos que tratan sobre el perfil metafísico de los dos tipos antropológicos que se han dado en el mundo. El primero se llama *Antropología de los tres hombres históricos* (1951), y el segundo, *Presencia de santo Tomás en el pensamiento contemporáneo* (1964). Entre estos dos existen diferencias sustanciales que marcan cambios en su pensamiento.

El primero parte de la distinción entre; el *Homo capax entes*, que es el hombre griego y el *Homo capa Dei*, el hombre judío. Entre estas dos clasificaciones se encuentra el hombre cristiano el cual, cuenta con un linaje espiritual diverso, que le permite no estar infinitamente distante de Dios, sino que está unido a él por medio de su único hijo Jesucristo.

En el segundo opúsculo se produce el giro anquiniano, en donde desaparece el hombre cristiano, que es absorbido por el hombre moderno quien ha perdido la noción de creaturidad. Los dos tipos humanos son ahora el hombre *capax entes* y *capax Dei*.

El concepto de Dios que tiene De Anquín, es un Dios creador, el Dios vivo de la gracia, el Dios cristiano. El ser se hace presente en el hombre cuando éste piensa sobre sí mismo, es en este punto en el que comprueba que es y porque es un ente del ser. Nosotros somos porque somos seres. Esto es todo lo que puede decir el hombre si se limita al orden puramente racional y natural excluyendo los hábitos y supuestos adquiridos desde su nacimiento.

La tautológica anterior es algo irrefutable, es decir, el hecho de señalar que somos porque somos entes del ser, ésta es la base del pensamiento griego del cual nosotros somos herederos. Los griegos plantearon la posibilidad de una ciencia basada en la búsqueda del ser y de los atributos que tiene.

En cuanto a un pensamiento propio desde su condición de americano, De Anquín afirma que el ser visto desde América corresponde a un ser singular en su discontinuidad fantasmagórica. Quien filosofe genuinamente como americano no tiene otra salida que el pensamiento elemental dirigido al ser objetivo-existencia, a la realidad cargada de potencia e intencionalidad. De Anquín simplemente hizo filosofía desde América.

LUIS JUAN GUERRERO (1899-1957)[1]

Marcelo Velarde Cañazares

Entre 1915 y 1918 estudió en Estados Unidos. Tras participar en la reforma universitaria, en 1923 viajó a Alemania, donde siguió cursos de Heidegger y Geiger, entre otros. Se doctoró en filosofía por la Universidad de Marburgo en 1925. De regreso a Argentina desde 1928, difundió la filosofía alemana, incluyendo la obra de W. Benjamin. Fue profesor titular de estética, psicología y ética en las universidades de Buenos Aires, de La Plata, y del Litoral, y en el Instituto Nacional del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”. Dirigió la sección de Estética del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, donde trabajó junto a C. Astrada y M.A. Virasoro. A sus cursos de Ética sumó un permanente Seminario sobre ideas filosóficas Argentinas. Cumplió también un papel protagónico en la creación de la carrera de psicología en la Universidad Nacional del Litoral.

Guerrero adoptó un enfoque fenomenológico-existencialista impregnado de críticas a concepciones europeas de igual filiación, anticipando planteos de la teoría de la recepción. Reconocido como el mayor exponente argenti-

[1] Albizu, Edgardo, <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/guerrero.htm>, “Luis Juan Guerrero ante la condición humana”.

no en estética, concibiendo a ésta como *prima philosophia* desde la cual poder comprender las cuestiones humanas en su historicidad. Caracterizó al hombre como "*Homo sapiens* y *homo faber* a la vez, porque en el fondo es *homo artifex*", advirtiendo que "el hombre de nuestra referencia es un *nosotros*, antes que un yo" (Guerrero, L.J., 1949, p. 223). En su *Psicología* enfatizó los vínculos entre intimidad y comunidad, y en su *Ética* expuso el "tejido de requerimientos" de la coexistencia. Planteó si las obras de arte contemporáneo serían "fragmentos sueltos de una coexistencia en disolución", alertando sobre el riesgo de que el arte se convierta en "el más auténtico y verdaderamente peligroso 'opio de los pueblos'" (Guerrero, L.J., 1949b, pp. 1472-1474). En su compleja obra maestra, *Estética operatoria*, sostuvo que la creación "es el acontecer de la obra como tal" (Guerrero, L.J., 1956b, p. 38), y que dada la potencia creadora que nos pone en comunión con el ser de los entes, la obra de arte conlleva una autotransformación del hombre, siendo su destino específico "la apertura de un mundo histórico" (Guerrero, L.J., 1967, p. 42); por lo cual "siempre indica un porvenir" (*ibid*., p. 163).

Guerrero sugirió que el *Facundo* de Sarmiento puede ostentar el "patriarcado de la filosofía nacional" (Guerrero, L.J., 1981, p. 31). En la tripartición del *Facundo*, vio la trasposición de la triada iluminista hombre-mundo-nación a un orden romántico: es el paisaje patrio lo que nos introduce al drama, porque "no es la pampa deshabitada, sino *moral y políticamente inhabitable*" (*ibid*., p. 54). Sarmiento fue el primero en formular "*un cuadro de las condiciones de posibilidad —y un proyecto de realización— de la vida histórico-social americana*" (*ibid*., p. 61). Su respuesta a esa tríada se sintetizaría en tres consignas: gobernar es poblar (la pampa), educar (al gaucho), y administrar la libertad (de la nación). Con el providencialismo de un gran poeta, este "montonero intelectual" (*ibid*., p. 61), dice Guerrero, acuñó el mito de grandeza de la nación argentina: "Obra de previsión que gobierna a la acción" (*ibid*., p. 63), que en definitiva "Es *una misión*, es *una tarea*, es *un programa de vida*" (*ibid*., p. 68).

BIBLIOGRAFÍA: Fernández, D., 1988; Guerrero, L.J., 1939, 1949, 1949b, 1954, 1955, 1956, 1967, 1981.

MIGUEL ÁNGEL VIRASORO (1900-1966)
Mónica Virasoro

Nace en Santa Fe, Argentina, y se gradúa en derecho en la Universidad de la Plata. Como la mayor parte de los hombres de su generación llega a la filosofía no por los caminos de la academia sino por los de un recorrido personal autodidacto de lecturas personalmente seleccionadas a tono con la atmósfera espiritual de la época. Junto a Astrada, Fatone, Vasallo, Lugones, Borges, pertenecía a la generación de 1925, caracterizada por el entusiasmo con que su juventud reaccionaba contra el positivismo y los rasgos pragmáticos que éste imprimía en la vida política y en la cultura argentina. El propio Virasoro define su generación como la primera que se orienta por "un ideal de cultura desinteresada, insinuándose los primeros atisbos de un pensamiento metafísico y religioso original". Su primer libro *Una teoría del yo como cultura* (1928), que aborda el tema de la cultura, constituye según su prologuista Guglielmini, director de la revista *Inicial*, una "valiosa contribución al estudio de nuestra moderna conciencia americana". La obra le vale el Premio Nacional de Cultura y le abre las puertas de la cátedra universitaria. Desde entonces comienza a desempeñarse como profesor titular en la cátedra de filosofía moderna y contemporánea de la Universidad de Buenos Aires. En 1947 se hace cargo de la dirección de la revista *Logos*; en 1952 es nombrado vicedecano de la Facultad de Filosofía y Letras y director del departamento de Filosofía. En 1954 se hace cargo del Instituto de Pensamiento Argentino. En 1955 es expulsado por razones políticas y desde 1960 comienza a enseñar en varias universidades del interior, especialmente la de Cuyo, en intensa y fértil actividad hasta su fallecimiento, en 1966. Su obra mereció elevados conceptos tanto en su país como en el extranjero de Alejandro Korn a Benedetto Croce, entre otros.

En su pensamiento, girando siempre en torno al hombre y su existencia, y armado en permanente diálogo con Hegel, Heidegger y Nietzsche, no sin algunas incursiones en el pensamiento oriental, pero sin atarse a ninguna voz sino ensayando la suya propia, destaca el carácter activo del espíritu que hace del hombre un puro impulso vital, libertad autocreadora, que afirma la vida y potencia sus

fuerzas siempre según su mayor o menor contribución a la realización del espíritu, y por lo tanto a la inversa, de lo que ocurre en la sociedad contemporánea. Para definir esta concepción del hombre Virasoro acuña la expresión sintética de *existencialismo dialéctico*.

El agregado de existencialista a la dialéctica supone, a favor del derecho de lo diferente, un ir más allá del esquema hegeliano de la síntesis de los contrarios; para ello interviene la *intuición* que nos arranca del círculo tautológico y ancla en lo concreto, la existencia, donde la superación de los contrarios resulta irrealizable.

De este modo su pensamiento se acerca a Heidegger para quien la conciencia no es algo teorético sino emocional. "temple de ánimo", "precomprensión" o predisposición originaria de la angustia, Pero también se diferencia pues para Virasoro lo originario no es la angustia nacida de la conciencia de la finitud, sino la *ansiedad*. Considera que para comprender al *Dasein* no basta aprehender uno de sus términos: la muerte. Es preciso aprehenderlo desde su nacimiento en tanto impulso o hambre de ser, ansiedad o voluntad de existir que se realiza en la autocreación. Aquí no juega ningún tipo de necesidad, la realización es contingente y depende del hombre, la creación librada a la libertad, traza la aventura del ser, experiencia peligrosa que proyectada hacia adelante anhela siempre más vida.

Y aquí el punto de vista existencial se completa con la preocupación por la cultura, la vida anhelada es la vida del singular y la vida de los pueblos, y la autocreación no sólo compete al yo sino a los pueblos que bregan por una cultura autóctona. Virasoro distingue entre cultura decadente y cultura en formación o cultura ascendente, de la cual son ejemplos nuestras culturas latinoamericanas. Éstas no son más que la expresión de nuestras realizaciones. Por tanto lo esencial no es lo que los símbolos históricamente pudieron significar sino la proyección de las orientaciones latentes en su fisonomía actual. Su problema es cómo reconfigurar lo externo con sus propias fuerzas vitales. Se trata en el caso de nuestras culturas de una posición ni europea, ni indígena, ni intermedia sino, expresión de su vida actual con sus tendencias y sus repulsiones, sus valores y formas originales. Se trata en suma de encontrar su estilo propio que hace, según expresión de Nietzsche, a una cultura auténtica.

BIBLIOGRAFÍA: Caturelli, A., 1967; Chaki, J., 1967; Virasoro, M.A., 1928, 1932, 1942, 1958, 1963, 1965.

VICENTE FATONE (1903-1962)[1]
Marcelo Velarde Cañazares

Egresó de la Universidad de Buenos Aires en 1926, donde tuvo por maestro a Alejandro Korn. Integró la proclamada "nueva generación" que se sumó a la reacción espiritualista de entonces contra el positivismo. Enseñó sobre todo filosofía de la religión, filosofía oriental, metafísica, lógica y gnoseología en diversas universidades y otras instituciones de su país. Tuvo su más prolongada actividad docente en el Colegio Libre de Estudios Superiores (fundado por Korn, Ponce y Giusti). Becado, estudió en Calcuta la filosofía de la India en 1937. Escribió para medios periodísticos bajo diversos seudónimos (principalmente "Juárez Melián", en el diario *El Mundo*). Por su oposición al peronismo fue cesado en 1946. En 1956 fue rector fundador de la Universidad del Sur (Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires), la cual lo distinguió en 1962 como doctor *honoris causa*. Desde 1957 fue embajador plenipotenciario de Argentina en India, renunciando a esta función en 1960 para asumir la cátedra de metafísica en la Universidad de Buenos Aires.

Fatone fue en su país un gran difusor de la filosofía oriental y uno de los mayores expositores críticos del existencialismo. Desde su primer libro, *Misticismo épico* (1928), se opuso al racionalismo, al voluntarismo y al sentimentalismo en cuanto unilateralidades, defendiendo una concepción integral del espíritu, y buscando a la vez superar la disyuntiva entre contemplación y acción que Korn dejara irresuelta. Solía recordar al respecto una paradoja taoísta: "No hay nada que el no hacer no haga". De su concepto de "liberarse liberando", central en toda su obra, y conforme a su énfasis en la condición dialogante del ser humano, recogemos estas líneas: "Mi libertad exige la libertad ajena; y esclavizar es esclavizarse, pues al esclavizar me aíslo y dejo de ser lo que la libertad quiere que cada uno de nosotros sea: un *primus inter pares*. La libertad no es una aspira-

[1] Fatone en <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/fatone/>.

ción sino una conspiración" (Fatone, V., 1953, p. 192). Aceptando que la religión es un sentimiento de dependencia absoluta (Schleiermacher), definió a la mística como "experiencia de independencia absoluta" (Fatone, V., 1963, p. 6). Dedicó uno de sus mejores libros, *Filosofía y poesía*, a mostrar que ambas nos liberan de lo dado.

Sin detenernos en sus críticas a los existencialistas europeos, destaquemos aquí su pensamiento sobre la Argentina. Tras pasar en 1936 por un ensayo caracterológico de las ambivalencias culturales argentinas, y de considerar poco después a fray Mamerto Esquiú como el argentino que mejor concilió santidad con patriotismo, Fatone dio una famosa conferencia asumiendo un postulado de Korn: "argentino y libre son sinónimos". Recorre allí el concepto de libertad en la historia del pensamiento nacional, observando finalmente que "el amante de la sabiduría es el amante de la libertad", y concluyendo: "El pensamiento que ponga obstáculos a la libertad y pretenda negarla, no puede ser pensamiento argentino" (Fatone, V., 1946, p. 235).

BIBLIOGRAFÍA: Fatone, V., 1941, 1946, 1953, 1954, 1955, 1963; Olaso, E., 1967; Velarde, M., 2006b.

ISMAEL QUILES (1906-1993)
Francisco Leocata

La figura de Ismael Quiles se ubica en una etapa del pensamiento latinoamericano en que se debate el tema del "existencialismo" y se establecen puentes filosófico-culturales con el Lejano Oriente. Nacido en España y perteneciente a la orden jesuita, se desempeñó en el Colegio Máximo de San Miguel y en la Universidad del Salvador (Buenos Aires), de la que fue fundador y rector. Pueden distinguirse en su trayectoria filosófica tres etapas. La primera se caracteriza por una base de filosofía escolástica no estrictamente tomista, de la que se conservan entre otras cosas un curso de metafísica, su colaboración a una traducción comentada de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, y artículos sobre la enseñanza en el periodo colonial en la Universidad de Córdoba. Pero su mérito principal es haberse abierto a las exigencias del tiempo y en haber asimilado y respondido a instancias provenientes de otras corrientes. Eso señala su segunda etapa, que arranca con *La persona humana* (1942) e incluye diversos trabajos que giran en torno del tema de la *insistencia*, dando así una respuesta a la cuestión entonces denominada "existencialista". Los ensayos de ese periodo, entre los que se destaca *Más allá del existencialismo*, han sido reunidos en el tomo de sus *Obras completas* titulado *Antropología filosófica insistencial* (De Palma, Buenos Aires, 1983). Finalmente, la tercera etapa (a partir de la década de 1960) se caracteriza por un diálogo con el pensamiento oriental, especialmente con el budismo y el yoga, integrando una tendencia que busca sortear el margen del pensamiento eurocéntrico, y que tuvo en la misma generación otro cultor de formación y orientación diversa en Vicente Fatone.

Los aportes más notables de Ismael Quiles podrían resumirse en primer lugar por el interesante esfuerzo de diálogo con el pensamiento contemporáneo occidental, incluyendo temas de la fenomenología, la filosofía existencial y el psicoanálisis, con el fin de dar una respuesta a los desafíos de la cultura latinoamericana de mediados del siglo XX. Su centro es la temática de la persona vista también en perspectiva de intersubjetividad. Cuando se abrió el debate sobre el "existencialismo" integró un poco eclécticamente su respuesta mediante la temática de la *insistencia*, es decir, de la condición del hombre de estar *inscrito en el ser* y de estar abierto a su fundamento último. El tema del ser es abordado en el doble sentido de un *ser concreto*, que se percibe en la interioridad de la insistencia, y un *ser abstracto* al que se llega mediante la analogía y la demostración metafísica. Con esto intentó superar su anterior "etapa racional" mediante una inserción en lo vital existencial. Desde esta antropología (que él denominó "personalista insistencial") se interna luego en aplicaciones educativas y culturales. Pero su *filosofía de la educación* no ofrece particulares rasgos de originalidad. Finalmente en su periodo más maduro, el *insistencialismo* anterior proporciona a Quiles la ocasión de tender una mediación entre la tradición metafísica en torno al ser y la *filosofía oriental*, especialmente hindú y budista, abriendo perspectivas para una mística "más allá del ser", en el sentido de un doble movimiento complementario de inscripción en la totalidad del ser y de la trascendencia más allá de toda finitud y de todo ente. Quiles complementó su evolución filosófica con viajes al Oriente y con ini-

ciativas de diálogo entre lo latinoamericano y la sabiduría oriental. Fundó la Escuela de Estudios Orientales.

Se trata de un aporte significativo para su generación, y con una cierta proyección para las décadas futuras, no sólo por su magisterio en la Universidad del Salvador, sino también por *haber abierto caminos de diálogo intercultural e interreligioso*, y haber tendido *puentes entre la cultura latinoamericana y la del Lejano Oriente*. Sus escritos no dejan de tener profundidad aunque es innegable que no siempre logra ensamblar todos los elementos y problemas que va planteando y tiene por momentos rasgos de innegable eclecticismo. También se echa de menos una extensión de su pensamiento general hacia la *praxis*.

BIBLIOGRAFÍA: Quiles, I., 1983.

EUGENIO PUCCIARELLI (1907-1995)
Roberto J. Walton

Nació en La Plata un 28 de agosto y falleció un 3 de enero en Villa Ballester. Se graduó como médico en la Universidad de Buenos Aires —profesión que no ejerció— y como profesor en filosofía en la Universidad Nacional de La Plata. En esta universidad, donde tuvo como maestros a Pedro Henríquez Ureña, Alejandro Korn y Francisco Romero, obtuvo su doctorado en filosofía en 1937, y un año después inició su carrera docente en la Universidad Nacional de Tucumán, donde fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Su actividad docente continuó en las universidades de La Plata y Buenos Aires, e incluyó cursos en Puerto Rico y Caracas. En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde dirigió el Instituto de Filosofía y la revista *Cuadernos de Filosofía*, alcanzó el grado de profesor emérito. También le fue conferido el grado más elevado de investigador emérito en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Dirigió la colección "La vida del espíritu", que permitió difundir en el medio latinoamericano valiosas obras de la filosofía clásica y contemporánea. Fue académico titular de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, en la que ocupó el cargo de presidente y fundó y dirigió el Centro de Estudios Filosóficos, que hoy lleva su nombre, y la revista *Escritos de Filosofía*.

Ha gravitado en primer término sobre su pensamiento el vitalismo de Bergson, Dilthey y Simmel. Llegó más tarde la influencia de la fenomenología a través de Husserl, Scheler y N. Hartmann. Por último, influyó en su reflexión el conocimiento de las nuevas lógicas. Los temas fundamentales han sido la razón, la técnica y la ideología, y su aporte central concierne al problema del tiempo. No son concebidos como problemas independientes, sino que el estudio de uno conduce al dominio de los otros. Esta primacía no excluye que sus investigaciones se hayan extendido a otros campos como la naturaleza de la filosofía y el humanismo.

El análisis de la razón desarrollado por Pucciarelli se ocupa de tres órdenes de cuestiones: su índole y estructura, la pluralidad de tipos y la posibilidad de un enlace entre ellos. La índole y estructura es examinada en tres planos. Ante todo, la razón es una facultad o función de conocer que opera en una pluralidad de actos como la percepción, la abstracción, la generalización, la concepción, el juicio, el razonamiento, etc. Tales funciones se presentan dentro de un contexto psicológico de modo que se encuentran afectadas por la incidencia de la emoción y la voluntad, pero se sobreponen a ello porque pueden ser traducidas a esquemas lógicos. Además, la razón es el conjunto de exigencias ideales relacionadas con la pretensión de alcanzar una fundamentación última y absoluta de todo saber, esto es, el retroceso hacia la base más sólida en la que se apoyan los conocimientos. Por último, la razón es un sistema de categorías fundamentales que confieren inteligibilidad a los diversos sectores de la experiencia. Hay una pluralidad de sistemas categoriales, y esto significa que la razón puede ser considerada como un género que engloba en sí una pluralidad de especies.

La existencia de una pluralidad de tipos —pasiva y activa, intuitiva y operatoria, amorfa o estructurada, cerrada o abierta, constante o variable, vital, existencial, instrumental, retórica, histórica, etc.— plantea la pregunta por la unidad de la razón. Pucciarelli rechaza las interpretaciones fundadas en una antropología naturalista según la cual la razón se reduce a una función inmanente a la vida y al servicio de sus necesidades primarias que operan como

causas para la evolución según diversos tipos. También descarta una interpretación autónoma que explique sus variaciones por una capacidad de renovación de las propias estructuras según el éxito o fracaso de los conocimientos porque estima que el desarrollo está condicionado por el contexto individual o social. Defiende un punto de vista, inspirado en M. Scheler, según el cual los contenidos se funcionalizan de modo que lo que ha sido objeto de conocimiento se convierte en órgano para la captación de aquello que resultaba inaccesible con anterioridad. La conclusión es que la razón revela una unidad y a la vez un carácter temporal como lo muestran las figuras que reviste en la historia de la filosofía, la aparición de la pluralidad de los tipos —cada uno afectado por una temporalidad propia—, y la construcción más reciente de lógicas temporales.

Una razón intuitiva de índole contemplativa, que procuraba acceder a la esencia constante de las cosas, ha cedido el lugar a una razón instrumental de carácter operatorio. Esta razón —la razón técnica— considera al mundo no en términos de esencia sino en términos de cálculo en relación con una acción eficaz para la transformación de la realidad natural y anímica. El signo característico de nuestra época es la intervención de la razón en todas las esferas de la vida colectiva e individual y, como consecuencia de ello, la difusión planetaria de la técnica. Ambos factores dan lugar a una planificación del futuro en una situación histórica que, con sus excelencias y defectos, es muy distinta de las anteriores. Respecto de los rasgos positivos, Pucciarelli analiza el carácter cada vez más racional que adquiere la vida contemporánea por obra de la técnica que incluye una serie de productos alimenticios y medicinales que contribuyen a mantener la vida. Pucciarelli subraya que no es posible renunciar a la ciencia y a la técnica porque todo grupo que lo hiciera quedaría necesariamente fuera del ritmo de las historia. Sólo ellas pueden poner al alcance de todos una vida digna y exenta de angustias económicas. Además, la ciencia ha influido de un modo saludable en la configuración de la vida porque ha contribuido decisivamente a superar la ignorancia, destruir creencias que frenaban el desarrollo de la inteligencia, y eliminar distorsiones en la imagen de la realidad.

El aporte central de Pucciarelli concierne al problema del tiempo. Un primer problema que se plantea es el de la existencia del tiempo, es decir, su cuestionamiento con argumentos de índole metafísica o lógica. Se añade la cuestión de la estructura del tiempo diferenciada en dos niveles. Por un lado, se separan la sucesión, la simultaneidad y la duración. Por el otro, en la sucesión, cabe distinguir pasado, presente y futuro. Se han de considerar también las propiedades del tiempo como unicidad o multiplicidad, continuidad o discontinuidad, uniformidad o heterogeneidad, inestabilidad, infinitud y divisibilidad. En conexión con el problema del carácter continuo o discontinuo del tiempo surge el problema de la condición del ahora. Puede ser considerado como un punto sin espesor o como un presente que se prolonga hacia el pasado y el futuro por medio de retenciones y protensiones. Aparece aquí también el problema de la diferencia cualitativa entre el ahora que corresponde al presente y el que integra las cadenas de pasado y de futuro. El instante se concibe en la actitud ético-religiosa como encrucijada de tiempo y eternidad, y en la actitud poética como tiempo vertical que tiene la posibilidad de inmovilizar la vida quebrando la continuidad horizontal del tiempo ordinario o de erigirse en un manantial del que surge el tiempo. También se plantea la cuestión del nexo tiempo-entes y una reflexión sobre el fundamento del tiempo. Se le ha asignado como base ya sea el movimiento físico (p. ej., la rotación del cielo) o bien las alteraciones del alma.

BIBLIOGRAFÍA: Pucciarelli, E., 1944, 1964, 1980, 1982, 1987; VV.AA., 1995d.

RISIERI FRONDIZI (1910-1985)

Isaac Jaime Hernández

Nace en Posadas, Argentina, un día 20 de noviembre. Obtuvo su título de profesor en filosofía en el Instituto Nacional del Profesorado de Buenos Aires en 1935. Después ganó una importante beca que le permitió estudiar en Harvard y ser alumno de Alfred North Whitehead, y W. Köhler, entre otros. En 1937 participó en la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras, de la cual fue director hasta 1946, a excepción del periodo 1943-1944, cuando nuevamente recibió una beca, ahora para estudiar en la Universidad de Michigan, en Ann Arbor, bajo la influencia de los filósofos Roy

Wood Sellars y Dewitt H. Parker. En el mismo año de 1946, sufrió un arresto por hacer protesta de su cese ilegal como catedrático en Tucumán. Se tituló de la maestría en la Universidad de Michigan en 1943, y su doctorado lo concluyó en 1950 en la Universidad Nacional Autónoma de México. Tuvo vínculos con diversas universidades, como la Central de Venezuela (renunció cuando se entronizó la dictadura en el país); la de Pennsylvania y la de Puerto Rico. Fue asimismo becado en la Universidad de Roma. Cuando regresó a su país natal fue rector de la Universidad de Buenos Aires, pero tiempo después fue cesado en ocasión de otro golpe militar. Frondizi se caracterizó por ser un filósofo de talla internacional. La fuente de su estancia en países no latinoamericanos tuvo sus razones en los cotidianos conflictos políticos en la región.

Sus obras se inician en el año 1945, con su *El punto de partida del filosofar*; *Substancia y función en el problema del yo*; *El yo como estructura dinámica*; *Hacia la universidad nueva*; *¿Qué son los valores?*; *La universidad en un mundo de tensiones*: *Misión de las universidades en América Latina*; hasta su *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (1977).

En su obra *¿Qué son los valores?* Frondizi estudia la problemática de la axiología desde dos vertientes fundamentales: la vertiente subjetivista y la vertiente objetivista. La postura subjetivista nos muestra que los valores son dados por un sujeto que valora, lo que lleva a entender que los valores no residen en los objetos, el sujeto los pone, por tanto los valores están sujetos a las vicisitudes de lo contingente subjetivo. Las líneas desde donde analiza el planteamiento axiológico son tres: el valor como interés, el valor como deseo y el valor como placer. Por el lado objetivista, la naturaleza axiológica reside en los objetos mismos, en este planteamiento se pretende superar el relativismo emotivo del subjetivismo, y en su forma más radical, acude al apriorismo, es decir, los valores son anteriores a la valoración de los objetos. Sin embargo, Frondizi considera insuficientes y erróneos tales planteamientos, y los subsume, dándoles otra forma, haciendo uso de lo que denomina *cualidad estructural* en el valor, entendida como una totalidad compuesta de miembros heterogéneos. Pero lo importante de ello es el tipo de totalidad que nace de los miembros conformantes. Como suele ejemplificar con el ramo de flores, su belleza no descansa en la suma de cada flor, es más bien una cualidad que se agrega, eso es lo denominado como *cualidad estructural* (obsérvese que tal unidad es concreta y empírica). Es el sentido y función de la totalidad. En esto consiste el aporte sobre axiología de Frondizi.

Con su empirismo llamado integral, Frondizi, pretende abarcar en el campo de la filosofía toda experiencia posible, con tendencia a sustituir la ontología clásica por su teoría general de la experiencia. Según su metodología y ontología, se ocupa de problemas filosóficos como el de la verdad o el del yo, evitando el sustancialismo tradicional y el fenomenismo. Su formulación del yo es de carácter funcional; así, no es una sustancia invariable ni un conjunto de epifenómenos.

BIBLIOGRAFÍA: Frondizi, R., 1952, 1957, 1958, 1958b, 1970, 1971, 1977; Gracia, J.J.E., 1980; Hartman, R., 1961.

MARIO BUNGE (1919-)

Martín Labarca

Mario Augusto Bunge, físico y filósofo argentino-canadiense. Nació un 21 de septiembre en Buenos Aires. Reside en Montreal, Canadá, desde 1966. Es ciudadano canadiense desde 1975. Actualmente se desempeña en el Departamento de Filosofía de la McGill University, en la que ocupa la cátedra Frothingam de Lógica y Metafísica. Es doctor en ciencias físico-matemáticas (Universidad Nacional de La Plata, 1952). Fue profesor de física teórica en las universidades de Buenos Aires, La Plata, Temple y Delaware, así como profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y profesor visitante en las universidades de Pennsylvania, de la República (Uruguay), Texas, Temple, Delaware, Friburgo, Aarhus, ETH Zürich, la Nacional de México (y después, cuando se convirtió en Nacional Autónoma de México), Ginebra, Génova y New South Wales. Ha sido distinguido con dieciséis doctorados *honoris causa* y cuatro profesorados honorarios. En 1982 recibió el premio Príncipe de Asturias en Humanidades y Comunicación y fue becario Humboldt, Killam y Guggenheim. Es miembro de la American Association for the Advancement of Scien-

ce (desde 1964), de la Académie Internationale des Philosophie des Sciences (desde 1965), del Institut International de Philosophie (desde 1969), de la Academy of Humanism (a partir de 1985) y de The Royal Society of Canada (desde 1992). Fue fundador de la Universidad Obrera Argentina (1938), de la Sociedad para la Filosofía Exacta (1971) y de la Asociación Mexicana de Epistemología (1976). Es autor de más de 500 artículos y más de cuarenta libros sobre física, fundamentos de la física, sociología, teoría de sistemas, semántica, gnoseología, ontología, ética, filosofía de la ciencia y de la técnica, axiología, ética, educación, política científica, etc. Algunas de sus obras han sido traducidas a varias lenguas: alemán, francés, ruso, polaco, español, húngaro, portugués, italiano y japonés. Sus áreas de investigación en la actualidad son filosofía de las ciencias sociales, filosofía de la mente y mecanismos sociales.

Su obra es muy amplia y variada y se ha concentrado, en su mayor parte, en los grandes problemas del pensamiento filosófico occidental, así como en varias subdisciplinas de la filosofía de la ciencia contemporánea (física, química, biología, psicología, ciencias sociales y tecnología). Del mismo modo, ha efectuado consideraciones acerca de la filosofía de la matemática y de la lógica.

En 1960 escribe *La ciencia, su método y su filosofía*, libro que fue un clásico en su género, donde establece las bases del llamado “método científico”, cuyo empleo caracteriza a todas las ciencias. Establece que es una secuencia ordenada de operaciones con un determinado propósito, y que no se trata de un conjunto de reglas infalibles que garanticen por anticipado el descubrimiento de nuevos hechos y la invención de nuevas teorías.

Con un estilo claro y directo, ha enfatizado que se debe filosofar científicamente, es decir, haciéndolo con precisión y ateniéndose al mejor conocimiento científico disponible. De acuerdo con esta convicción, Bunge aborda las cuestiones filosóficas empleando un lenguaje lógico-matemático con el propósito de evitar la ambigüedad y la imprecisión en el análisis conceptual. Su empleo de herramientas formales responde al espíritu del positivismo lógico pero se aleja claramente de tal corriente al rechazar todo tipo de fenomenismo y toda metafísica subjetivista, proponiendo, por el contrario, una ontología explícita.

En relación con la ubicación de la ciencia con respecto a la filosofía, rechaza la tesis positivista de que toda la filosofía acabará por ser absorbida por la ciencia, planteando, a su vez, que la relación entre tales campos del conocimiento es de solapamiento parcial, ya que todas las ciencias incluyen conceptos y principios filosóficos, rechazando, así, la tesis de la demarcación estricta entre ciencia y filosofía. En vista de tal solapamiento, considera que existen problemas científicos, filosóficos y científico-filosóficos. Acorde a esta convicción, Bunge dilucidó y sistematizó muchas de las ideas filosóficas prevalecientes en los 8 tomos de su *Treatise of Basic Philosophy* y en varios centenares de artículos que abarcan todas las disciplinas filosóficas contemporáneas, excepto la estética. Este tratado se constituye en el único sistema filosófico construido en la segunda parte del siglo xx. Su concepción filosófica puede caracterizarse como una conjunción de cuatro tesis centrales: materialismo, realismo, cientificismo y sistemismo. Su realismo científico (o realismo integral) es una conjunción de siete realismos: ontológico, gnoseológico, semántico, metodológico, axiológico, moral y práctico. Para entender y controlar la realidad, el materialismo debe combinarse con el realismo y el cientificismo, denominando a esta triada hilorrealismo. Este hilorrealismo es sistémico (en lo ontológico y en lo gnoseológico) y emergentista. Asimismo, Bunge ha atacado vigorosamente las denominadas “seudociencias” (psicoanálisis, grafología, rabdomancia, parapsicología, homeopatía, microeconomía neoclásica, etc.) porque se han negado a fundamentar y a contrastar sus doctrinas, debido a que carecen de un mecanismo autocorrector y por perseguir un objetivo práctico y no cognitivo.

Algunas de sus principales contribuciones hasta el presente son: en filosofía de la física, ha proporcionado un análisis filosófico de los fundamentos axiomáticos de la física, entre ellos de la mecánica cuántica. Ha propuesto una metateoría del concepto general de energía, según la cual la energía de un objeto es idéntica a su mutabilidad. En relación con el problema “espacio-tiempo”, su geometría filosófica continúa el programa leibniziano al construir una teoría relacional y matemática del espacio y del tiempo. En el problema “mente-cuerpo”, presenta una solución materialista inspirada en la neurociencia cognitiva, según

la cual la mente de un animal es el conjunto de los procesos emergentes específicos que ocurren en los subsistemas plásticos (de conectividad variable) de su cerebro. Asimismo, llevó a cabo un análisis detallado del principio de causalidad en términos de eventos y flujos de energía, indicando que el determinismo causal tiene un amplio rango de aplicación pero no es válido para todos los eventos. Dado que el azar también es un modo del devenir, el determinismo debe incluir las leyes probabilísticas. En filosofía de la biología, de las distintas teorías materialistas acerca del concepto de "vida", ha abogado por una concepción organicísmica del mismo, dado que hace hincapié en la noción de emergencia. En el problema "individualismo-holismo", ha puntualizado los defectos de ambas tesis, proponiendo como alternativa el sistemismo, con la cual elaboró una teoría general de sistemas que aplicó al análisis de sistemas sociales. En semántica, ha definido el significado de un objeto conceptual como el par ordenado "sentido-referencia", con la que construyó dos teorías matemáticas, corrigiendo, de ese modo, el análisis fregeano del concepto de predicado. Asimismo, introdujo una teoría axiomatizada de la noción de verdad fáctica o adecuación a los hechos, y en relación con el problema de la explicación científica, considera que la dilucidación estándar del concepto es correcto aunque insuficiente, ya que no incluye la noción de mecanismo, proponiendo, luego, el concepto de explicación mecanísmica. En relación a la ética o filosofía moral, Bunge argumenta en favor de un realismo ético, según el cual hay hechos y principios morales verdaderos. Afirma también que esta disciplina, lejos de ser autónoma, es una rama de la técnica y que, para ser eficiente, debe utilizar los resultados de las ciencias y técnicas sociales.

BIBLIOGRAFÍA: Bunge, M., 1959, 1960, 1967, 1969, 1972-1989, 1999.

RODOLFO KUSCH (1922-1979)
María Luisa Rubinelli

Gunter Rodolfo Kusch nació en Buenos Aires de padres alemanes emigrados. Falleció en la misma ciudad. En 1948 se graduó en filosofía, en la Universidad de Buenos Aires. Sus principales obras filosóficas fueron editadas entre 1953 y 1978, en ellas se advierten influencias de Jung, Heidegger y Ricoeur, entre otros. Obtuvo distinciones de la Sociedad Argentina de Escritores, del Consejo del Escritor, y un Premio Nacional de Ensayo. Ejerció la docencia en distintos niveles del sistema educativo. En la década de los setenta integró el movimiento de la filosofía de la liberación, en Argentina. Entre 1973 y 1975 ejerció funciones en la Universidad Nacional de Salta. Desde 1976 residió en Maimará, un pequeño poblado de la Quebrada de Humahuaca, en Jujuy.

Su preocupación por hallar lo distintivo del pensamiento latinoamericano, diferenciándolo del occidental dominante y de las vertientes académicas, hace que oriente su búsqueda hacia quienes considera lo expresan en sus dimensiones más profundas y originarias: los sectores populares, y especialmente las poblaciones indígenas y mestizas de la región andina del noroeste argentino, Bolivia y Perú. Realiza trabajos de campo y somete los discursos y testimonios reunidos a un análisis de tipo fenomenológico-hermenéutico cuyos requerimientos sintetiza en: a] Posicionamiento desde una perspectiva interpretativa no instrumental; b] Apertura hacia y la exploración de racionalidades diferentes, y c] Interpretación de la racionalidad del informante, a fin de que sea posible abrir el diálogo y la convivencia. Distingue tres áreas en el discurso cotidiano popular: a] Fenoménica (del trabajo de campo); b] Teórica, de exploración de relaciones posibles, y c] Genética o de construcción de hipótesis sobre los fundamentos que dan sentido a la vida del grupo productor de los discursos analizados. Desde la propia cultura, como "molde simbólico" que confiere sentido a la vida, es posible "hacer frente" a lo extraño, al desamparo y la indigencia. En las culturas indígenas y campesinas americanas no es posible separar el "suelo" (arraigo que implica una organización ético-política: geocultura) del horizonte simbólico. La cultura ("cultivo"), creación social y comunitaria, es dinámica. El pensar popular americano funda su singularidad y su acceso a la universalidad, en su raigalidad. A diferencia del pensamiento europeo occidental que se caracteriza por el afán de hacer, el del hombre americano se distingue por una actitud contemplativo-creadora: el estar. En el primero, se tiende a dominar lo emocional desde el ordenamiento racional,

y se somete a la naturaleza en pos del progreso. En el segundo, la emocionalidad abre al contacto con lo absoluto, que impregna la vida individual y comunitaria. La permanente relación con las fuerzas de lo sagrado requiere la práctica de rituales comunitarios para el mantenimiento del siempre precario equilibrio entre lo fasto y lo nefasto de la vida. Las cosas se transforman en símbolos de lo sagrado. En este pensar se privilegia lo cualitativo, lo vivencial, respondiendo a las dimensiones más profundas del hombre. Es un pensamiento "seminal" en que el saber comunitario alimenta la cotidianidad. En el modo de estar del indígena el cosmos es vivido como totalidad orgánica y no como encadenamiento de relaciones causales. Un mundo que aparece poblado no de cosas sino de circunstancias desafía a descubrir lo simbólico en lo cotidiano. Por ello es preciso indagar: a] Las unidades simbólicas en que se organiza el discurso popular; b] La estructura de las mismas; c] Las líneas de sentido que las relacionan entre sí, y d] El contexto simbólico del discurso. La filosofía se entiende como reflexión sobre el sujeto en relación con su mundo y los sentidos que lo impregnan, como proyecto de liberación desde la profundidad ética de las culturas americanas.

BIBLIOGRAFÍA: Fornet-Betancourt, R., 1983; Kusch, R., 1975, 1976, 1977, 1978, 1994; Pagano, C.M., 1999; Rubinelli, M.L., 2001.

ARTURO ANDRÉS ROIG (1922-)

Marisa Muñoz

Nació en Mendoza (Argentina). Cursó los estudios de filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo. Obtiene en 1953, recién recibido, una beca a Francia para realizar estudios sobre filosofía antigua con el profesor Pierre-Maxime Schuhl, durante dos años. Viaja con su esposa Irma Alsina, compañera inseparable con la que tendrá cuatro hijos. A su regreso, la labor se concentra en la profundización de los estudios platónicos, tarea que abarcará más de diez años; es pionero y apasionado en la reconstrucción de la historia cultural de su provincia natal; y acerca de la presencia del krausismo y del espiritualismo en el Río de La Plata, rescatando textos y proponiendo tesis originales de interpretación de estas corrientes de ideas.

Será docente de la Facultad de Filosofía y Letras, desde 1959 hasta 1975, momento en que se ve obligado, junto a su familia, a dejar el país y la cátedra por la persecución política ocurrida durante el gobierno de María Estela Martínez de Perón y la gestión del ministro de Educación Oscar Ivanisevich. Meses más tarde se producirá el golpe militar en Argentina con consecuencias trágicas para el país.

Unos años antes del exilio, entre 1973 y 1974, ocupa el cargo de secretario académico de la Universidad Nacional de Cuyo, gestión desde la cual impulsó cambios sustanciales en la organización de los saberes en la universidad y particularmente en la Facultad de Filosofía y Letras, en el marco de una pedagogía participativa alentada por ideales democráticos.

En esta segunda etapa marcada por el exilio reside un breve tiempo en México y luego en el Ecuador, país en el que se quedará hasta su regreso a Argentina en 1984. Dedica sus estudios al rescate de la historia del pensamiento social y filosófico del Ecuador, funda y dirige el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Numerosos libros y proyectos son el fruto de esta etapa: *Esquemas para una filosofía ecuatoriana* (1977); *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano* (1979), *Humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (1982); *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1984); *La utopía en el Ecuador* (1984) y colabora en la reaparición de la señera revista *Historia de las Ideas* (1984).

Roig regresa a Argentina con la vuelta de la democracia y es restituido en su cátedra por vía judicial. El estudiantado de Mendoza lo recibe con los honores de un maestro. En 1986 asume la Dirección del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza dependiente de CONICET, en el que ingresa como investigador principal. Será también fundador y director del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales y de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas en este mismo centro de investigaciones.

A partir de 1986 crea el Seminario Permanente de Filosofía e Historia de las Ideas, que por su producción se convierte en un referente de estos estudios contemporáneos. Su labor como maestro se expresa en forma contundente e ininterrumpida en la formación de jóvenes investigadores e investigadoras.

Su vasta producción bibliográfica incluye más de cincuenta libros y cerca de mil artículos publicados en revistas nacionales e internacionales de su especialidad. Ha tenido a su cargo la dirección y coordinación de numerosas obras conjuntas de envergadura académica. Su trayectoria intelectual es reconocida en el ámbito local, nacional e internacional por los aportes a una filosofía latinoamericana y de índole universal. En su obra se puede identificar temas de investigación que tienen cierta persistencia; inflexiones que inciden en su producción, y la elaboración y reelaboración de categorías filosóficas en constante enriquecimiento semántico.

Dos viajes son decisivos en la profundización y horizonte de sus estudios, el que realiza a Francia por una beca de estudios y el viaje obligado del exilio. En Francia inicia sus estudios sobre Platón de la mano del maestro Schuhl, quien a su vez fue discípulo de dos grandes maestros, León Brunswieg y León Robin. La gran erudición, humanismo y apasionamiento por los estudios clásicos del filósofo francés será una enseñanza viva para la vida filosófica de Arturo Roig. Su viaje de regreso al país, estará signado por la profundización del platonismo y el rastreo de manifestaciones del pensamiento propio en la cultura regional y nacional.

En 1972 publica *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, libro del que Rodolfo Mondolfo dirá en una carta enviada al autor "Tengo la satisfacción de comprobar la doctrina y profundidad de su trabajo… Ud ha enriquecido la bibliografía filosófica argentina con un valioso aporte a la interpretación y comprensión de la filosofía platónica. Su ensayo hace honor a la cultura nacional…" (Buenos Aires, 24 de octubre de 1972). De este libro se pueden señalar algunos aspectos que seguirán siendo retomados y reformulados por el autor: la problemática del comienzo del filosofar, el interés por el lenguaje en cuanto instancia de mediación del mundo objetivo, la reflexión en torno a la "experiencia judicativa" como momento que supone un acto dialéctico entre los planos óntico y ontológico, entre la facticidad y el sentido, que remite a la presencia de un sujeto que "pone la idea". En este sentido Roig identifica en los diálogos platónicos el ámbito de la experiencia moral como un *a priori* que supone y exige el ejercicio de plena humanidad y en el que no habría una separación radical entre el mundo de los entes y el de las ideas, lectura e interpretación que supera reduccionismos mediante un trabajo riguroso de los textos, así como por el señalamiento de la dialéctica del pensamiento del maestro de la Academia en su madurez.

Respecto de su tarea de reconstrucción de la historia de las ideas en la región y en el país, se puede decir, por los trabajos que realiza, que aborda esta tarea de modo exhaustivo. El análisis del periodismo en el siglo XIX y principios del XX en Mendoza lo orienta en la búsqueda de libros y folletos de autores olvidados o desconocidos que no habían entrado en las academias. Agustín Álvarez: sus ideas sobre la educación y sus fuentes (Mendoza, 1957) y La filosofía de las luces en la Ciudad agrícola. Páginas para una historia de las ideas argentinas (Mendoza, 1968) son expresiones de esta tarea. Su libro *Los krausistas argentinos* (1969) significó una novedad que modificó el panorama de las ideas no sólo en Argentina sino en América Latina respecto de la presencia del espiritualismo y del positivismo desde mediados del siglo XIX hasta 1930. De semejante envergadura fueron sus trabajos de reconstrucción del eclecticismo francés derivado de la escuela de Víctor Cousin y del pensamiento de Amadeo Jacques. Patrice Vermeren, en el prólogo que realiza al libro de Arturo Roig *Para una lectura de nuestro siglo XIX* (2008), dice lo siguiente: "Pocos filósofos fueron contra el dogma establecido de un proceso de cientifización que estaría en funcionamiento dentro de la filosofía del siglo XIX e iría a la par de la modernización de la sociedad o emancipación del proletariado como Humberto Giannini en Chile y Arturo Roig en Argentina. Este último realizó estudios decisivos sobre el krausismo, sobre Amadeo Jaques en su lectura de Leibniz y en el lazo que establece entre democracia y filosofía, o sobre utopía y utopistas, que demarcaron los límites de un siglo XIX inédito en Argentina y América Latina, y se adelanta mucho más allá del interés que los franceses pusieron tardíamente a su siglo XIX filosófico".

La década de los setenta se inicia con una decidida posición filosófica y política en clave liberacionista. Su pionero y creativo trabajo en el campo de la historia de las ideas iniciado en la década de los sesenta y continuado de modo ininterrumpido se articula y profundiza en el marco de nuevos procesos sociales, políticos y culturales que acontecieron en Argenti-

na y en América Latina. Esta instancia puede ser enunciada como el pasaje de una filosofía entendida como teoría de la libertad al planteo de una "filosofía de la liberación" luego formulada desde una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. No menor fue el esfuerzo dedicado a la reforma de estudios universitarios que corrió paralelo a la elaboración de una nueva doctrina pedagógica participativa afín al espíritu de la Reforma de 1918 y a la pedagogía de origen krausista de fuerte presencia en Mendoza.

La renovación de la historia de las ideas y de la historiografía filosófica de esta etapa se configura con la lectura crítica de los presupuestos de la filosofía hegeliana de la historia y el rescate de la problemática de la alienación en clave histórico-social. En este sentido las lecturas del filósofo argentino Carlos Astrada y del francés Henri Lefebvre son fundamentales no sólo por su crítica a las consecuencias de la filosofía hegeliana sino por el redescubrimiento de los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* de Karl Marx y la concepción antropológica que éstos suponen. Habría que señalar que Althusser por esos años se le presentaba como la lectura inversa justamente por el rechazo de la filosofía anticientífica que según éste estaba presente en el joven Marx.

La crítica radical a las "filosofías de la conciencia" supuso la tarea de ampliación teórica y metodológica en el ámbito de la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana que propone Arturo Roig. En esta tarea se pueden señalar algunos momentos: la incorporación del análisis de lo ideológico en el discurso filosófico y el intento por correlacionar el "discurso filosófico" con el "discurso político"; la investigación de la narrativa desde la problemática de la cotidianidad y la equiparación entre literatura fantástica y discurso político; el análisis de la filosofía de la historia desde el punto de vista de una teoría de la comunicación; la propuesta de una teoría del discurso junto a la elaboración de la categoría de "universo discursivo" y la incorporación de la problemática de los "discursos referidos"; la ampliación de las funciones del lenguaje y la identificación de la función epistémica o fundamentadora del discurso; el análisis de la "función simbólica" y la propuesta de una simbólica latinoamericana; la identificación de la "función utópica" del discurso; las categorías sociales, su naturaleza y su función de ordenación semántica del universo discursivo; el problema mismo de la constitución de una historia de las ideas con sus alcances teóricos y epistemológicos y la búsqueda de una definición de la filosofía latinoamericana.

De hecho todas las instancias señaladas fueron estudiadas mayormente en los grandes pensadores latinoamericanos del siglo XIX y dan lugar a una nueva e inédita revisión de nuestras ideas desde marcos filosóficos renovados. Su teoría del sujeto y de la subjetividad junto a los trabajos de una filosofía práctica planteada en términos de una "moralidad de la emergencia" en América Latina deja suficientemente argumentada la inescindible relación de la filosofía con un marco ético y político.

La teoría del discurso que se configura en su producción está inevitablemente articulada con la historia social, cuestión que le permite denunciar las políticas epistémicas o los "universales ideológicos" que acechan al discurso filosófico y a las categorías que éste utiliza.

En este sentido, el concepto de "*a priori* antropológico" que se elabora y enriquece a lo largo de su producción puede ser definido como la praxis que los propios sujetos ponen en ejercicio en la afirmación de su propio mundo bajo el horizonte de la dignidad. La tarea genealógica de rescate del pasado que realiza busca mostrar, precisamente, los ejercicios de este *a priori* y se vincula, además, a la elaboración de una ontología de lo social en la que se puede observar una constante vigilancia epistemológica para no caer en ontologismos que escondan o puedan hipostasiar la presencia de los sujetos en cuestión.

Los procesos de emergencia social que procura rescatar Roig reciben su impulso desde la necesidad humana de liberación y en ellos se juega tanto un ejercicio sujetivo como subjetivo. En este sentido, sus trabajos tienden a señalar la presencia de un "yo social" irreductible a la mera individualidad. Sin embargo, no deja de reconocer que la emergencia también incluye lo íntimo y propiamente subjetivo: la pasión, el sentimiento, el amor, el lenguaje corporal. Los modos de objetivación y de objetividad no pueden prescindir de ambos ejercicios. Su posición se encamina a evitar la escisión, de alcance ideológico, entre lo subjetivo y lo objetivo, cuestión que discute en relación con algunos tópicos de la filosofía kantiana y hegeliana.

La filosofía tal como la entiende Arturo Roig parte de un compromiso vital y se nutre del deseo de emancipación. Su filosofar está atravesado por una antropología de la emergencia que tiende a reconocer como factor dinamizador de los procesos sociales. Su pensamiento y magisterio fecundo se evidencia en la producción de nuevas reflexiones y creaciones. En este sentido, su obra es un impulso para pensar y para comprometernos en un horizonte común de dignidad humana.

BIBLIOGRAFÍA: Günter Mainhold, 1989; Roig, A.A., 1966, 1969, 1972, 1977, 1981, 1981b, 1982, 1984, 1987, 2001, 2006.

ENRIQUE E. MARÍ (1927-2001)
Roberto Bergalli

Enrique Eduardo Marí, nació en Pigüé, provincia de Buenos Aires. Mas, su familia, al radicarse muy pronto en Buenos Aires (Capital Federal) y ser de condición trabajadora le abrió la posibilidad de crecer en un barrio típicamente porteño, como se denomina a quienes nacen en la ciudad del puerto, conocido como Villa Crespo, lo que le despertó una enorme sensibilidad por la vida ciudadana y las costumbres populares. Pudo estudiar derecho y filosofía en la Universidad de Buenos Aires, donde inició su carrera académica. Fue profesor de filosofía del derecho en la facultad respectiva y de epistemología de las ciencias sociales, más tarde, cuando se creó la facultad de tales disciplinas. En la primera, pese al intenso reconocimiento que siempre obtuvo del estudiantado, encontró al comienzo de su docencia una fuerte resistencia por parte de los colegas filósofos del derecho puesto que en este ámbito dominaban las posiciones analíticas, mientras Marí fue siempre un dialéctico. A la postre, obtuvo la titularidad de una cátedra y con ello sus enseñanzas alcanzaron la legitimación académica, con lo cual sus obras se expandieron por el ámbito de la cultura filosófica hispanohablante, al punto que en España es considerado como el más preclaro representante de la dialéctica jurídica, pero asimismo como descollante en el panorama de las ideas filosóficas y políticas, en las que siempre puso de manifiesto su compromiso con el rigor intelectual y la libertad. Estos valores quedaron grabados en sus trabajos sobre la relación entre ficción y verdad (Marí, E.E., 1997; 2002), las metamorfosis de la epistemología (Marí, E.E., 1989b), el valor de la ilusión y el sentido de la política en Nietzsche (1993), la lectura que realizara Carl Schmitt de Hobbes, *Macchiavello y la razón de Estado* (1997), la lectura feminista del pensamiento liberal (Marí, E.E., 1993, pp. 65-120), el presente horizonte punitivo y sus pensamientos acerca de las formas de control (Marí, E.E.,1983; 1989). De todas y tales cuestiones, como de muchas más ha quedado testimonio en un homenaje *posmortem* rendido a Marí (Marí, E.E., 2003), fallecido el 3 de julio de 2001, volumen en el que filósofos, juristas y estudiosos de las disciplinas sociales de Alemania, Argentina, Brasil, España y Francia han dejado testimonio del aprecio que recogieron las propuestas de Marí hechas en sus intercambios con intelectuales de tales países o en sus participaciones y asistencias a congresos, seminarios, como en sus más prolongadas estancias en universidades europeas.

Es en el tiempo presente en el que los jóvenes argentinos, enfrentados con la desaparición de los maestros y la profundidad de las crisis, buscan en la producción de Marí los amarres que les permitan recuperar aquellos valores sobre los cuales puedan cabalgar por sobre el extravío ético y las procaces razones de la política contingente.

BIBLIOGRAFÍA: Bergalli, R., 2003; Marí, E.E., 1983, 1989, 1989b, 1993, 1997, 2002.

RICARDO MALIANDI (1930-)
Andrés Crelier

Filósofo argentino dedicado principalmente a la ética. Nace en la ciudad de La Plata (Argentina), en cuya universidad se graduó como profesor de filosofía en 1958, continuando luego sus estudios en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia (Alemania), donde se recibió de doctor en el año 1964. De regreso a Argentina, trabajó en las universidades nacionales del Chaco, La Plata, Buenos Aires y Mar del Plata, donde se desempeña actualmente como profesor titular de ética. Dictó además clases en la Universidad Simón Bolívar, de Venezuela (1976-1977), y en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia (1968-1969 y 1975-1976). Ha fundado y dirigido el Centro

de Investigaciones Éticas Risieri Frondizi (Universidad de Buenos Aires) y la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, y formado parte de numerosas instituciones académicas argentinas, como la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, la Sociedad Argentina de Fenomenología y Hermenéutica y la Asociación Argentina de Bioética, entre otras. Ha sido investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Argentina (1965-2004). Su producción filosófica abarca más de una decena de libros, traducciones del alemán y numerosos artículos en revistas de todo el mundo.

Desde el comienzo de su carrera filosófica, Maliandi ha realizado investigaciones acerca de la ética material de los valores, particularmente en la versión de Nicolai Hartmann (Maliandi, R., 1966). Dos problemas concitaron siempre su atención en el campo de la ética: el de la fundamentación y el de la conflictividad. Convencido de que el intuicionismo propio de las éticas axiológicas resulta insuficiente para una fundamentación rigurosa, pero consciente asimismo de la riqueza y las muchas sugerencias contenidas en los análisis hartmannianos de las relaciones conflictivas entre los valores, el pensamiento ético de Maliandi se desarrolla como la búsqueda de una fundamentación ética no intuicionista, en la que se deje un lugar relevante para la cuestión de los conflictos. En ocasiones, esta investigación abarcó asimismo incursiones en la antropología filosófica (Maliandi, R., 1984).

La pragmática trascendental y la ética del discurso de Karl-Otto Apel han ejercido una influencia decisiva sobre el pensamiento de Maliandi. Desde los años sesenta del siglo xx, Apel ha desarrollado una nueva fundamentación apriorística muy alejada de las de tipo intuicionista. Maliandi presenta, a modo de propuesta programática, un acercamiento entre las éticas de Hartmann y Apel, en el sentido de una adecuación de la estructura conflictiva del *ethos* (enfatizada por Hartmann) a la fundamentación reflexiva pragmático-trascendental (defendida por Apel) (Maliandi, R., 1991). El eje apriorístico que, pese a las múltiples diferencias de enfoques, vincula a esos dos filósofos, permite asimismo a Maliandi una defensa del universalismo contra la acentuación unilateral de la diferencia, propia de algunas tendencias irracionalistas contemporáneas (Maliandi, R., 1993b).

El aporte más relevante de Maliandi al pensamiento ético se ubica en este marco filosófico delimitado principalmente por Hartmann y Apel. A partir de allí, Maliandi desarrolla una teoría de la razón que pone de relieve la "bidimensionalidad" de esta facultad (fundamentación y crítica) y su "dialogicidad" (el hecho de que la razón sólo funciona realmente en la comunicación dialógica) (Maliandi, R., 1997).

La otra nota definitoria de la razón, su carácter dialógico, alude a que ésta opera mediante la argumentación. Maliandi recurre aquí a la ética discursiva de Apel, según la cual es posible reconstruir los presupuestos que se ponen en juego con cada acto de argumentación, entre los que se encuentra un principio ético de validez universal. Maliandi propone, sin embargo, una ampliación de esta fundamentación: además del de universalización procura explicitar un principio opuesto referido a lo individual, y dos diacrónicos que exigen la realización y la conservación de normas y valores. Esos cuatro principios "cardinales" rigen las decisiones y acciones moralmente cualificables y se fundamentan por vía de la reflexión pragmático-trascendental.

La concepción ética de Maliandi se resume en la propuesta de una "ética convergente". La noción de "convergencia" se entiende aquí en un doble sentido: 1] Como la ya mencionada aproximación entre la ética material de los valores y la ética del discurso, y, con ello, entre la admisión de la inevitabilidad de los conflictos y la propuesta de una fundamentación *fuerte, a priori* (conjunción de la que deriva a su vez el reconocimiento de un "*a priori* de la conflictividad"), y 2] Como el rasgo básico de una ética que reconoce una pluralidad de principios, pero también, a la vez, exige maximizar la armonía entre ellos.

La ética convergente de Maliandi se ubica, en definitiva, en la línea del universalismo (o apriorismo) kantiano, del que las éticas de Hartmann y de Apel representan derivaciones diversas (y acaso divergentes). Pero propone, por otra parte, observaciones críticas de esas mismas fuentes: se trata de corregir el *rigorismo* kantiano, originado en una incomprensión de la conflictividad, mostrando que la bidimensionalidad de la razón hace inevitable una cierta flexibilidad ética; de corregir, asimismo, el *intuicionismo* subsistente en la éti-

ca hartmanniana, mostrando que las discrepancias entre intuiciones no pueden resolverse mediante recurso a nuevas intuiciones, y de corregir, finalmente, el *monismo* de la ética del discurso (en razón del cual ésta tiene que recurrir a una "parte B" para justificar los casos en que es imposible cumplir el principio del discurso), mostrando una pluralidad de principios en el marco de un *"a priori* de la conflictividad".

BIBLIOGRAFÍA: Maliandi, R., 1966, 1984, 1991, 1993b, 1997, 1998, 2004, 2006, 2007; VV.AA., 1995c.

JUAN CARLOS SCANNONE (1931-)

Dina Picotti

Doctor en filosofía por la Universidad de Munich y licenciado en teología por la Universidad de Innsbruck, Austria. Presidente del Área San Miguel (Universidad del Salvador, Buenos Aires) y decano de la Facultad de Filosofía, donde es profesor ordinario. Fue profesor invitado en las universidades de Frankfurt, Salzburgo y Gregoriana (Roma), en las facultades jesuitas de Filosofía de Munich y de Frankfurt, en la Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile, en la Universidad Iberoamericana de México, etc. Fue director de investigación del Equipo Thyssen de Filosofía de la Religión, Argentina; coordinador del grupo argentino interdisciplinar de investigación sobre doctrina social de la iglesia Mons. Gerardo Farell, del que actualmente es miembro; Miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes; consultor del CELAM. Autor de *Ser y encarnación* (1968); *Teología de la liberación y praxis popular* (1976); *Evangelización, cultura y teología* (1990); *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990); *Sabiduría y liberación* (1992); *Religión y nuevo pensamiento* (2005); *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (2007).

Compilador y coautor de numerosas obras, entre ellas: *Reflexiones metodológicas sobre la doctrina social de la Iglesia* (s/f). *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia* (2006); *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral* (2006). Autor de numerosos artículos en revistas especializadas, tales como "El hombre en la época de la globalización como hecho e ideología" (2007); "La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion" (2006); "Globalización, exclusión y 'nueva cuestión social'" (2006).

Sus escritos han sido catalogados por A. Fresia en el *Índice bibliográfico de Juan Carlos Scannone* (*Stromata* 59, pp. 301-317), que cubre hasta 2003.

Su tesis doctoral trató acerca del pensamiento de M. Blondel, *Sein und Inkarnation* (1968), se destaca desde entonces por una creciente orientación hacia un planteo inspirado en la experiencia histórico-cultural latinoamericana. Ello se traduce en una nutrida serie de publicaciones filosóficas y teológicas, así como en una influyente actividad académica y pensante a través de la cátedra, la dirección institucional y la participación en grupos de investigación nacionales e internacionales.

Se trata de una "filosofía inculturada", en tanto intenta articular conceptualmente el nivel simbólico de la sabiduría de los pueblos latinoamericanos, como horizonte crítico para el diálogo con otros esfuerzos en este sentido, con replanteos de la filosofía como los que pasan por la hermenéutica, el lenguaje y la comunicación y con el sistema civilizatorio hoy globalizado y sus consecuencias.

Reconoce tres momentos en la historia reciente del pensamiento latinoamericano: el surgimiento de la filosofía de la liberación hacia los años sesenta, que en relación con las teorías de la dependencia asume sobre todo el planteo de la alteridad y su trascendencia ética desde lo concreto de la situación sociohistórica. Un segundo momento, lógico y cronológico, desarrollo de una de las líneas internas del anterior, en el que se acentúa la exploración de la positividad propia de América Latina a través de una hermenéutica histórico-cultural, para explicitarla y articularla conceptualmente como aporte a la filosofía universal y orientación de la praxis en todos los ámbitos de la vida. Ello conduce en un tercer paso a la elaboración de nuevas categorías y al replanteo de otras, que permiten reinterpretar la tradición filosófica con un nuevo punto de partida, desde un horizonte propio y diferente de inteligibilidad, caracterizado como del "estar", en comparación con el filosófico griego del "ser" y el judeocristiano del "acontecer", que constituyeron la tradición occidental.

Así como este pensar plantea la posibilidad de una transposición especulativa de la racionalidad sapiencial para articular una filosofía con arraigo cultural y orientación ética, sin perder por ello racionalidad científica, también cree factible reubicar sapiencialmente la racionalidad científico-tecnológica en el proceso concreto histórico cultural y sociopolítico-económico, indicando algunas pistas.

Se trata de un aporte de alcance universal situado, en tanto la reflexión se ubica en la experiencia histórica latinoamericana, moviéndose en el círculo hermenéutico que se da entre comprensión de ser e historia, y en la distinción de sus momentos semántico, sintáctico y pragmático en juego.

Se abre una lógica de la gratuidad que trasciende a una antropología centrada en la autoconciencia, en el ego —sea el yo pienso, actúo o trabajo, sea un yo empírico o trascendental, individual o colectivo—, o en la alteridad ética y gratuidad dialógica del tú —Levinas—, si bien ha de ser tenida en cuenta, para partir del "nosotros" de la comunidad ético-histórica de comunicación en cuanto tal y en cuanto posibilidad real de comunión, que presupone la relación yo-tú-él, con un plus ético-estético, ontológico, de gratuidad, novedad y trascendencia. Ella permite iluminar en perspectiva inculturada una filosofía de la religión, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (2006), que reúne el esfuerzo de una cuidadosa reflexión llevada a cabo durante años, en este caso acerca de uno de sus temas principales como es el de la experiencia y práctica religiosa, en sus diversos aspectos: el carácter propio del fenómeno religioso, las cuestiones epistemológicas y metodológicas que involucra su consideración, su lenguaje y tipo de racionalidad, una fenomenología e interpretación de las formas religiosas actuales y el desafío que plantean ante el reciente nuevo siglo sus ambigüedades, tensiones y conflictos en general y en particular en América Latina. Son cuestiones que además implican núcleos esenciales de toda la problemática filosófica y la situacionalidad de nuestro pensar.

BIBLIOGRAFÍA: Hünermann, P., 1991; Ladrière, J., 1999; Scannone, J.C., s/f, 2006, 2006b, 2006c, 2007.

ERNESTO LACLAU (1935-)

Javier Ozollo, José Luis Jofré, Damian Fernández Cataldo y Gonzalo Flores

Teórico político contemporáneo, frecuentemente considerado posmarxista. Graduado en historia en la Universidad de Buenos Aires, trabajó junto a Gino Germani y José Luis Romero. Militó en el Partido Socialista Argentino, luego en el Partido Socialista de la Izquierda Nacional (PSIN), de Jorge Abelardo Ramos. Hacia 1969, mientras dirigía el periódico *Lucha Obrera*, fue invitado por Eric Hobsbawm a estudiar en Oxford; desde entonces reside en Inglaterra. En 1977 obtuvo su doctorado en la University of Essex, donde actualmente ocupa la cátedra de teoría política. También es catedrático en el Departamento de Literatura Comparada de la State University of New York. Entre sus principales obras se encuentran: *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism. Fascism. Populism* (1977); *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic, Politics*, escrito junto a Chantall Mouffe (1985); *Contingency, Hegemony, Universality*, escrito junto a S. Žižek y J. Butler (2000) y *On Populist Reason* (2005).

Influido por su militancia política de los años sesenta en Argentina y por el análisis de buena parte del pensamiento crítico occidental contemporáneo —entre cuyos autores se destacan Gramsci, Wittgenstein, Althusser, Derrida, Foucault y Lacan—, Ernesto Laclau formuló la categoría analítica de identidades políticas nacional-populares inspirada por el movimiento peronista de su país. Así explica cómo van conformándose las identidades colectivas alrededor de diferentes enfoques y cómo la incorporación de estos enfoques en identidades político-sociales más globales sigue formas hegemónicas, sin estar determinadas por un criterio de clase. Esta categoría constituye el punto de anclaje de su reflexión política posterior a la cual recurre a lo largo de toda su obra.

La versión inicial de las ideas antes mencionadas puede encontrarse en *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism. Fascism. Populism* (1977). En esta obra rescata el concepto gramsciano de hegemonía, pero enmarcado en el posestructuralismo de Derrida. Asimismo se puede encontrar en ella la influencia de Foucault, Lacan y Wittgenstein.

En 1985 publica la obra fundadora del posmarxismo, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (en colaboración con Chantal Mouffe). En ella profundiza la deconstrucción del marxismo, transitando los temas centrales de la teoría y la praxis política marxista, tal como éstos se presentan en sus versiones más ortodoxas. Esta obra intenta rescatar la teoría y práctica política marxista de los ataques del neoliberalismo imperante en los ochenta, y de los avances del posmodernismo en la teoría política.

Los autores enfrentan la crisis del marxismo por medio de una crítica a su esencialismo filosófico y a su concepto de sujeto unitario y fundante. A su vez, proponen un nuevo proyecto socialista, consistente en una democracia amplia y radical capaz de articular las luchas de los nuevos movimientos sociales contra diferentes formas de subordinación en los países capitalistas.

En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1993), Laclau va más allá de la deconstrucción que le ocupa en sus primeras obras para abocarse a la reconstrucción de la idea de sujeto político. En este contexto, la obra de J. Lacan adquiere para el autor renovado interés. No sólo discute con sus contemporáneos, también lo hace con filósofos políticos clásicos. Por ejemplo, en la compilación de artículos escritos entre 1990 y 1995 publicada con el nombre título de *Emancipación y diferencia* (1996) sus interlocutores son Descartes, Hobbes, Maquiavelo, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Wittgenstein y Heidegger. En *Misticismo, retórica y política* (2000), Laclau compila tres artículos escritos entre 1996 y 1998. El hilo rector de la obra es el papel que desempeñan los significantes vacíos en la formación de las significaciones políticas. Propone una original interpretación del misticismo que habilita a comparar algunos procedimientos retóricos del discurso místico con la estructuración del campo político. En *Contingency, Hegemony, Universality* reflexiona y discute con Butler y Žižek sobre algunos de los más relevantes problemas de la filosofía y la política actuales, entre ellos: la significación de la noción gramsciana de "hegemonía"; el término "universalidad" a fin de considerar vías para reformularlo de un modo que no sea asumido como un presupuesto estático ni un *a priori* dado; el legado hegeliano en la teoría crítica; las encrucijadas del multiculturalismo; las estrategias que la izquierda ha de adoptar en la economía globalizada, y las contribuciones del psicoanálisis lacaniano y el posestructuralismo.

En *La razón populista* (2005), Laclau procede a la recuperación del término "populismo", usualmente analizado en términos de irracionalidad, emotividad y manipulación de masas, para reubicarlo como forma de una racionalidad específica, la de la participación popular en la política. Así, el populismo no sería un contenido específico, sino una forma de pensar las identidades sociales, un modo de articular demandas dispersas, una manera de construir lo político.

Desde la concepción de Laclau la articulación política es constitutiva y básica. No se trata, como en el marxismo, de la expresión de algún movimiento (económico) más profundo y subyacente. Los requerimientos que esta articulación política (y el populismo mismo, como forma ejemplar de esta articulación) necesitan son, fundamentalmente, la constitución de fronteras antagónicas dentro de lo social y la convocatoria a nuevos sujetos del cambio social, lo cual implica la producción de significantes vacíos con el fin de unificar en cadenas equivalenciales una multiplicidad de demandas heterogéneas.

En tipos de discursos más institucionalizados (dominados por la lógica de la diferencia) esa cadena se reduce al mínimo, mientras que su extensión será máxima en los discursos de ruptura que tienden a dividir lo social en dos campos. Pero cierta clase de equivalencia (cierta producción de un "pueblo") es necesaria para que un discurso pueda ser considerado político. Lo social, para Laclau, está definido por una heterogeneidad radicalmente inasimilable por lo simbólico. Y, por esta misma razón, la heterogeneidad es "excesiva" para toda representación. En tanto las múltiples diferencias se expresan en demandas ligadas por una cadena equivalencial, se posibilita una totalización precaria en y a través del significante vacío. Por lo tanto, el significante vacío constituye la cadena y, al mismo tiempo, la representa. Laclau concluye que el populismo es el terreno de una indecidibilidad primaria entre la función hegemónica del significante vacío y la equivalencia de demandas particulares. La tensión entre ambos polos es el espacio de constitución de un "pueblo", y a su vez, la construcción de un pueblo es la con-

dición *sine qua non* del funcionamiento democrático. Su particular forma de pensar el fenómeno populista lo sitúa a la vanguardia del análisis de uno de los fenómenos sustantivos de la historia política latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA: Laclau, E., 1977, 1985, 1985b, 1990, 1993, 1994, 1996, 1996b, 2000, 2000b, 2003, 2005, 2005b.

RICARDO GÓMEZ (1935-)
Alan Rush

Nace en Buenos Aires donde obtuvo sus títulos de profesor de matemáticas y física en 1959 y de filosofía en 1966. Fue profesor titular de filosofía de las ciencias en la Universidad Nacional de La Plata desde 1970 hasta 1976 y de metodología de las ciencias en el Departamento de Doctorado de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires, desde 1971 hasta 1976. Además fue director del Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias en la Universidad Nacional de La Plata en las mismas fechas. Se exilió en Estados Unidos por motivos políticos. En 1978 y 1982, obtuvo su máster en historia y filosofía de las ciencias y su título de doctor en filosofía, respectivamente, en la Universidad de Indiana (Estados Unidos). Desde 1983 es profesor titular de filosofía de las ciencias en la Universidad del Estado de California (Los Ángeles). Dicta anualmente cursos de doctorado y seminarios para graduados en universidades tanto de Argentina como de otros países latinoamericanos. Es autor de tres libros y más de cuarenta artículos publicados en revistas especializadas de Argentina, Brasil, Ecuador, México, Puerto Rico, Estados Unidos, España, Italia y Alemania. Obtuvo el diploma Konex (Argentina, 1996), y los premios al Profesor Sobresaliente (1995-1996) al Profesor del Año (1997-1998) en la Universidad del Estado de California (Los Ángeles). Es miembro de la American Philosophical Association, North-American Kant Society, Society for Philosophy and Technology, British Society for the Philosophy of Science, y Sociedad Iberoamericana de Filosofía, entre otras asociaciones.

Ricardo Gómez ha publicado ya, y sigue produciendo, una valiosa obra. Su mundo intelectual así como el ámbito geográfico-cultural de su actuación son muy amplios: tiene familiaridad con la tradición filosófica occidental —siendo especialista en Kant y la filosofía moderna—, se formó en matemáticas y física, y tiene un autorizado conocimiento de teoría económica así como de biología evolucionista, y una muy actualizada inserción en el vasto y exigente campo de la filosofía de la ciencia contemporánea. En fin, ha sostenido un persistente interés por las aplicaciones de la ciencia y la filosofía de la tecnología, impregnadas ya visiblemente de cuestiones éticas y políticas, y claramente relevantes para el destino de nuestros pueblos latinoamericanos, cuya historia y pensamiento son un interés central de Ricardo Gómez.

Esta amplitud de su mundo intelectual y ético hace posible que se produzcan importantes esclarecimientos filosóficos, teóricos y ético-políticos, cuando Ricardo Gómez aborda cuestiones puntuales. Trátese de problemas filosóficos de la ciencia, de la tecnología, de las teorías y recetas económicas neoliberales, la cuestión del caso será siempre y ante todo situada en un conjunto mucho más amplio de antecedentes históricos, de condiciones de posibilidad, y de supuestos filosóficos —acerca de la naturaleza de la racionalidad, de las entidades y relaciones ontológicas fundamentales, de los objetivos y valores en la ciencia, etc.—, en un amplio espacio de alternativas valorativas en torno a la vida deseable, a nuestra relación con el otro, etc., hasta llegar a la lacerante realidad cotidiana, concreta, de la mayoría de nuestros compatriotas latinoamericanos, del tercer mundo —y de muchos del Primero.

Ricardo Gómez publicó numerosos artículos especializados de gran valor —pero que aquí no podemos reseñar— y tres libros. El primero fue una extensa y medular obra sobre *Las teorías científicas* (1977), obra pionera en Argentina. Amplia circulación tienen en cambio *Neoliberalismo y seudociencia* (1995) y *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debacle* (2003).

La obra de 1995 es una detallada presentación y fortísima crítica de la filosofía de la ciencia de Karl Popper, tanto en su arquitectura interna como en su aplicación a las ciencias naturales, y especialmente las ciencias sociales y la teoría económica. Esta crítica de Popper no quita que Gómez marque muchas coincidencias y reconozca que “él ha presen-

tado una de las propuestas epistemológicas y metodológicas más importantes de este siglo, montada sobre principios claros, generalmente consistentes, y desarrollada con una sistematicidad y claridad envidiables" (Gómez, R.J., 1995, p. 160). Desde una visión de la ciencia como una totalidad más abierta y compleja, socio-históricamente contextuada y constituida —y por tanto, imbricada con valores no sólo epistémicos— Gómez muestra en Popper la unilateralidad de la razón reducida instrumentalmente, del falsacionismo que rechaza todo inductivismo, de la explicación restringida legaliformemente, del fanatismo demarcatorio contra todo el psicoanálisis y todo el marxismo, de una concepción simplista del progreso científico, etc. En ciencias sociales y teoría económica, Gómez muestra de entre los "varios Popper", al peor: un cruzado ciego ante la parte fecunda de los escritos de Marx y sordo para dialogar con Adorno, un neoliberal admirador de la teoría de Hayek que extrae de ella —a su propia manera— la metodología de una "lógica situacional instrumental + tecnología social fragmentaría + ingeniería social", una propuesta metodológica que no sólo entra en conflicto con el falsacionismo popperiano, sino que está casada con valores ético-políticos conservadores: la atribución de racionalidad al mercado, la consiguiente irracionalidad de transformaciones estructurales de ese mercado, y la restricción de la ciencia social al papel de mera tecnología cuasiempírica para intentar remendar —tan insistente como ineficazmente— los desperfectos del mercado y sus instituciones, y los daños humanos que ocasionan. Sin duda, si el mercado es en principio el *locus* de la racionalidad reducida a instrumentalidad, las instituciones políticas son meramente sus ocasionales sirvientes, y en Hayek —quien asesoró económicamente a Pinochet— la democracia no es ni necesaria ni suficiente para la única libertad esencial: la económica. Menos extremo en sus escritos, Popper sin embargo no condenará estas orientaciones en la práctica, a tono con su *dictum* de que "no debemos tolerar a los enemigos de la tolerancia".

Popper, en suma, ha contribuido a legitimar —desde una mundialmente celebrada epistemología y metodología— al neoliberalismo y sus políticas económicas, funestas para nuestros pueblos. Es este discurso epistemológico pretendidamente *único* —con numerosos epígonos incluso en Latinoamérica— lo que Ricardo Gómez contribuye a socavar con su amplia y crítica mirada filosófica.

En su libro de 2003, *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debacle*, Gómez transita dos de los caminos que dejó abiertos su obra anterior. Por un lado la crítica epistemológica, empírica y ética más detallada de la teoría económica neoliberal y sus recetas políticas, y por otro —condición de posibilidad de lo anterior— la propuesta (expresada como una convicción al final del libro de 1995, p. 195, pero no fundada allí) de una visión filosófica de la teoría económica que posibilite su cientificidad, aunque en un sentido no cientificista-instrumentalista a la Hayek, Popper o Friedman.

Gómez enmarca la teoría y la práctica económicas neoliberales actuales en la más extensa y rica tradición del liberalismo que comienza con Adam Smith. De Smith a Hayek, Popper y Friedman, hay un angostamiento de la concepción de la sociedad y el hombre, del saber económico, inicialmente sensible a la dimensión moral y luego viciado en sentido instrumentalista, tecnocrático. Igualmente esclarecedoras son las páginas que Gómez dedica a considerar críticamente el actual discurso único de la globalización, que contrasta con versiones alternativas más reflexivas y antifatalistas.

Pero especialmente el crucial capítulo 5 referido al marco teórico de la economía neoliberal, posibilita la fuerte crítica epistemológica, empírica y ética de la segunda mitad del libro.

En una formulación original cuyos antecedentes tácitos son Kant y Putnam principalmente —aunque también la Escuela de Frankfurt—, Gómez propone una estructura y dinámica complejas para la teoría económica. La ciencia económica no se reduce a sus modelos teóricos y ecuaciones, vinculadas deductivamente con proposiciones empíricas, como pretende especialmente Friedman. Tampoco es pura "economía positiva" valorativamente neutral sino que su marco teórico tiene como uno de sus órganos más vitales un *marco normativo* de supuestos éticos, ontológicos y epistemológicos. Una variada y compleja red de relaciones vincula a los momentos de esta teoría complejizada: relaciones no sólo de deducción sino de presuposición del marco normativo respecto del

modelo teórico, y de constitución de todo el marco teórico respecto del mundo económico empírico y práctico. Resulta claro ahora que hay una intrincada pero solidaria relación entre los supuestos éticos egoístas, la ontología individualista y la epistemología racioinstrumental —marco normativo tan perceptible como empecinadamente ocultado por la supuesta "economía positiva"— y los modelos y ecuaciones neoliberales referidos al mundo económico del mercado que ese marco normativo, esos modelos y ecuaciones constituyen como único ámbito empírico significativo y racionalmente accesible a la investigación. Asimismo, la fuerte gravitación del marco normativo sobre el resto de la teoría neoliberal esclarece el hecho de que la conducta investigativa real de los economistas neoliberales no se ajuste a sus a menudo tajantes declaraciones epistemológicas, por ejemplo de corte falsacionista popperiano. Frente al pensamiento pretendidamente único del neoliberalismo, la exposición de la complejidad real y del núcleo normativo de toda teoría económica, inmediatamente tiene el efecto liberador de nuestra imaginación, pensamiento y práctica, al abrirnos la posibilidad de postular otros marcos normativos y modelos teóricos que constituyan otros mundos económicos empíricos relevantes y pasibles de ser científicamente investigados. La supuesta única e inamovible facticidad del mercado y de la racionalidad instrumental caen al revelarse sus presupuestos normativos. Ello permite a Gómez compartir con el lector el análisis de consideraciones éticas y proyectos de otros mundos sociopolíticos y económicos alternativos, de la mano de Rawls, el institucionalismo, Amartya Sen, el marxismo, etc. La elección teórica y práctica de Gómez es abrir un nuevo horizonte de consideraciones teóricas y prácticas en economía hacia la construcción de una nueva "ciencia social crítica". Ya la negación rotunda del egoísmo mediante la solidaridad y misericordia con el otro, del individualismo ontológico y metodológico por un holismo que no hipostasia las relaciones sobre los individuos, dan una idea del camino hacia una teoría económica crítica para la cual los fenómenos y conceptos de pobreza, de solidaridad y justicia social, incluso de explotación, estén en la mira de los modelos y las ecuaciones. El campo teórico y ético-político se abre así para albergar lo mejor de las tradiciones alternativas a la neoliberal: el keynesianismo, el marxismo, la ética dusseliana de la liberación, el tesoro de utopías autóctonas forjadas por el dolor y la esperanza de nuestros pueblos latinoamericanos.

Este original horizonte ético-epistemológico permite a Gómez hablar a la vez de la refutación empírica y la debacle ética del neoliberalismo globalizado. Los efectos de dos décadas de insistentes recetas económicas neoliberales en el mundo tanto capitalista periférico como central, caben en estadísticas objetivas —que Gómez reúne escrupulosamente— que son *al mismo tiempo* una denuncia lacerante de la inhumanidad —en términos de pobreza, exclusión y destrucción de vidas biológicas y proyectos personales y colectivos— de las recetas neoliberales, y una prueba —contra las iniciales previsiones de que lograrían instaurar el bienestar y la libertad generalizadas— de la baja calidad científica de la teoría neoliberal, defendida contra la avalancha de anomalías empíricas con elaboraciones conceptuales crecientemente dogmáticas y *ad hoc*.

Quienes además de estudiar su obra escrita han podido compartir personalmente sus conocimientos y convicciones, testimonian que los esfuerzos de Ricardo Gómez —quien ve en la parábola del sembrador una justa imagen de la labor del escritor y docente— han sido ya muy fecundos. El amor por la complejidad de los problemas, la pasión por lo justo y la indignación ante la injusticia, son algunos de los frutos que los lectores y discípulos han recogido del maestro.

BIBLIOGRAFÍA: Gómez, R.J., 1977, 1987, 1993, 1995, 2003.

HUGO BIAGINI (1938-)[1]

Marcelo Velarde Cañazares

Hugo Edgardo Biagini obtuvo el título de doctor en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, en 1972. Se consagró a la historia de las ideas argentinas y latinoamericanas, en afinidad con los lineamientos teórico-prácticos de filósofos como Rodolfo Ago-

[1] Biagini, H., <www.ensayistas.org/filosofos/argentina/biagini/>.

glia y Arturo A. Roig. Ha enseñado y dictado conferencias tanto en universidades de su país como en otras de Latinoamérica, Estados Unidos y Europa, en calidad de profesor invitado. Investigador del CONICET y de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, es además miembro fundador de foros como la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política, y del Corredor de las Ideas del Cono Sur; un espacio transnacional donde se promueven estudios y pensamientos situados, en el compromiso de desarrollar alternativas a la opresividad del orden global neoliberal. La producción intelectual de Biagini recibió prestigiosos premios tanto a nivel local como internacional, mientras que los trabajos interdisciplinarios que incentivó y dirigió han merecido similares reconocimientos desde diversas áreas de la cultura.

Biagini rechaza la pretensión de neutralidad valorativa en ciencias sociales. Sostiene que la política no genera diferencias sociales, siendo la política más bien "una modalidad arquetípica por la que esas diferencias se ponen de manifiesto" (Biagini, H., 1992, p. 22). Junto al rescate de líneas ideológicas que han contribuido a cambios sociales más equitativos, Biagini reivindica la índole ética de las ciencias sociales, propiciando un enfoque desde el cual "la búsqueda de lo objetivo coincide con el develamiento y la realización de la dignidad humana" (Biagini, H., 2000d, p. 89). De ahí su insistencia en la necesidad de una "perspectiva crítica y valorativa" (*ibid*., p. 88), frente a quienes se amparan en una neutralidad cientificista, "como si efectivamente se hubiera alcanzado el fin de los antagonismos y el reino de los cielos" (*ibid*., p. 96). Por otra parte, si la conciencia filosófica no puede darse sino como conciencia histórica, habrá de ser desde la historia de las ideas que el filósofo, como axiólogo situado, ejerza su actitud crítica, poniendo al descubierto las incidencias sociales aun de las ideas más teóricas; y sobre todo haciendo de tal historia una memoria activa del pensamiento alternativo latinoamericano —el cual comprende variantes netamente revolucionarias y utopistas, pero también expresiones reformistas, pluralistas, libertarias, ecuménicas, populares, de resistencia, etcétera.

Además de aportar a la sistematización teórica y técnica de tales estudios, las principales temáticas abordadas por Biagini tienen por hilo conductor la reconstrucción de nuestros procesos identitarios en cuanto procesos emancipatorios. Rebatiendo desde las fuentes ciertos juicios de la historiografía precedente, ha mostrado las precursoras líneas alternativas y de alcances internacionales que atraviesan la "generación del ochenta" de la Argentina decimonónica, el positivismo, la ensayística nacional, el movimiento reformista universitario y la bohemia juvenil, entre otros tópicos.

BIBLIOGRAFÍA: Ainsa, F., 1996; Biagini, H., 1989, 1992, 1995, 2000d, 2004; Velarde, M., 2006.

CARLOS CULLEN (1943-)
Dina Picotti

Carlos Cullen Soriano, nacido en Santa Fe, Argentina. Licenciado en filosofía por la Universidad del Salvador, realizó estudios de posgrado en la Universidad de Friburgo, Alemania, como becario de la Stipendienwerk für Lateinamerika. Profesor en las facultades de Filosofía y Letras y de Psicología de la Universidad de Buenos Aires y en la maestría en educación en la Universidad Nacional de Entre Ríos.

Ha sido vicedecano y decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, director del Departamento de Filosofía del Instituto Superior del Profesorado Consudec, asesor en programas de planificación y desarrollo universitario, director de Capacitación Docente (1989-1990) y director general de Educación (1990-1992) en la Secretaría de Educación de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, coordinador del Área de Educación Ética y Ciudadana del Programa Federal de Educación de Contenidos Básicos Comunes en el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, coordinador de numerosas jornadas de capacitación docente en todo el país, director de la maestría de ética aplicada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1997-2000), secretario académico (2001-2005) y de investigación de la misma facultad (2006).

Es autor de numerosas contribuciones en obras colectivas, de artículos en revistas especializadas y de ponencias en congresos nacionales e internacionales de filosofía, psicología y educación.

Su reflexión filosófica se ha desplegado en estrecha relación con la actividad académica como profesor de grado y posgrado en las cátedras de problemas filosóficos, ética, filosofía de la educación, filosofía moderna, pensamiento latinoamericano e institucional. La preocupación por un pensar a partir de la propia experiencia histórico-cultural americana se advierte a lo largo de toda su obra, en tanto plantea problemas universales desde las posibilidades de comprensión y planteo que sugiere dicha ubicación, y problemas propios de la misma, a partir de ella aunque con trascendencia universal. Como hilo conductor aparece a menudo el tema de la subjetividad, considerada desde su carácter comunitario e histórico y en su exigencia de reconocimiento.

La cuestión ética constituye un tópico principal, en diálogo con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, mas no ya del *yo* que conoce sino del *nosotros* que cree y obra desde la sabiduría de los pueblos, lo que permite enfrentar mejor la crisis contemporánea, ante el borramiento del sujeto, el simulacro y la creciente retirada de la palabra, el fetichismo de la mercancía y sus correspondientes transformaciones del conocimiento y el trabajo en meros valores de cambio.

La educación se torna también un tema de particular tratamiento ante la situación social contemporánea, que obliga a considerar sus relaciones particulares con el conocimiento y los valores, y conduce a replantear muchas cuestiones ante la crisis de paradigmas más o menos vigentes. En momentos en que se dan reformas educativas en casi todos los países parece oportuno indagar las razones de educar y una serie de temas de filosofía de la educación, entendida como un pensamiento crítico que cuestiona fundamentos y legitimaciones desde el interior del campo educativo y de la educación como una historia de complejas prácticas sociales. Se hace necesario explorar aspectos centrales que han de ser tenidos en cuenta, como los de identidad cultural, construcción del espacio público y nuevas identidades sociales, entendiendo la educación como simultáneamente del hombre y del ciudadano, de modo que cuando se produce socialización mediando el conocimiento no se sujeta el sujeto sino se libera, y cuando se produce madurez mediando el reconocimiento no sólo se tolera al otro sino se aprende con él.

BIBLIOGRAFÍA: Cullen, C., 1978, 1986, 1986b, 1987, 2005.

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU (1945-)
Juan Carlos Torchia Estrada

Nace un 3 de febrero en Mendoza, Argentina. Doctora en filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, pertenece a un grupo radicado en Mendoza (Argentina), que se ocupa de la historia de las ideas latinoamericanas bajo la orientación de Arturo Roig. Se formó, en sus comienzos, junto a Diego F. Pró, quien había fundado en la Universidad de Nacional Cuyo el Instituto de Filosofía Argentina y Americana, y como expresión de él, el anuario *Cuyo*, dedicado a la historia de las ideas latinoamericanas. Tanto el instituto como el anuario son dirigidos desde 1991 por Jalif de Bertranou.

Jalif de Bertranou es investigadora del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas-CONICET, de Argentina. Se desempeña en las cátedras de Historia de la Filosofía Argentina e Historia de la Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Es contributing editor del *Handbook of Latin American Studies*, que publica la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos y pertenece a distintas asociaciones internacionales.

Entre sus muy numerosos artículos se destaca la serie dedicada a la recepción de la fenomenología en América Latina.

Dedicó extensa labor a la exposición e interpretación del pensador chileno del siglo XIX, Francisco Bilbao. Sus esfuerzos culminaron en su libro *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana* (2003). Bilbao es una figura noble, pero no un tema fácil, por su misma falta de sistematicidad —aunque no de coherencia. No elaboró libros orgánicos, sino escritos de combate, que le trajeron dificultades, y buena parte de su vida la vivió como proscripto. Su discurso es de denuncia, pero a la vez de propuestas, de soluciones para los problemas sobre los que cae duramente su crítica. Así se lo ve surgir en el libro de Jalif de Bertranou, que tiene la simpatía necesaria para comprender, sin dejar de ser obra de estudio. La calidez latinoamericanista con que se ve al personaje es la propia de la identificación cultural, sin

arbitrariedades ni exageraciones. Jalif de Bertranou ha sido responsable también por la edición de uno de los “ideólogos” del Río de la Plata cuyas lecciones se mantenían inéditas: Luis José de la Peña. Tras la Independencia, la escolástica es remplazada en las cátedras de Filosofía en el Río de la Plata por los textos de los “ideólogos” franceses (entre otros: Destutt de Tracy, Cabanis, más tarde Laromiguière, todos, aunque no de igual manera, herederos de Condillac). Se conocía el contenido de cursos dictados dentro de esa orientación por Juan Crisóstomo Lafinur, Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta, de los cuales se habían hecho ediciones especialmente preparadas y comentadas. Jalif de Bertranou agregó la edición de las *Lecciones de filosofía* (1827) de Luis José de la Peña, cuyo manuscrito se encuentra en el Archivo General del Uruguay. Para ello debió superar las dificultades del texto original y lo presentó con un bien elaborado estudio preliminar que sitúa la obra en relación con las fuentes europeas y a la historia del pensamiento argentino. El valor de esta contribución reside, más allá del estudio historiográfico, en que se trata de una ampliación de las fuentes primarias, lo cual le da carácter excepcional y una importancia infrecuente.

Varios son los volúmenes colectivos que se le deben, algunos resultados de congresos y reuniones y otros de proyectos realizados bajo su dirección. Por ejemplo, *Anverso y reverso de América Latina*. *Estudios desde el fin del milenio* (1995); *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (2001) y *Argentina en el espejo. Sujeto, nación y existencia en el medio siglo (1900-1950)* (2006).

BIBLIOGRAFÍA: De la Peña, L.J., 2006; Jalif de Bertranou, C.A., 1995, 2001, 2003, 2006.

14. FILÓSOFOS DE URUGUAY*

JOSÉ ENRIQUE RODÓ (1871-1917)
Yamandú Acosta

Nació en Montevideo un 15 de junio. Tuvo desde niño fuerte inclinación a la lectura favorecida por la biblioteca familiar. Razones económicas familiares y la muerte de su padre en 1885, lo obligaron a trabajar tempranamente, no pudiendo culminar sus estudios como bachiller.

Desde su formación como autodidacto impulsada por su firme vocación por las letras, y con la finalidad del estudio, la crítica y la comunicación más allá de las fronteras del país, fue impulsor y cofundador de la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* en 1895, un proyecto cultural que con sesenta números publicados, por dificultades de carácter económico, fue suspendido en 1897.

Ello no impidió un nuevo proyecto, éste individual bajo el título *La vida nueva*, que dio lugar a la trilogía *El que vendrá. La novela nueva* (1897), *Rubén Darío. Su personalidad literaria, su última obra* (1899) y *Ariel* (1900).

A partir de 1898 asumió compromisos político-partidarios, militando en la Juventud Colorada y publicando en el periódico *El Orden*. No obstante carecer de título universitario, ejerció por tres años la enseñanza en la Universidad de Montevideo.

Es probable que en ese año, en que se produjo la agresión de Estados Unidos sobre Cuba, Rodó comenzara la redacción de *Ariel*. El contexto de producción y de difusión de este texto, lo potenciaron como ejemplar manifiesto antiimperialista, impulsando el reconocimiento del autor en el continente y en España.

En ese contexto, Rodó fue designado director de la Biblioteca Nacional. Mantuvo su militancia política en el Partido Colorado, por cuya unidad trabajó, tanto desde el club político como desde las páginas de *El Día*. Hacia 1902 fue electo diputado. Dedicado a sus obligaciones políticas, dejó su actividad docente en la Universidad. En 1905 abandonó la actividad política, comenzó la redacción de *Motivos de Proteo* (1909), la que interrumpió en razón de una polémica sostenida en el diario *La Razón*, con motivo de la disposición oficial de retirar los símbolos religiosos de los hospitales públicos. Las ideas sostenidas por Rodó en esta polémica dieron lugar a su texto *Liberalismo y jacobinismo* (1906).

Volvió a la política en 1907 y como presidente del Club Vida Nueva —emblemático nombre— acompañó la candidatura de Claudio Williman. En ese año *La Nación* lo nombró corresponsal literario. En 1908 volvió a ser electo diputado, desempeñándose por dos periodos trienales consecutivos hasta 1913. En 1909 fue elegido como presidente del Círculo de la Prensa. Durante su último ejercicio como legislador, bajo el seudónimo "Calibán" escribió en el *Diario del Plata* en términos disidentes a la línea colegialista mayoritaria del batllismo. Ello derivó en una cierta pérdida de consideración en los círculos del oficialismo, que conspiró contra su deseo de conocer Europa —vía misiones oficiales—, el que se había acrecentado desde su imaginario literario tan temprana y sólidamente forjado.

En 1912 la Real Academia Española lo nombró miembro correspondiente. En 1913 publicó *El mirador de Próspero*. En 1914 y ahora bajo el seudónimo de "Ariel", escribió en *El telégrafo* en defensa de la causa de Francia y los aliados.

En 1916 la revista argentina *Caras y Caretas*, lo nombró corresponsal en Europa, permitiendo así a Rodó cumplir con su deseo

* Sobre la filosofía en Argentina, véanse: Altesor, H., 1990; Ardao, A., 1945, 1950, 1951, 1956.

hasta entonces insatisfecho. Desembarcó en Lisboa, pasó por Madrid y Barcelona y llegó a través de la Costa Azul a Italia. Enfermo de nefritis, vivió en algunas ciudades italianas, entre ellas Roma y Palermo, desde las que escribió y envió sus crónicas a Buenos Aires.

Falleció en Palermo el 1 de mayo de 1917.

Nadie ha caracterizado mejor la obra de Rodó que Arturo Ardao y especialmente el lugar de la filosofía en la misma. Escritor antes que pensador, desarrolló una literatura de ideas, en que éstas fueron secundarias en relación con aquélla. En tanto pensador "no fue Rodó propiamente un filósofo". Su mensaje centralmente literario, es acompañado por un "mensaje ideológico" en términos de "idealismo práctico, impregnado de esteticismo y eticismo, de latinismo y americanismo". En definitiva, "hay en Rodó un pensamiento filosófico, una conciencia filosófica, una filosofía que sirve de fondo a toda su creación y que, por lo mismo, resultará siempre fundamental para la comprensión de ésta".

Desentrañar y exponer los ejes de esta filosofía, que es clave de la comprensión de su obra, implica remontarse al segundo opúsculo de su trilogía *La vida nueva* (1899) en el que enuncia: "Yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas".

Integrando su pensamiento con las notas de "realismo", "ciencismo", "relativismo", "naturalismo", "evolucionismo" y "racionalismo" proveniente del positivismo spenceriano que era ambiente en el Montevideo universitario de fines del siglo XIX, su perspectiva respecto de éste, con la cual funda la clave filosófica del cambio de siglo en el Uruguay, no es la negación sino la superación del positivismo "en concepciones más altas". Ésta será en la línea del idealismo, no del metafísico o gnoseológico, sino en la del idealismo "del ideal", que no niega la realidad sino que en dirección a los valores, apunta a su mejoramiento.

Esta ruptura en términos de superación respecto del positivismo en el penúltimo año del siglo XIX, preludia apenas la que marca la publicación del tercer opúsculo de la misma trilogía, *Ariel* (1900) exactamente el último año de aquel siglo. *Ariel*, que es tanto un diagnóstico como un proyecto, condensa los fundamentos filosófico-ideológico-culturales que marcan el cierre de una época y el inicio de otra en el pensamiento latinoamericano, coincidiendo con el cambio de siglo. Tal es la fuerza de *Ariel* y del *arielismo*, tanto como doctrina "para todo tiempo y todo lugar", como en su condición de movimiento generacional e intelectual que se proyecta crítica y constructivamente en la transformación de la cultura latinoamericana e hispanoamericana, renovando su perspectiva de presencia y aportes en el seno de la cultura universal.

En términos de diagnóstico, advierte Rodó que la parte *calibanesca* del espíritu de los pueblos, identificada con la "sensualidad", la "torpeza", lo "utilitario" y el "interés", es la que parece predominar en "el carácter actual de las sociedades humanas": su modelo se impone desde la raíz sajona de la cultura de Estados Unidos, el que se reedita desde América Latina por la vigencia en ella de una fuerte "nordomanía". En la vida política esto se traduce en plutocracia y construcción de la democracia como "rasero nivelador".

En términos de proyecto, el texto de Rodó propone a Ariel: "Ariel, genio del aire, representa en la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia —el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida".

El sujeto de este proyecto es "la juventud de América" a quien Rodó dedica su opúsculo: el idealismo del ideal se potencia desde este sujeto sobre quien el llamado del autor no haría sino estimular la que sería su vocación constitutiva. Se trata de la juventud intelectual de América, por lo que el sujeto del proyecto es identificado en términos etarios pero también culturales. En la dimensión política esto se traslada a un sentido alternativo de democracia que se construye desde el aseguramiento por parte del estado de "los medios propios para provocar, uniformemente, la revelación de las superioridades humanas, don-

dequiera que existan", entendiendo que "la democracia admite siempre un imprescindible elemento aristocrático" identificado como "una aristarquía de la moralidad y la cultura", cuyas "superioridades morales, que son un motivo de derechos, son principalmente un motivo de deberes" en lo que hace al gobierno de la vida de todos, como perspectiva de universalidad, libertad e igualdad democrática no "mesocrática".

Ariel fundamenta, finalmente, el proyecto identitario latinoamericano en su dimensión cultural que reivindica las raíces latinas, el que se articula con las formulaciones de la dimensión literaria que le antecede y de las dimensiones política y heróica que la suceden, constituyendo la médula del proyecto arielista como conjunto.

Motivos de Proteo (1909), encierra según las palabras de Rodó una filosofía de la acción y de la vida a través de desarrollos sobre el carácter proteico de la personalidad humana, que permite referise al *proteísmo* como un aporte doctrinario de relieve, no obstante su eventual opacamiento por la fuerte irradiación del *arielismo*.

Sobre la premisa de la "creación" o "recreación" que por obra del tiempo "sumo innovador" se cumple necesariamente en la personalidad humana, la originalidad de Rodó habría radicado según comentara Henríquez Ureña en 1910 en "haber enlazado el principio cosmológico de la *evolución creadora* con el ideal de una norma de acción para la vida". El *proteísmo*, señala Ardao, incluye dos doctrinas, la de la *vocación* que hace al autoconocimiento y la de la *emancipación* que complementa la anterior en términos de autotransfomación, en el registro de una "ética intelectual" cuyo sentido es realizar en cada uno la "personalidad verdadera", es decir "la *conquista de uno mismo* por parte del ser enajenado".

Reformarse es vivir… es el *leit motiv* de *Motivos de Proteo* que, de haber primado en su autor el espíritu académico sobre el del hombre de letras, bien podría haberlo titulado, sugiere Ardao, *Personalidad tiempo* o aun *Ser y tiempo*. El libro despliega una original visión de la existencia humana. Desde su inspiración bergsoniana anticipa, más literaria que filosóficamente, al existencialismo francés con un optimismo que en principio tendrá el Sartre de *L'existentialisme est un humanisme* (1946) y, más importante aún, sin incurrir en la "falacia temporalista" por sus aportes al "espíritu temporalista" que identificará progresivamente al siglo XX, merece ser estimado como "el primer gran aporte de toda la filosofía de lengua española, de España y América".

BIBLIOGRAFÍA: Ardao, A., 1956, 1968, 1978; Ette, O., 2000; Rodó, J.E., 1900, 1906, 1909, 1913, 1917-1927.

CARLOS VAZ FERREIRA (1872-1958)
Miguel Andreoli

Nació en Montevideo un 15 de octubre, donde vivió hasta su fallecimiento un 3 de enero. Se graduó en la Facultad de Derecho y ejerció la abogacía guiado por las concepciones éticas que sostenía. Amante de la reflexión filosófica, evitó quedar confinado a las discusiones académicas, desarrollando un estilo de comunicación que, por su forma, pretendía alcanzar una amplia comprensión. Desarrolló fuertemente la acción y el compromiso público. Dedicó una parte significativa de sus energías a la educación, en la reflexión, en el ejercicio de la enseñanza y en su gestión, desde posiciones de gobierno. En este último aspecto, cubrió todos los niveles, integrando la dirección de Instrucción Primaria, y luego de la Secundaria y Universitaria. En este ámbito, fue rector de la Universidad de la República durante tres periodos y propulsor de la creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias en 1946, de la que fue primero director y luego, por dos periodos, decano: 1952-1955 y 1955 hasta su muerte.

Su figura adquirió notoriedad a partir de un célebre concurso (1897) por la cátedra de filosofía, de la que era entonces la Sección Secundaria de la Universidad de la República. En esa oportunidad defendió la tesis que marca el comienzo del ocaso del dominio del positivismo en los medios intelectuales del Uruguay. Por su dedicación a la enseñanza pública y a la labor docente, se creó en 1913 por ley una cátedra libre de conferencias, en la que ejerció como maestro de conferencias hasta su muerte. Una parte importante de su vasta obra se originó en las conferencias que desde allí dictó.

Los rasgos centrales de su pensamiento quedaron delineados en el lustro que va de 1905 a 1910, en el que produjo sus obras más

personales y creativas: *Los problemas de la libertad* (1907),[1] *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1908), *El pragmatismo* (1909), *Lógica viva* (1910). Posteriormente publicó textos surgidos mayoritariamente de sus conferencias: *Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza* (1918), *Sobre la propiedad de la tierra* (1918), *Sobre los problemas sociales* (1922), *Sobre feminismo* (1933).

Frente a los problemas filosóficos, consideró más importante llegar a un modo de pensar, que construir teorías. Casi la unanimidad de la crítica está de acuerdo en que lo central de la obra vazferreiriana radica en su atención a las cuestiones metodológicas, y en general a la consideración del modo de pensar, presente en varias de sus obras, pero tematizada fundamentalmente en *lógica viva*. Este libro se ocupa de los modos en los que efectivamente razonamos, dando lugar a lo que llama una "psico-lógica", como "*un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica*" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 4, p. 15), con el fin práctico de ayudar a razonar bien y así lograr evitar los errores más comunes. Vaz Ferreira se interesa por el funcionamiento del razonamiento ordinario y por los errores producidos por las inclinaciones psicológicas y los intereses prácticos. El objetivo es ayudar a evitar estos errores, percatándose de que lo que opera más frecuentemente no son simples malos pasos deductivos, sino más bien fallas originadas en confusiones verbales y equivocaciones respecto a la naturaleza de los problemas, producidas por malos hábitos intelectuales.

La causa fundamental de estos errores está dada por la inadecuación del lenguaje para expresar el pensamiento y para referir la complejidad de lo real. Por esta razón la lógica viva promueve una actitud epistémica, que desconfía de la inclinación a las aserciones asertóricas, producida por un espíritu de sistema, del cual un claro ejemplo fue, a su juicio, la filosofía de Spencer, que, en su impulso de construcción conceptual y simetría, lleva a desconocer la incertidumbre, supliendo nuestra ignorancia con construcciones verbales y excesos inductivos. Contra las distorsiones de este talante promovió lo que llamó un pensar por ideas a tomar en cuenta, como guías que articularían el pensamiento de un modo más fértil y abierto. En esta actitud de cautela ante lo que consideraba excesos dogmáticos, siempre se precavió de los extremos de lo que llamó un "escepticismo sistemático" y su opuesto, que sería una disposición a "forzar la creencia" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 8, pp. 12-13), que advierte en el pragmatismo. Contra esto, afirma que la actitud correcta es graduar la creencia. Señaló que el criterio para fijar la graduación de la creencia radica en lo que llamó "el buen sentido" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 4, p. 164). Éste no es contrario al raciocinio, sino que constituye una base más amplia que lo toma en cuenta, junto con los sentimientos y experiencias vitales. Sería complementario a la lógica y, por esta razón, "hiperlógico" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 4, p. 241).

La distinción entre ciencia y metafísica es, para Vaz Ferreira, una cuestión de grados antes que una diferencia categorial. La metafísica resulta inevitable, pues el conocimiento positivo no agota el impulso que lleva a profundizar las cuestiones, lo que inevitablemente conduce a encontrarse con zonas cada vez más oscuras, en las que dejan de operar esos procedimientos que habían sido útiles en los temas propios de la disciplina en cuestión. La negación de la metafísica da lugar a una mala metafísica. Los metafísicos, por su parte caen en el error de buscar la falsa precisión incluso en aquello que no se sabe con certidumbre. Se cree demostrar por el absurdo, cuando en verdad se ha partido de confusiones verbales, a las que llama "falacias verbo-ideológicas" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 4, p. 140). El legítimo impulso metafísico debe guardarse de estos errores. En su primer libro importante sobre cuestiones filosóficas, *Los problemas de la libertad*, Vaz Ferreira considera que este problema metafísico clásico muestra que las dificultades nacen de las confusiones que llevan a considerar cuestiones distintas como si fueran una sola. Lo que contribuiría a avanzar en estos problemas sería percatarse que las cuestiones de la libertad se refieren a la dependencia o no dependencia de algún ser (animado o inanimado) con respecto a lo que no es él, esto implica en el ser humano, la cuestión de la libertad del espíritu en relación con el cuerpo, dentro del espíritu la libertad de la voluntad con relación a lo que no es ella, y en general la libertad en relación con el pasado, considerado con mayor o menor extensión. Las confu-

[1] Reeditada en 1957 con algunas adendas y el título *Los problemas de la libertad y del determinismo.*

siones en estas cuestiones producen que, sin advertirlo, se pase de un problema a otro diferente, y a caer en ambigüedades por tratar sentidos diferentes como si fueran uno. Estas distinciones analíticas las efectúa en varios ejemplos de la tradición filosófica. En todas estas cuestiones su respuesta es a favor de la libertad del hombre como individuo que dispone de una interioridad eficaz, vivida en el sentirse sujeto, que es a la vez la prueba de la eficacia y la eficacia misma.

El individuo es central en esta filosofía, tanto a nivel metafísico como moral, social o político. En las cuestiones morales, *Moral para intelectuales*, muestra una moral referida a la actitud de los sujetos antes que a los preceptos. Es característica su desconfianza contra los sistemas, su permanente denuncia del error de buscar soluciones perfectas en estas cuestiones, junto con el reconocimiento de la pluralidad de fundamentos posibles eventualmente en conflicto. Esta pluralidad de valores no la ve como algo a superar, sino como una ganancia en la complejidad de la interioridad, que considera lo sustancial del progreso moral humano. Su visión de la interioridad del sujeto, que atraviesa toda su filosofía, expresa lo concreto y vivo de la experiencia, lo fértil y creador, que se agita por debajo y sobreabunda a lo expresado en el lenguaje e incluso a lo conceptual. Su moral es de un consecuencialismo complejo, crítico de todo cálculo y de la reducción del bien a la felicidad, ya que destaca el valor de la sensibilidad a los ideales dolorosos como una señal de la riqueza del espíritu humano.

La perspectiva moral funda el modo de Vaz Ferreira de abordar los problemas sociales, que discute en *Sobre propiedad de la tierra* (1918) y en *Sobre los problemas sociales* (1922). Nuestro autor considera que cuestiones tales como la determinación de la organización de una institución, si es bueno o malo un proyecto de ley, sobre la conveniencia del divorcio, la mejor organización de la familia, el socialismo, el libre cambio o el proteccionismo, son "problemas normativos". En ellos lo que hay que resolver es "cómo se debe o conviene obrar" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 4, p. 90). El error que más frecuentemente cometemos es confundirlos con los "problemas explicativos o de constatación" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 4, p. 90) y buscarles soluciones perfectas, sin inconvenientes. Esta actitud está destinada al fracaso, ya que en las cuestiones normativas todas las opciones pueden tener inconvenientes, y podemos estar dejando de lado la solución más valiosa, porque presenta algún inconveniente. Lo esencial de los problemas sociales es, el "conflicto de la idea de igualdad y libertad" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 7, p. 25). La libertad consistiría en la ausencia de interferencias, condición para el más amplio desarrollo de la espontaneidad individual, que estima como el mayor de los valores humanos. La igualdad, por su parte, es relativa al aseguramiento de condiciones equitativas de accesibilidad a los recursos necesarios para la existencia humana. La preferencia por la libertad la adscribe al liberalismo, mientras que la inclinación por la igualdad sería propia del socialismo. Vaz Ferreira se identifica con la tendencia individualista, a la que ve como necesaria para el progreso de la especie, y asegurar las condiciones de "posibilidades futuras, mejoramiento, fermentalidad" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 7, p. 26). Pero asumir esta posición no impide que reconozca que el imperio del individualismo produce "la desigualdad excesiva; [...] la inseguridad; [...] el triunfo [...] del que es superior en aptitudes no superiores, por ejemplo la capacidad económica" (*ibid*., p. 23). También adopta actitudes fuertemente críticas frente al régimen social imperante supuestamente individualista, principalmente por el reconocimiento del derecho a la herencia y el no aseguramiento del derecho a la vivienda. La sucesión hereditaria la considera contraria al individualismo mismo, propia de un familismo, que da a las generaciones pasadas el poder de decidir sobre recursos escasos y así determinar la suerte de la generación presente. Asimismo defiende como "el primero de los derechos individuales [...] de cada individuo [...] a estar sin precio ni permiso en el planeta en el que ha nacido" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 11, p. 381). La solución para el problema social, según Vaz Ferreira, radica en una fórmula en la que considera que deberían coincidir "los espíritus sinceros y comprensivos [...] 1º Asegurar al individuo hasta cierto grado; 2º después, dejarlo: entregarlo a la libertad, con las consecuencias de su conducta y de sus aptitudes" (Vaz Ferreira, C., 1963, vol. 7, p. 34).

BIBLIOGRAFÍA: Acosta, Y., 2001; Andreoli, M., 1993, 1996; Ardao, A., 1978; Claps, M., 1979; Sasso, J., 1980; Vaz Ferreira, C., 1963.

ARTURO ARDAO (1912-2003)
Yamandú Acosta

Nacido en Lavalleja, Uruguay, obtuvo el título de doctor en derecho y ciencias sociales en la Universidad de la República en 1939.

Tuvo una importante militancia estudiantil, ejerció tempranamente el periodismo difundiendo y defendiendo los principios de la reforma universitaria del "Manifiesto de Córdoba" de 1918, oponiéndose también desde la prensa al golpe de Estado de Gabriel Terra de 1933, sumándose además en 1935 al levantamiento contra la misma llamado "La Tricolor Revolución de enero", al mando del general Basilio Muñoz, sobre cuya vida Ardao publicó su primer libro en 1938.

En 1939, con Julio Castro (detenido y desaparecido por la última dictadura en Uruguay), acompañó a Carlos Quijano en la fundación del semanario *Marcha*, del que escribió su primera editorial y aportó con dedicación y rigor intelectual hasta la clausura del mismo por parte de la dictadura en 1974.

Se dedicó fundamentalmente al estudio y a la enseñanza de la filosofía, ejerciendo esta última a nivel preuniversitario hasta 1967 y haciéndolo también en la entonces Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, como profesor titular de historia de las ideas en América entre 1949 y 1974. En esta Facultad fue director del Instituto de Filosofía entre 1963 y 1974, miembro de su Consejo Directivo entre 1966 y 1968 y decano entre 1968 y 1972.

Destituido por la dictadura uruguaya, se exilió en Venezuela en 1976, desempeñándose como profesor en la Universidad Simón Bolívar de Caracas hasta 1988 y como investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos hasta 1978.

En 1988 regresó a Uruguay, y recibió a partir de entonces varios reconocimientos: Gran Premio Nacional a la labor intelectual (1988), Premio Municipal de Literatura José Enrique Rodó y título de profesor emérito de la Facultad de Humanidades y Ciencias (1989), Premio Interamericano Gabriela Mistral (1991), título de doctor *honoris causa* de la Universidad de la República (1992), título de Ciudadano Ilustre de la ciudad de Buenos Aires (2000), al cumplir los 90 años fue homenajeado por el Senado de la República (2002). Falleció el 22 de septiembre de 2003 en Montevideo.

Al considerar su obra, pueden distinguirse sin demasiada dificultad tres registros: el del historiador de las ideas en Uruguay y América Latina, el del periodista político-cultural y el del filósofo más propiamente dicho. No obstante la conveniencia y pertinencia de ese discernimiento, se trata de una obra que, al igual que sucede con la vida de su autor, presenta una profunda unidad de sentido que se mantiene sin claudicaciones por más de medio siglo.

Su obra en *Historia de las ideas en América* se caracteriza por una cierta distancia con el historicismo que lo lleva a no apuntar a la producción de una filosofía de la historia americana. Aclara la confusión entre "filosofía americana" y "filosofía de lo americano", señalando "el error teórico" de Alberdi en su Programa de 1840, en el que procura no incurrir.

Considera que las ideas filosóficas son las más "abstractas" y "generales", que ellas operan como fundamento de todos los demás tipos o niveles de ideas —y de la cultura en su conjunto— por lo que es conveniente y legítimo que la historia de las ideas las tome como su objeto de análisis, señalando, además que, en América Latina, en particular, ellas operan por la mediación de las "generaciones intelectuales" a través de las mediaciones socialmente más significativas de la "educación" y la "política". Sobre estos postulados estudia la recepción, adopción o adaptación creativa en Uruguay de ideas provenientes de diferentes corrientes intelectuales y filosóficas circulantes en el eje Atlántico Europa-América con importante y esclarecedora referencia a los respectivos y relacionados escenarios históricos: la escolástica, la ideología, el sansimonismo, el racionalismo, el liberalismo, el espiritualismo y el positivismo. Al ocuparse de la filosofía en Uruguay en la primera mitad del siglo XX, los escenarios históricos declinan a favor de una inicial y aún no superada taxonomía: filosofía de la experiencia, filosofía de la materia, filosofía de la idea, filosofía de la iglesia y filosofía de la cultura. Recorre autores, motivos y etapas de la que identifica como "inteligencia uruguaya", así como también "latinoamericana" a través de numerosos libros, y realiza una fundada investigación sobre la génesis de la idea y el nombre de América Latina, analizando más allá de la misma las relaciones con Rumanía y con España.

La obra periodística de Ardao, no obstante la magnitud de la realizada como historiador de las ideas, no es menor ni por su rigor, ni por su proyección intelectual y político-cultural en los niveles uruguayo y latinoamericano. La comprometida prédica "demócrata-social", de "nacionalismo latinoamericanista", "antifascista", "antiimperialista" y "tercerista" desarrollada por más de treinta años desde las páginas de *Marcha* y la recepción de la misma, dan testimonio de ello.

La obra filosófica explícitamente tal se reduce a los títulos *Espacio e inteligencia* (1981) y *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia* (2000). No obstante, en Ardao la filosofía ama el ocultarse: "La historia bien entendida de la filosofía es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar en la meditación del presente". El filósofo e historiador de las ideas, comprometido con sus circunstancias, las de América Latina en los contextos de la segunda guerra mundial y la guerra fría, promueve las orientaciones de pensamiento y acción, que hacen a la emancipación —nacional, regional y humana— en la perspectiva de un universalismo concreto.

La idea clave que recorre el conjunto de la obra de Ardao y su aporte categorial central es la *inteligencia*, tanto en lo que hace a sus relaciones con la *razón* como con el *espacio*. La opción por la *inteligencia* que no renuncia a la *razón*, sino que la acota al reinstalarla en los niveles supralógicos de la "compleja relación viviente", implica una *ética intelectual de la responsabilidad*, desde cuyo ejercicio es posible sustentar con plausibilidad la rectificación de eventuales limitaciones o excesos de la razón totalizada. La perspectiva del "sujeto inteligente" es la condición para la afirmación del "sujeto racional", frente a su negación en la perspectiva del "sujeto" de "la razón" eterna.

"Ser uno con el espacio" para el *sujeto inteligente* es experiencia de autenticidad y autonomía, mientras que lo es de inautenticidad y heteronomía para el "sujeto" de la razón totalizante y totalitaria, aquel en quien la "autonomía técnica" no se ha resignificado por la "autonomía espiritual" del *sujeto inteligente* propiamente tal.

BIBLIOGRAFÍA: Ardao, A., 1950, 1956, 1981, 1987, 2000; Liberati, J., 2004; Sasso, J., 1992, 1995; Torchia Estrada, J.C., 2001.

MARIO SAMBARINO (1918-1984)
Pablo Melogno

Nace en Montevideo en 1918. Desde 1963 es jefe del Departamento de Filosofía Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República. En 1974 se exilia en Venezuela y se vincula al Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos y a la Universidad Católica Andrés Bello. Fallece en Montevideo en 1984. Su producción se orienta hacia la filosofía práctica, la filosofía de la cultura y los problemas de la condición latinoamericana. Su principal obra, las *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad* (1959) postula la existencia de cuatro *ethos*, o modalidades hermenéutico-experienciales a las que puede ser reducida toda experiencia ética: la *excelencia*, la *independencia*, la *exigencia* y la *sabiduría*.

Los *ethos* mantienen entre sí una relación dialéctica, ya que llevados a su término último, cada uno remite problemáticamente a la posibilidad de convertirse en alguno de los otros. Esto configura su *ser en aporía*: "Todo *éthos* puede ser negado sin caer en contradicción […] Todo intento de verificación de la validez de un *ethos* supone la preadmisión de valores declarados válidos por ese *ethos* […]" (Sambarino, M., 1959, p. 247). Las *Investigaciones* desembocan en un escepticismo que desconoce fundamentos absolutos para cualquier forma de eticidad, aceptando la coherencia interna de un *ethos* como único criterio de validez posible.

A partir de los sesenta, Sambarino publica algunos trabajos que amplían las *Investigaciones*, otros que muestran su faceta de comentarista; otros que exploran nuevos intereses. Entre los primeros, cabe destacar *Individualidad e Historicidad* (1968). En el segundo grupo aparecen sus trabajos sobre Descartes (1963), Vaz Ferreira (1980) y Gaos (1982). En el tercer grupo *La alienación y el desarrollo* (1966), *La cultura nacional como problema* (1970) y *La función sociocultural de la filosofía en América Latina* (1976), que desembocan en *Identidad, tradición, autenticidad: tres problemas de América Latina* (1980), donde se pregunta si los conceptos del título pueden ser utilizados como criterios fundantes de lo latinoamericano.

Al no haber compartido procesos de formación cultural, el conglomerado de regiones de-

nominado Latinoamérica constituye una diversidad imposible de ser aprehendida usando un término como *identidad*. Asimismo, existen tradiciones presentes en más de un país, y varias tradiciones conviviendo en el mismo país, por lo cual es imposible la determinación de una *tradición latinoamericana*. Por último, toda definición de lo *auténtico* se formula desde un sistema de valores dependiente de una formación cultural. No hay modo de establecer una definición extrasistémica que permita evaluar extrínsecamente a una cultura: ésta vale de acuerdo con sus propios criterios y no porque un centro externo le asigne un determinado valor.

De este modo Sambarino postula la autonomía como valor rector de las formaciones culturales. Al no haber un criterio de comparación extrasistémico, cada sistema cultural puede determinar autenticidades, pero no puede determinarse sin más a sí mismo como auténtico.

BIBLIOGRAFÍA: Sambarino, M., 1959, 1963, 1968, 1970, 1980; Sasso, J., 1987; VV.AA., 1990.

JUAN LUIS SEGUNDO (1925-1996)
Raúl Alfonso Sastre

Nacido en Montevideo. Ingresó a la Compañía de Jesús en marzo de 1949. Estudió filosofía en el Colegio Máximo de San Miguel (Buenos Aires) y luego de comenzar allí sus estudios de Teología, los culminó en Eegenhoven (Bélgica). Se ordenó de sacerdote católico en Lovaina y obtuvo su doctorado en letras en la Sorbona. Vuelve a Montevideo, pero esto no le impide dictar cursos en Chicago, Lyon, París, Melburne y Harvard. No acepta ser profesor en la Universidad Gregoriana, sino que fiel a sus intenciones prefiere residir en Montevideo hasta su muerte.

Si consideramos su obra, debemos decir que él nunca se consideró un filósofo, sino que se definió como alguien que buscaba madurar su fe pensando teológicamente. Pero si bien no tiene una filosofía propia o identificatoria, aparecen en sus obras los fundamentos amén de las influencias recibidas. Para Segundo son muy caras las experiencias existencialistas que ya aparecen en su tesis doctoral sobre Berdiaeff, sin negar lo recibido de Teilhard, Sartre, Maréchal y Bateson. Es así, que él acepta "el primado kantiano de la razón práctica", se lanza a fundamentar la teología de la liberación, pero sin descuidar jamás el principio de la libertad total del hombre, contraponiéndose así a las explicaciones anteriores o tradicionales, acerca del poder y conocimiento de Dios con respecto a las acciones humanas. En esta perspectiva intramundana, Segundo no teme hablar de la fe antropológica, donde el hombre apuesta todo su ser por una determinada escala de valores. Este mecanismo antropológico, no tiene diferencias con el mecanismo de aceptación de la fe cristiana. Así se adentra filosóficamente en la epistemología moderna, y el creyente podrá dialogar con el científico, o con el ateo o con el agnóstico. Su pensar filosófico lo lleva a adoptar el método inductivo, partiendo de personas reales y concretas que aceptan en su vida una escala de valores no condicionada, pero que se realiza históricamente y que entonces hay que pensarla siempre de nuevo en la relatividad histórica. Concluirá así en nuevas reformulaciones de los dogmas cristianos, cosa por otra parte, que lo hará aparecer como sospechoso frente a muchos jerarcas de la iglesia católica. La escala de valores, de la que hablamos líneas arriba, podrá ser llamada Dios, pero ciertamente que es inverificable. De tal manera que cuando un científico concluya la no existencia de Dios, apelando a la hipótesis del big-bang como origen del universo, eso lo hace por pereza lógica. Sólo se prueba el cómo de la aparición del universo ante nuestra observación. Nada se dice del origen de esa energía. Pensar que la ciencia pueda explicar cómo surge la energía donde antes no existía nada, significaría la negación misma del método científico.

Todos los temas a tratar irán en esta búsqueda y en esta línea. Partiendo de la experiencia clave de la libertad, aplicando una lógica implacable tratará de la inmanencia y trascendencia de Dios, así como el indeterminismo y el azar en relación con el hombre autónomo y cocreador del universo, dándole así a éste sentido y dignidad. Como juicio final de su obra, afirmamos que Segundo es uno de los grandes "reformadores" de la época contemporánea. Citando a Maréchal, catedrático de historia de las ideas de Harvard decimos que "El humanismo en Latino América va desde Bartolomé de Las Casas, siglos atrás, hasta el pensamiento de Juan Luis Segundo" (Maréchal, 1996).

BIBLIOGRAFÍA: Segundo, J.L., 1963, 1964, 1968-1972, 1973, 1975, 1985, 1993, 1994, 1995.

YAMANDÚ ACOSTA (1949-)
Agustín Courtoisie

Nació en Montevideo, Uruguay, un 22 de marzo. En 1973 egresó como profesor de filosofía del Instituto de Profesores Artigas de Montevideo. Fue también profesor de filosofía en enseñanza secundaria por treinta años y profesor de historia de las ideas en América en el propio Instituto de Profesores durante cinco años. A lo largo de más de dos décadas, publicó numerosos artículos de filosofía, historia de las ideas y estudios latinoamericanos en Alemania, Argentina, Brasil, Canadá, Colombia, Costa Rica, Chile, España, Estados Unidos, Italia, México, Paraguay, Rusia, Uruguay y Venezuela, dos libros como autor y otros dos como compilador.

En 2001, culminaron sus estudios de magíster en Ciencias Humanas (opción Estudios Latinoamericanos) por la Universidad de la República Oriental del Uruguay. Es profesor universitario desde 1985, en régimen de dedicación total desde 2004 como profesor titular de historia de las ideas, y profesor adjunto e investigador en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la misma universidad.

Desde la década de los ochenta, frente a la por entonces creciente hegemonía de la tesis de la muerte del sujeto, hizo de la recuperación crítica de esta categoría, el eje central de sus elaboraciones en su producción más estrictamente filosófica, oficiando la misma como referencia central, explícita o implícita, tanto en sus trabajos de historia de las ideas, como en los que registra en el campo de los estudios interdisciplinarios latinoamericanos. Llega así a caracterizar a la filosofía latinoamericana como "filosofía de la reconstrucción", formulando un programa analítico-crítico-normativo en que a la "reconstrucción del sujeto", se articulan las de la "racionalidad" (reconstrucción de la "razón histórica" en tanto articulación entre razón y liberación frente a la "razón instrumental" que asocia razón y dominación), de la "totalidad" (como punto de vista para el discernimiento, tanto de la fragmentación como de la totalización), del "universalismo ético" (afirmación del "universalismo concreto" frente a las negaciones del universalismo abstracto y del antiuniversalismo) y de la "utopía" (como condición del realismo de lo posible, frente al pretendido realismo que reduce lo posible a lo dado) (Acosta, Y., 1997; 2005, pp. 13-69). En el campo de la historia de las ideas fundamenta el *Ariel* de Rodó como un "comienzo de la filosofía latinoamericana" (Acosta, Y., 2005b). En el de los estudios interdisciplinarios latinoamericanos aporta comparativa y problematizadoramente sobre ética, sociedad civil, racionalidad, cambio social, crítica y democracia (Acosta, Y., 2003; 2005, pp. 73-287). Explora actualmente las dimensiones y tensiones de la democracia, entendida ésta como realización de un régimen de derechos humanos, atendiendo especialmente a la conflictiva coexistencia de las generaciones de éstos en las vigentes democracias posautoritarias latinoamericanas y al "sujeto" que se constituye entre la "trascendentalidad al interior de la vida real" (Hinkelammert) y el "sujeto empírico" y su "historicidad" (Roig), cuya convergencia teórica sustenta (Acosta, Y., 2006).

BIBLIOGRAFÍA: Acosta, Y., 1997, 2003, 2005, 2005b, 2006.

15. FILÓSOFOS DE CHILE*

ENRIQUE MOLINA (1871-1964)
Pablo Salvat Boloña

Nació en La Serena en 1871. Estudió derecho, historia y filosofía en el Instituto Pedagógico en Santiago de Chile. Fue profesor de historia y filosofía en las ciudades de Chillán, Talca y Concepción. Recibe las influencias del positivismo, después del pragmatismo americano, y, producto de un viaje a Europa comisionado por el gobierno, conoce a G. Simmel y H. Bergson. En 1917 funda la Universidad de Concepción, de la cual fue su rector muchos años. Participó en diversos congresos y seminarios nacionales e internacionales sobre educación y temas filosóficos. Entre sus obras podemos destacar *La Ciencia y el tradicionalismo* (Santiago, 1907); *Filosofía americana* (París, 1914); *Por los valores espirituales* (Santiago, 1938); *De lo espiritual en la vida humana* (Santiago, 1947); *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo xx* (Santiago, 1957). Entre otras, sobre la obra de E. Molina G., podemos citar a A. Bazán, *Vida y obra de E. Molina* G., (Santiago, 1954) y Miguel da Costa Leiva, "El pensamiento de Enrique Molina", en *Cuadernos de Filosofía*, U. Concepción (1977).

Enrique Molina G. fue un educador, filósofo y abogado chileno, una de las figuras prominentes de la intelectualidad que conforma el panorama nacional y latinoamericano del siglo xx. Pertenece Molina, según varios historiadores de las ideas[1] a la generación llamada de los "fundadores" (junto al mexicano Antonio Caso; al peruano Alejandro Deústua; el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el argentino Alejandro Korn); es decir, de aquellos que inician en nuestra América un trabajo sistemático en el campo del filosofar. El resultado de este trabajo conformará un cierto "suelo" filosófico (la llamada "normalidad filosófica", según Francisco Romero), a partir de la cual generaciones posteriores desplegarán sus propias visiones. La reflexión de E. Molina puede enhebrarse con los motivos que comparte buena parte de los fundadores. Un primer rasgo hace referencia a la crítica de una adopción imitativa del positivismo, puesto como solución de los males del continente. Uno segundo, comparten una actitud receptiva y abierta a diversas influencias filosóficas, alejándose de cualquier dogmatismo. En tercer término, se declaran humanistas, es decir, reflejan una preocupación por el hombre, pero no sólo como esencia atemporal, sino por aquellos que cohabitan estas tierras aquí y ahora. De allí su vocación formadora en nuevos hábitos de la conciencia latinoamericana. Por último, comparten la necesidad de conciliar en un pensar propio, lo universal con la problematización primigenia de lo "americano". En el caso de Molina, estos rasgos son reflexionados tanto desde su visión del hombre, donde destacará una trilogía categorial que articula una idea de lo espiritual (esencia dinámica del existir), con una idea de progreso guiado por una actitud ética orientadora; como desde su visión de América, como un continente signado por debilidades espirituales y estructurales, las cuales podrá superar si se encamina hacia la génesis de una nueva cultura. Los instrumentos para ello serán, tanto el emplazamiento de una nueva educación del espíritu, como la implementación de las necesarias reformas sociopolíticas que permitan asentar

---

* Sobre la filosofía en Chile, véanse Astorquiza, F., 1982; Escobar, R., 1976; Hanisch Espíndola, W., 1963; Lipp, S., 1975, Molina, E., 1952, 1953; Sánchez, C., 1992, Skarica, J., 1996; Vidal Muñoz S., 1997.

[1] Francisco Miró Quesada, Leopoldo Zea, Francisco Romero.

una democracia con justicia social. Pero la semblanza de Molina estaría incompleta con sólo mencionar su faceta de pensador. En concordancia con su visión desarrollará una importante labor educativa a distintos niveles, la que tendrá como expresión señera la fundación de la Universidad de Concepción (1917), de la que será rector hasta el año 1953.

FÉLIX SCHWARTZMANN (1913-)
Juan Antonio Massone

Félix Schwartzmann Turkenich nace en Santiago. Obtuvo el título de Profesor Extraordinario de Sociología (1949). Ha sido catedrático de filosofía de la ciencia en la Universidad de Chile. Cofundador de la Sociedad de Filosofía (1948). Dirigió la revista de dicha corporación. Premio Nacional de Ciencias Humanas en 1993. Miembro de Número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales perteneciente al Instituto de Chile.

Su reflexión acerca del ser americano la ha expuesto en *El sentimiento de lo humano en América*, aunque también acuden a enriquecerla algunos capítulos de *Teoría de la expresión* y *Autoconocimiento en Occidente*.

América, particularmente la del Sur, es, sobre todo en lo humano, una experiencia de aislamiento y vinculación que se reconoce en todas las personas. Cardinal su pensamiento que reza: *En el principio existía el otro*. Mas al enfatizar ese punto basal establece un correlato entre dos movimientos fundamentales: autognosis y convivencia, que tenderán a relacionarse en un amasijo empírico que acerque en un mismo haz prójimo, mundo y sí propio.

En una entrevista, afirma: "llegué a postular como principio heurístico la experiencia del otro para comprender la historia del hombre; o bien, escribir que a partir de ese principio intenté explicar los fenómenos expresivos y, en fin, verifiqué el tránsito desde las ciencias humanas hasta alcanzar el sentido de las ciencias naturales y exactas buscando, finalmente, la unidad de ellas".

En nuestro continente, escribe en *El sentimiento de lo humano en América*, "la sensibilidad para lo humano ocupa el primer plano". Empero, la necesidad de enlace es contradicha por una impotencia expresiva. Ello se debe a que, según sea la experiencia de intimidad, corresponde un modo de apertura y disposición al otro. Dado que lo íntimo se forja en relación con el prójimo y lo natural, bien puede frustrarse lo convivencial, provocando un repliegue ensimismado del sujeto. Aun así, lo íntimo jamás es absorbido por lo ajeno, ya en la identificación, ya en el anhelo que porta, pues cada quien reconoce una zona personalísima, única, insobornable, libre de anegarse en los reveses ni de quedar subsumida en el júbilo, aunque al lastimarse el enlace se pierde la confianza y la alegría con que se esperaba alcanzar esa unidad latente con el otro.

La enormidad de la naturaleza la siente animada, como si fuera otro a quien pudiera admirar, pero también teme los estropicios que pudiera propinarle su desbordado poderío. Ante los desbarajustes con que apremia la grandeza natural, pero, sobre todo, en razón de las decepciones humanas, el sudamericano tiende a encauzar su fracaso en aislamiento o en inclinación a lo irracional y violento. Una especie de orgulloso estoicismo le sirve de refugio, pero también de desquite que acaba por cogerlo en un espiral descendente. Entonces, se le desbarata la confianza propia y del otro; en cambio emergen con fuerza la susceptibilidad, el recelo, el ademán hostil y la simulación.

De lo anterior, se sigue el carácter trágico y entristecido de un ser que hace menos la historia que padecer sus adversidades. Por eso, el sudamericano camina a la zaga de sí, de lo mejor concebido en su idealidad, porque se le estropea su aspiración de enlaces animadores, mientras el trabajo cesa de responder en calidad de acción y asentamiento en el mundo. Lo siente como mera obligación. Dicho carácter inestable busca hacer pie en la dispersión del activismo, pero al percatarse de la íntima insolvencia y, ayuno de firmeza interior, acaba por sentirse impotente e insignificante en la sociedad. De allí a esperar que todo advenga solucionado desde el gobierno o el poder, apenas si faltan unos pasos.

Desbaratado el mundo interior y la confianza de establecer vínculos sólidos, el sudamericano deviene a una negatividad proyectiva hacia el prójimo, a quien endosa impotencias y fracasos propios, además de proyectar en aquél actitudes inestables y caprichosas. Transforma la posibilidad de crecimiento en un anticipado fracaso. Una gama de conductas negativas abarca desde el simple recelo hasta la desvalorización moral del prójimo.

Félix Schwartzmann observa en las artes plásticas y en la poesía de algunos autores las mismas manifestaciones vistas en las experiencias de soledad y convivencia, de expresividad y trasver.

El sentimiento de lo humano en América no acaba en sus lindes. Antes bien, la actualidad desafía a todas las formas de existir, y pone en alerta el espíritu, porque "es imperativo compensar creadoramente las consecuencias negativas de la misma creatividad de esta civilización […] La supervivencia del hombre, no es trivial el decirlo, depende de la naturaleza viviente, y no del astronómico sentirse como un ser en el universo, que no "derramará lágrimas por nosotros" —como dijo Einstein— si el hombre en su insensatez llega a perecer".

En suma, el pensar de Schwartzmann corresponde a una filosofía abierta ajena a todo dogmatismo y moda, en cambio concibe el enigma humano como veta y principal indicio hermenéutico porque es vigoroso núcleo del inquirir y de los vínculos establecidos por el ser americano y, hoy por hoy, mundial.

BIBLIOGRAFÍA: Astorquiza, F., 1982; Escobar, R., 1976; Massone, J.A., 1996; Ojeda, C., 2004; Schultz, M., 1978; Schwartzmann, F., 1951, 1967, 1971, 1992, 1993.

JORGE MILLAS (1917-1982)
Maximiliano Figueroa

La riqueza de su producción intelectual y el testimonio de compromiso con el destino de su país, hacen de Jorge Millas uno de los hitos más relevantes en la configuración de la tradición filosófica chilena. Profesor de estado en filosofía por la Universidad de Chile, realizó estudios de posgrado en psicología y filosofía en Estados Unidos. Fue profesor visitante en la Universidad de Columbia y dictó cursos en diversos centros latinoamericanos. Colaboró con la Universidad Mayor de San Marcos (Perú) en la implantación de los Estudios Generales y contribuyó a la reforma de la Universidad en Puerto Rico. Ejerció como Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Integró la Academia Chilena de la Lengua, fue miembro honorario de la Sociedad Peruana de Filosofía y de la Sociedad Argentina de Filosofía.

Su primer libro *Idea de la individualidad* (1943) es una propuesta de un personalismo que logra articular con originalidad la lectura de autores como Husserl, Max Scheler, Heidegger, Bergson, James, Unamuno y Ortega y Gasset. Su propósito declarado fue contribuir a la configuración de una fuerza espiritual modeladora de las sociedades latinoamericanas desde la convicción de que "es América el lugar propicio para la constitución de una filosofía del hombre, fundada en la exaltación metafísica, ética e histórica del ser individual, concebido éste como el medio adecuado, el único tal vez, para realizar un ideal de humanidad libre y éticamente superior". El rigor y hondura de su reflexión, la claridad y pulcritud de su escritura se hicieron evidentes en numerosos artículos, discursos y libros, a través de los cuales fue plasmando las concepciones categoriales que le otorgan identidad y originalidad a su filosofía y que se expresan en las nociones de *pensamiento al límite, individualidad y espíritu concreto*. Bergson, el pragmatismo norteamericano y Ortega y Gasset son algunas influencias reconocibles en sus textos. Precisamente a este último pensador responde con la obra *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962): donde el autor español vio principalmente amenazas a la conducción social de las élites, Millas postuló tareas espirituales y democratizadoras, reconociendo el proceso de masificación como una oportunidad histórica para otorgarle a la idea de humanidad una efectividad moral, política y ecuménica.

Instaurada la dictadura militar de Pinochet, Millas se transforma en uno de los intelectuales más destacados y lúcidos en la oposición al régimen, reflejando así total fidelidad a su idea de que "una filosofía que no esté animada por una verdadera pasión frente al destino del hombre, no es en propiedad verdadera filosofía". La imbricación entre reflexión y testimonio es lo que resulta más característico de su actividad en este periodo. El texto *La universidad vigilada*, en el que denuncia la situación de intervención a la que son sometidas las instituciones de educación superior, le significa su salida de la Universidad de Chile. Encabezó la Asociación Andrés Bello que congregó a connotados intelectuales y artistas en la defensa de las libertades públicas. En 1978, fue uno de los doce firmantes del Acta Fundacional de la Comisión Chilena de Derechos

Humanos, organismo abocado a impedir y denunciar los atropellos que se estaban produciendo a la dignidad de las personas. En el breve pero denso texto *Fundamentos de los derechos humanos* propone una cuádruple raíz de fundamentación para tales derechos: metafísica, moral, social y práctica. En sus últimos años impartió cursos privados y concentró su reflexión en la democracia, la idea de universidad y las insuficiencias teóricas y éticas del neoliberalismo económico, dejando como legado valiosos textos y un testimonio de dignidad moral y coraje cívico.

BIBLIOGRAFÍA: Millas, J., 1943, 1960, 1962, 1969-1970, 1974, 1978, 1981, 1982, 1996.

HUMBERTO GIANNINI (1927-)
Jorge Acevedo Guerra

Giannini Íñiguez es profesor titular de la Universidad de Chile. Doctor *honoris causa* por la Universidad de París, obtuvo el Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales en 1999. Es el titular de la primera Cátedra de Filosofía creada por la UNESCO, e integrante del Comité de Honor del Colegio Internacional de Filosofía, con sede en París. Su abundante producción teorética puede ubicarse dentro del ámbito de la "filosofía de la existencia", entendiendo esta expresión en sentido amplio. En este caso, significa preocupación primordial por el hombre *en su integridad*; por tanto, *en sus vínculos* con los otros hombres, con el mundo y con Dios. Su tema es la vida humana en su conjunto, desde sus niveles más elementales y triviales hasta los más sublimes y trascendentes. Como él mismo lo indica, es el pensador italiano Enrico Castelli quien más lo ha influido. Otros filósofos que suelen constituir su trasfondo son: Platón, Aristóteles, Anselmo, Tomás de Aquino, Buenaventura, Spinoza, Jacobi, Vico; entre los contemporáneos: Heidegger, Sartre, Ricoeur, Jasinowski, Levinas, Bachelard. No siempre va a haber coincidencias entre los planteamientos de ellos y los de Giannini; frecuentemente son tomados como punto de partida para elaborar, polémicamente, argumentos divergentes. Esto es válido en especial en lo que se refiere a Heidegger y Sartre, muchas veces invitados a la meditación de Giannini para ser discutidos o descartados como opciones filosóficas sostenibles —al revisar la obra de Giannini se nos muestra la magnitud de su empresa reflexiva. Los grandes temas metafísicos, gnoseológicos, éticos y políticos son su objeto. Manteniendo una unidad dinámica y coherentemente abierta al cambio y a ajustes internos, su meditación —de la cual podemos esperar mucho en el futuro—, se despliega en varias direcciones. En primer lugar —y sin atenernos a un criterio de ordenación cronológico—, nos ofrece una *Historia de la filosofía*, cuya primera edición es de 1976; la vigésima, notablemente aumentada, aparece en 2005. *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant* (1982), puede insertarse dentro de los trabajos de historia de la filosofía. Lo que lo mueve a contraponer las posturas de Aristóteles y Kant es la búsqueda de un nuevo sentido de la temporalidad acorde con el cristianismo, el que afirma la convergencia de todos los tiempos y, con ello, la superación definitiva de la soledad; por ende, el logro de una *experiencia común*. —Dos grandes temas del pensamiento de nuestro autor nos salen al paso: "tiempo e historia" y "los problemas de la convivencia humana". Al primero ha dedicado escritos como "Sufrimiento y esperanza en la historia", "Historia y apologética", "Fantasía y realidad" —parte de un volumen colectivo sobre *Dante*—, los capítulos V y VI de *El mito de la autenticidad* (1968) y el capítulo VI de sus *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Esta obra —su primer libro, de 1965—, versa, claro está, sobre la segunda de las cuestiones indicadas; lo mismo ocurre con *La experiencia moral* (1992). La problemática de la convivencia se presenta estrechamente unida con la meditación de cuatro asuntos que, en cierto modo, quedan involucrados en ella, por su carácter más general: la polaridad soledad-compañía, la tolerancia, la búsqueda de una experiencia común y sus diagnósticos de situaciones políticas. Si algunos pensadores pueden ser designados como filósofos del ser, o del lenguaje, o de la naturaleza, creo que Giannini puede ser llamado el filósofo de la convivencia y la tolerancia. ¿Es casual que un filósofo se haya dedicado en nuestro país durante las últimas décadas a dilucidar los conflictos de la coexistencia interpersonal y social en vez de elaborar una doctrina de la inteligencia o una teoría de la gramática? Ciertamente, no. El quiebre de la convivencia colectiva y su repercusión en las relaciones interindividuales indujeron a muchos filósofos, y de manera

eminente a Giannini, al estudio de los fenómenos allí implicados. Vislumbro que él sintió y vio que la crisis del encuentro entre los hombres se ahondaría cada vez más, de tal modo que se halló ante la ineludible necesidad de esclarecer el fenómeno, poniendo en el centro de su moral pública un principio de *tolerancia* que ayudara a evitar los mayores estragos inherentes a una lucha histórica que se enconaba con celeridad. Esta *virtud ética y política* —no meramente intelectual—, "en última instancia se resuelve en una actitud determinada: la de escuchar la invitación del pensamiento ajeno a que hagamos nuestra su posibilidad". Su ejercicio no es fácil y Giannini hace notar las dificultades y riesgos que entraña. La misma tarea es abordada en el último capítulo de sus *Reflexiones acerca de la convivencia humana* —otra vertiente del pensamiento de Giannini, fuertemente entreverada con las anteriores, recae sobre la realidad política. Algunos de sus estudios sobre Spinoza pueden ubicarse en ella; la filosofía de este autor —nos advierte—, es radicalmente un proyecto político cuya finalidad es la producción de una nueva realidad social y no una mera contemplación de lo dado. Por otra parte, en un encuentro sobre El poder de la esperanza, presentó un renovador enfoque acerca de las ideologías en el que procura superar el juicio negativo que suele haber respecto de ellas. Sin olvidar los peligros que le son inherentes, hace resaltar la importancia y positividad que realmente tienen en la vida colectiva. Poco después, al participar en un debate sobre la teoría contemporánea de la democracia, aplica su concepto de ideología al liberalismo *posesivo*, para contribuir al análisis de la situación chilena. En *Desde las palabras* (1981), aborda la problemática con el lenguaje, lo que conduce finalmente al pensamiento de Enrico Castelli, quien la revalorizó gnoseológica y éticamente, llegando a sostener que "la experiencia común es un criterio absoluto de verdad". Su obra clave es *La "reflexión" cotidiana*. Su núcleo es una fenomenología de la *topografía* y la *cronología* de la *cotidianidad*. La descripción del territorio de la existencia cotidiana destaca en ella *cuatro lugares* fundamentales: el domicilio como punto de partida, la calle, el lugar de trabajo y, nuevamente, el domicilio, pero como punto de llegada. Los focos de esta *estructura topológica* son el domicilio y el trabajo; el primero representa "un espacio vuelto permanentemente a mis requerimientos, con objetos a la mano para mi uso y mi goce personales"; el segundo "representa el lugar de mi disponibilidad para lo otro: disponibilidad para la máquina que debo hacer producir para el patrón, para el jefe, para la clientela; disponibilidad para el auditorio, para el consumidor. Un ser para otros a fin de ser para sí". A esos ingredientes de la *topografía de la cotidianidad* corresponden *dos momentos* de su *cronología*: el tiempo festivo y domiciliario y el tiempo ferial. Este último, *el tiempo de los días laborales*, el tiempo útil "es encaminado permanentemente hacia algo que hay que hacer para [...] remover, presentar, adquirir, reponer, arreglar, apurar, hacer funcionar, etc., en una sucesión de fines siempre provisorios [...]; en el tiempo ferial estamos volcados hacia una realidad que no es más que la trama de todos los trámites en curso: el mundo". Frente a él, *el tiempo festivo* es el "del reencuentro con una naturaleza tenida a distancia por inoportuna, durante el tiempo de la tramitación"; el tiempo festivo nos permite la mirada larga y profunda "del puro 'salir a ver las cosas': la gente, el parque, la plaza, el espectáculo público". Es un tiempo que despotenciando la efectividad del mundo, anula su "esencia tramitadora". La "reflexión" cotidiana es el movimiento circular en el que el hombre parte de sí y vuelve a sí saliendo de su *domicilio*, transitando por las *calles*, laborando en su *trabajo* y retornando, finalmente, a su *domicilio*. Eso en lo que se refiere a *lo topográfico*. En lo concerniente a *lo cronológico*, la "reflexión" cotidiana es un regreso al tiempo festivo —propicio para la disponibilidad respecto de sí—, desde el tiempo ferial al que necesariamente se ha concurrido, y en el que predomina el mundo sobre lo propio. En el ámbito de lo temporal también hay una circularidad que se reitera mientras vivimos. Como sus otras obras —entre ellas, *Del bien que se espera y del bien que se debe* (1997)—, ésta tiene una finalidad ética y "religiosa". Aspira a delinear un hombre libre, esto es, disponible para sí, para los otros hombres —y esta disponibilidad sería condición de posibilidad de la anterior—, y, sobre todo, "para aquello que se vuelve libremente hacia nosotros, para interrogarnos: lo sagrado".

BIBLIOGRAFÍA: Gianinni, H., 1968, 1981, 1997, 2004, 2005.

ROBERTO TORRETTI (1930-)
Eduardo Carrasco

Filósofo e historiador de las ciencias, nació en Santiago de Chile un 16 de enero, ciudad donde realizó sus primeros estudios de filosofía y derecho (Universidad de Chile). En 1954 obtiene el grado de doctor en la Universidad de Friburgo, Alemania, con una tesis sobre Fichte (*Der systematische Aufbau des politischen Denkens Fichtes*) dirigida por el húngaro Wilhelm Szilasi. Vuelve a Chile y en 1961 es nombrado profesor y director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción. Posteriormente, se traslada a Santiago y en 1964 funda el Centro de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile, institución que durante años irradió su influencia hacia varias generaciones de intelectuales chilenos. En 1970 se traslada a la Universidad de Puerto Rico donde realiza una meritoria labor docente hasta 1995, y lleva a cabo importantes contribuciones a la historia y filosofía de las ciencias, siendo considerado hoy día como uno de los especialistas en lengua española más renombrados en esta especialidad. En 1972 asume la dirección de la revista *Diálogos* del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, transformada bajo su mandato en una de las revistas de filosofía de mayor prestigio en el continente. Diversas instituciones académicas han reconocido su importante aporte a la filosofía: en 2001 la Universidad de Puerto Rico lo nombra profesor emérito organizando un simposio en su honor. En 1988 es elegido miembro de número de la Académie Internationale de Philosophie des Sciences, con sede en Bruselas, y en 1994 es elegido miembro del Institut International de Philosophie, con sede en París. En 2005 la Universidad de Barcelona le confiere el doctorado *honoris causa*.

En 1967 publica el libro *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, obra que lo ubicó de inmediato como uno de los mejores especialistas sobre Kant en lengua española. Este libro ha tenido tres ediciones, de las cuales, la última data de 2004, manteniéndose como uno de los aportes más significativos a la comprensión de la *Crítica de la razón pura*. En 1978 se publica su libro *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, que es el primer estudio histórico-crítico publicado en inglés sobre ese tema después del libro de Bertrand Russell, *Foundations of Geometry* (1897). Este libro, recomendado especialmente para su publicación por Hans Freudenthal, estudia la evolución de los conceptos geométricos después de Kant hasta Poincaré y es el primer tomo de una obra proyectada que se completará más tarde con otros trabajos. Su libro *Relativity and Geometry*, publicado en 1983, es un análisis conceptual de las teorías de la relatividad de Einstein y por el rigor con que está escrito ha sido comparado por algunos especialistas con el que Mach hizo de la teoría de Newton en su libro de 1883, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*. El libro *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics*, publicado en 1990, puede considerarse como su principal aporte a la filosofía de las ciencias. En él se expone la tesis según la cual los conceptos científicos, como cualquier otro concepto, surgen en el curso de la historia y, por lo tanto, pueden considerarse como invenciones. Debido a que la tesis se ejemplifica con la experiencia de la física el libro se subtitula *Reflexiones filosóficas sobre la física*. En 1998 se publica su obra *El paraíso de Cantor,* que de acuerdo con el testimonio del filósofo español Jesús Mosterín "es la obra mejor y más completa que jamás se ha escrito en español sobre los fundamentos y la filosofía de las matemáticas". El libro, a partir de la exposición de la teoría de conjuntos de Cantor, pone a la luz el problema de los fundamentos de las matemáticas y recorre los principales aportes y discusiones que han tenido lugar en ese ámbito en los primeros treinta años del siglo XX, desde el programa de Hilbert de axiomatización de las matemáticas, su evolución, sus cambios y adecuaciones, hasta el giro que tomó el programa con ocasión de la aparición del teorema de incompletud de Gödel. El libro *The Philosophy of Physics,* publicado en 1999, resume los conceptos fundamentales en que se asienta el desarrollo de la física y muestra de qué modo la filosofía ha aportado a la evolución de esta ciencia, constituyéndose esta obra además, como una introducción al pensamiento contemporáneo sobre esta materia.

Roberto Torretti ha desempeñado un papel central en el desarrollo del pensamiento latinoamericano del siglo XX. En el campo de su especialidad es uno de los principales referentes en lengua hispana. Poseedor de una erudición que

abarca variados campos del saber, como la historia, las ciencias, la filosofía, la literatura, el arte, las culturas clásicas y varios idiomas, su obra está marcada por una gran rigurosidad, un sabio escepticismo frente a materias que la ciencia ha descartado o no ha podido resolver, y una curiosidad sin límites. Inveterado lector y admirador constante de Dilthey, Heidegger y el Wittgenstein tardío, Roberto Torretti está convencido de la historicidad del *logos*. Se ha interesado en la física matemática no tanto por las cosas de que trata, como por las ideas que maneja, en las que ve un testimonio fascinante de nuestra capacidad de inventar conceptos y principios nuevos para arreglárnoslas en el mundo y con la vida.

BIBLIOGRAFÍA: Torreti, R., 1967, 1978, 1983, 1990, 1994, 1998, 2005.

RICARDO SALAS ASTRAÍN (1957-)
Jaime Retamal Salazar

Filósofo chileno nacido en Rengo, Chile. Ha realizado un proyecto de ampliación de la filosofía latinoamericana desde una matriz hermenéutica. Este proyecto filosófico rearticula algunos de los conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano, convergiendo en él una comprensión de los imaginarios religiosos y un trabajo epistemológico referido al análisis de los contextos culturales asimétricos, étnicos y populares. Desde ahí ha tejido un discurso crítico intercultural en torno a los principales ejes de una interpretación de la racionalidad práctica de la filosofía latinoamericana, donde se destaca la configuración de una ética intercultural y una política del reconocimiento para contextos asimétricos en el marco de la modernidad periférica y la globalización hegemónica. Se trata de una ética de gran alcance pues, además de responder a los conflictos interétnicos e intercomunitarios inherentes a la textura antropológica de nuestros pueblos, responde al núcleo problemático de la diversidad, multiculturalidad y complejidad que atraviesan las sociedades contemporáneas. En este sentido, la recuperación de los mundos de vida, la revalorización de los contextos discursivos y la restauración de las racionalidades que cohabitan en nuestras culturas, exigen la emergencia del reconocimiento ético-político como una estrategia de apertura al otro y de cierre a su exclusión monocultural. Este rictus discursivo de la filosofía práctica de Salas Astraín se perfila desde su periodo de formación, el que se inicia en la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile donde en 1984 obtiene el grado de Licenciado en Filosofía con una tesis acerca de la filosofía moral en Andrés Bello. Luego, en 1989, obtiene el grado de doctor en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, con una tesis sobre filosofía de la religión titulada "Langage, symbole religieux et herméneutique. Une interprétation du langage religieux à la lumière de P. Ricoeur. Vers une philosophie herméneutique de la religion", patrocinada por el filósofo belga Jean Ladrière. En 1990 es nombrado profesor titular de la Universidad Católica Silva Henríquez en Santiago de Chile; hasta el día de hoy desarrolla su actividad académica e investigativa, principalmente en las áreas relativas a la filosofía práctica, a la hermenéutica, a la fenomenología y a la epistemología de las ciencias sociales. Ha sido investigador principal, en esta última década, de varios proyectos del Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Fondecyt). Sus principales trabajos científicos están publicados en revistas chilenas, latinoamericanas y europeas. En 1996, publica *Lo sagrado y lo humano*. En el 2001 se publica su traducción, junto a José María Aguirre, de *La articulación del sentido* de Jean Ladrière. En el 2003, *Ética intercultural*. Coordinó una importante obra en tres tomos acerca del *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (2005), en la que colaboran importantes filósofos latinoamericanos.

BIBLIOGRAFÍA: Salas Astraín, R., 1989, 1993, 1996, 1996b, 2003, 2005, 2006.

16. FILÓSOFOS DE PARAGUAY

RAFAEL BARRETT (1876-1910)
Osvaldo Gómez Lezcano

Nace en Torrelavega, España, y muere en Arcachón, Francia. A lo largo de su corta vida, trabaja como ingeniero, ejerce el periodismo y escribe ensayos con un hondo sentido social y moral. Durante su juventud recibe la influencia de Victor Hugo, León Tolstoi, Máximo Gorki, Émile Zola, Honoré de Balzac y Anatole France, y participa en los cenáculos bohemios donde se rinde culto al simbolismo de Stéphane Mallarmé y el decadentismo de Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud y Paul Verlaine, en sintonía con la crisis del fin del siglo XIX europeo.

Su vida puede dividirse en tres etapas bien marcadas, en las cuales se registra un creciente compromiso social. Durante sus años de estudiante en Madrid, se acerca a la Generación del 98 y frecuenta la compañía de Ramón María del Valle-Inclán, de Ramiro de Maeztu y de Pío Baroja. Son tiempos donde cultiva una imagen de *dandy*, se bate a duelo, protagoniza escándalos públicos y recibe calumnias. Finalmente, insatisfecho con la sociedad española de su época, busca nuevos horizontes en América.

La segunda etapa la vive como republicano de tendencia liberal. Se dedica al periodismo en Buenos Aires, donde desembarca en 1903. Con la intención de cubrir la Revolución de 1904, Barrett viaja a Paraguay y acaba incorporándose a las filas de los jóvenes revolucionarios liberales que forman parte de la Generación del 900. Habiendo tomado Asunción, el gobierno revolucionario lo contrata como topógrafo y funcionario de los ferrocarriles. Sin embargo, al constatar los malos tratos a los empleados, no tarda en dar muestras de disconformidad con la función pública y, llevado por sus intereses sociales y culturales, incursiona definitivamente en el periodismo y el ensayo. Su estilo aforístico e instructivo, con toques agudos de ironía y mordacidad, atrae a muchos lectores. Sus obras revelan influencias cervantinas, bergsonianas y nietzscheanas en su producción.

La tercera etapa se caracteriza por un viraje hacia la causa de los obreros oprimidos. Los ensayos que escribe a partir de 1906 ponen al desnudo la tragedia del mendigo urbano, las formas de esclavitud que acontecen en los yerbales y el violento reclutamiento militar de la juventud. Predicando la justicia social, colabora con diversas publicaciones, y en 1908 crea la revista *Germinal*, la cual se convierte en bastión de las luchas gremiales. Durante estos años, se declara abiertamente anarquista y en franca oposición al gobierno del coronel Albino Jara, quien lo encarcela. Enfermo de tuberculosis, Barrett es deportado a Corumbá (Brasil), y de allí se dirige a Montevideo, donde se relaciona con miembros de la intelectualidad uruguaya, como José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira. Durante sus últimos años, escribe de modo febril y variado en *La Razón*, hasta que decide viajar a Francia en busca de una mejoría a su enfermedad. Muere allá en 1910, a la edad de 34 años.

La producción filosófica de Barrett no es sistemática ni se remite a una escuela particular. Más bien capta las corrientes más variadas de su tiempo y asimila lo que le parece fundamental de cada una de ellas. Así, con un estilo que oscila entre lo cotidiano y lo erudito, recurre al vitalismo de Nietzsche y

* Sobre la filosofía en Paraguay, véanse: Ardao, A., 1945, 1950, 1956, 1962b, 1968; González de Bosio, B., 2006.

Bergson, se acerca al evolucionismo de Darwin y Spencer, y manifiesta la influencia del krausismo.

Para Barrett lo real es la vida. Por ello señala: "De lo verdadero nos servimos; de lo real vivimos, o, por mejor decir, lo real es lo que vive" (Barreto, R., 1988b, p. 231). La filosofía se convierte en "la trayectoria que sigue el centro de gravedad de nuestro espíritu" (*ibid*., p. 229). El vitalismo del pensamiento de Barrett suscribe una tendencia idealista y espiritualista dirigida contra el positivismo. En su crítica de la razón científica rechaza la exclusión de la intuición interior y rescata el valor de lo inconsciente como conductor de la vida hacia su realización.

Con relación a la historia, el pensamiento de Barrett se define por una filosofía del futuro. En sus obras deplora la referencia constante al pasado y desmiente sus certidumbres. El futuro está preñado de esperanzas, es el lugar de la diferencia, de la creatividad antes que de la repetición. "Antes que efecto somos causa, y me revelo contra ese mezquino determinismo que obliga al universo a repetirse eternamente, idéntico bajo sus máscaras sucesivas" (*ibid*., p. 65). El eterno retorno, para Barrett, no es de lo idéntico, sino de lo diferente. De allí que elabora una noción de progreso de orden moral y opuesta al tecnicismo materialista. Cabría pensar que ideas como éstas lo conducen a anticiparse a la conciencia ecológica de nuestros días y a denunciar la tala irracional de árboles en Paraguay como un retroceso antes que como un progreso: "No hay sitio de la República, de los que he recorrido, en que no haya visto funcionar el hacha estúpida del propietario. Hasta los que nada tienen, destruyen las plantas" (Barreto, R., 1988, p. 79).

En cuanto a su pensamiento moral, Barrett propone la "filosofía del altruismo" como una alternativa al positivismo en boga. En su base está el amor universal, fruto de una sabiduría que la ciencia en su frialdad objetiva no comprende. "[…] siento en mí algo irresistible que se opone a la estéril repetición del pasado, y que ansía romper las barreras del egoísmo para realizar su obra inconfundible" (Barreto, R., 1988b, p. 233). El altruismo de Barrett se ordena en directa oposición a los postulados cientificistas del positivismo: lo interior a lo exterior, lo particular a lo universal, la sabiduría a la ciencia, lo real a la verdad científica, lo que vivimos a aquello de lo que nos servimos, lo inconsciente a lo consciente. El altruismo unido al anarquismo operan en Barrett una mutación: "[…] desde un vitalismo individualista de corte nietzscheano [los conceptos éticos] evolucionan hacia el altruismo solidario anarquista" (Corral, F., 1994, p. 211).

La temática anarquista tiñe toda su concepción de democracia, propiedad, leyes y estado. Su rebeldía de juventud desemboca en una reflexión madura que nace a partir de la constatación de un poder público incapaz de paliar el hambre, la enfermedad y el analfabetismo reinantes en el país. "¿Democracia? Un fraccionamiento de la crueldad y de la intriga; eso es todo […] ¿Quieren corregir la política? Desprécienla […] Un buen médico, un buen ingeniero, un buen músico, he aquí algo mucho más importante que un buen presidente de la República" (Barreto, R., 1988, p. 108). En su ensayo *El virus político* (1988) compara la afición política con una suerte de epidemia y sostiene que "es forzoso desinfectar a la generación presente y educar a la generación venidera en el alejamiento de la política y en el desprecio del poder" (*ibid*., p. 111). Sobre la propiedad alega que ésta es inmoral si no procede del propio trabajo. El trabajo ajeno explotado no justifica una mayor propiedad. Sólo la obra propia es la base de la propiedad y no la sobreexplotación justificada en la obediencia a las leyes que la protegen. "Hace falta curarnos del respeto a la ley. La ley no es respetable. Es el obstáculo a todo progreso real. Es una noción que es preciso abolir" (Barreto, R., 1988b, p. 133). Hay que aclarar que sus ataques contra el estado, la propiedad y la ley apuntan a la denuncia de la injusticia social y a la prédica de la igualdad y libertad, antes que a establecer un programa político. En tal sentido, más que a elaborar una ideología del anarquismo, su altruismo lo lleva a comprometerse activamente con la lucha obrera y de los oprimidos. El anarquismo de Barrett, así, se encuentra impregnado por una actitud moral y no estrictamente política o literaria. Sus principios no se reducen al acatamiento de consignas, sino a un idealismo movilizador de actitudes libertarias e igualitarias.

Barrett escribió en poco más de cinco años toda su vigorosa obra, en medio de inmensas penurias, enfermedad, cárcel y destierro. En

vida sólo vio publicados en formato de folletos *La huelga* (Asunción, 1908), *El terror argentino* (Asunción, 1910), *Lo que son los yerbales paraguayos* (Montevideo, 1910) y como libro *Moralidades actuales* (Montevideo, 1910). Sus artículos aún se conservan coleccionados en hemerotecas de Asunción, Buenos Aires y Montevideo. A través de cartas, Barrett revela que compiló algunos escritos para otros libros, que no alcanza a publicar en vida. En los años posteriores a su muerte, aparecieron las siguientes obras: *El dolor paraguayo* (1911), sobre la injusticia social en Paraguay; *Del Natural* (1911), cuentos breves de influencia naturalista; *Al margen* (1912), con narraciones de crítica literaria y artística; *Ideas y críticas* (1912), colección de ensayos y reflexiones; *Diálogos, conversaciones y otros escritos* (1912), escritos narrativos varios; y *Mirando vivir* (1912), con noticias sobre los acontecimientos mundiales. En décadas posteriores se editaron diversas antologías y nuevas ediciones prologadas y comentadas por algunos importantes intelectuales coetáneos: José Guillermo Bertotto, Armando Donoso, Ramiro de Maeztu, Emilio Frugoni y José Enrique Rodó. Investigaciones sucesivas descubren la existencia de artículos diversos no compendiados para los libros editados, a la vez que aparecen cuentos, cartas y otros escritos que revelan que las ediciones preliminares eran "obras incompletas". Muchas de sus obras inéditas y primeras semblanzas son compiladas y editadas por Miguel Ángel Fernández y Francisco Corral, en las definitivas *Obras completas* (Asunción, 1988-1990). Fernández está considerado uno de los mayores investigadores de la vida y la obra barrettianas. Realiza exhaustivas investigaciones biobibliográficas en las dispersas fuentes hemerográficas en Paraguay, Argentina y Uruguay. Francisco Corral realiza su doctorado en filosofía con una tesis sobre Barrett en la Universidad Complutense de Madrid, editada como *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett*, por el sello Siglo XXI Editores. De este modo contribuye a ahondar la inclusión de Barrett en la Juventud del 98 en España y a remarcar la repercusión de sus ideas anarquistas en América.

BIBLIOGRAFÍA: Barrett, R., 1988, 1988b, 1989, 1990; Corral, F., 1994; Fernández, M.A., 1996; González de Bosio, B., 2000; Roa Bastos, A 1978.

ADRIANO IRALA BURGOS (1928-2003)
Sergio Cáceres Mercado

Nace en Asunción en el seno de una familia de reconocido abolengo intelectual. A los 12 años le regalan *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset y lo termina en un día ("para siempre marcó mi existencia"). Desde este momento podemos afirmar que descubre su vocación filosófica, la que se confirmaría pocos años después al decidir estudiar filosofía y no derecho, como era tradición en su familia. Sus padres lo apoyan y pagan sus estudios de grado en la Universidad de Mar del Plata (Argentina), donde se recibe de profesor de filosofía y educación, resaltando como su maestro Juan Sepich. Al poco tiempo consigue una beca para realizar una maestría en The Catholic University of America (Washington), en el bienio 1959-1960. Consigue el título con el trabajo *Relaciones entre la teoría y la praxis en* El Capital *de Karl Marx*. En esta universidad conoce a George McLean, quien lo afilia a la Sociedad Internacional de Metafísica. Finalmente viaja a Bélgica, también con una beca, donde se doctora luego de cuatro años de estudio en el Instituto Superior de Filosofía, de la Universidad Católica de Lovaina. Ahí recibe clases de Paul Ricoeur y William Luypen. Su tesis versó sobre *La relación entre la teoría y la praxis en los* Manuscritos económico-filosóficos de 1844 *de Karl Marx*, con la dirección de Jean Ladrière.

A pesar de poder ejercer en el extranjero, decide volver a Paraguay y se instala definitivamente en la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, que será su segundo hogar. Su producción escrita es mínima, aunque importante en comparación con sus colegas compatriotas, en especial sus estudios de temas locales. Su labor se circunscribe básicamente a la docencia y a la difusión intelectual. Es fundador y presidente del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, y de sus revistas *Estudios Paraguayos* y *Suplemento Antropológico*. En dicha universidad dirige además el Departamento de Filosofía. También enseña en la Universidad Nacional de Asunción y en colegios secundarios. Al final de su carrera oficia como rector de la Universidad Comunera. Asimismo es miembro de la comisión directiva y director de la Revista del Ateneo Paraguayo. El 14 de mayo de 1960 firma el acta fundacional del Partido

Demócrata Cristiano, de importante papel opositor al régimen autocrático de Stroessner. Como integrante del Consejo Nacional de Educación y Cultura, delinea los ejes de la Reforma Educativa ahora vigente, entre cuyos objetivos es clara su influencia. Finalmente es importante mencionar su incursión en el periodismo como columnista del diario *Última Hora*.

Adriano Irala Burgos es en primer lugar un filósofo cristiano. En Europa conoce el personalismo ("que nunca abandoné"). Luego de Mounier, es el existencialismo de Marcel su principal influencia. En segunda línea se muestra a otros filósofos católicos como Zubiri. Él mismo menciona como resaltantes en su vida a Descartes, al Kant "padre del Estado Liberal de Derecho", a Ortega y al joven Marx.

El hombre como haz de posibilidades es una de sus ideas fuerza. En una entrevista afirma: "Siempre conservo como hilo conductor, desde Ortega hasta los modernos, la afirmación del valor de la persona y sus derechos, la persona humana abierta hacia la trascendencia, jamás clausa". No está de acuerdo con los reduccionismos que explican al hombre desde el individualismo o el colectivismo; enseña que es un "Yo-con-los-otros-en-el-mundo", libre y, por lo tanto, con responsabilidades.

Sus discípulos están de acuerdo en apartar de su producción escrita tres textos fundamentales. El primero es *El hombre individuo social y las estructuras de alienación* (1973). Irala explica que las ideas fundamentales del trabajo "sirvieron al autor del mismo para la redacción de su tesis doctoral en Lovaina". Es el humanismo marxiano lo que se destaca en esta obra, en lo que se refiere al "hombre total y verdadero", individuo social que se anuncia en las estructuras de alienación.

El segundo escrito es de 1975 y se titula *La ideología del Dr. Francia*. A esta edición mimeografiada le siguió una reedición en 1988, constituyendo el único texto del filósofo publicado en formato libro. Es, posiblemente, su contribución más importante y más polémica. Irala afirma que la ideología francista está marcada por el contractualismo de Rousseau. De esta tesis parten varias otras, entre las cuales la más audaz es aquella que afirma que el Estado —establecido por Rodríguez de Francia— es la matriz de la nacionalidad paraguaya; o sea, el Estado precede y engendra a la nación. Sin caer en parcialismos extremos —algo que siempre aborrece en el análisis histórico—, no duda en indicar a Francia como el iniciador de nuestra sed de autonomía y de una tradición de gobiernos autocráticos en Paraguay, continuada por los López.

El tercer trabajo fundamental es el artículo titulado "La epistemología de la historia en el Paraguay" (1975). Irala se propone un análisis crítico de la manera de escribir de los historiadores paraguayos. Encuentra en ellos tres esquemas epistemológicos que los dirigen: 1] El mito del eterno retorno; 2] El maniqueísmo o una supuesta lucha entre el bien y el mal, y 3] La instauración del héroe máximo. "Conviene a la nación, aun más, le es imprescindible como empresa de futuro ahora, el no dejarse anestesiar por el engaño que engendran tales categorías de teoría y praxis, cuyo propósito es el de reducirnos al status de colonia sin remedio, provincia de cola de algún imperialismo de turno".

Son recurrentes sus trabajos sobre la historia paraguaya, así como sobre el concepto de ideología. Acerca de este punto resalta su ponencia "Ideología del Partido Demócrata Cristiano del Paraguay" (1986), pues puede apreciarse su compromiso político con esta visión del mundo: "En la democracia cristiana tenemos que afirmar sin tapujos que el hombre es valor absoluto, que se abre o se cierra a Dios, de acuerdo con lo que diga en su interioridad cada corazón humano". Aparte de este ideal, resaltan sus fuertes críticas a la ideología gobernante en un escrito presentado frente a intelectuales del gobierno de Stroessner, palabras valientes por más que el régimen stronista ya no tuviera la ferocidad de décadas atrás y estaba llegando a su ocaso.

Aunque como filósofo no haya trascendido las fronteras paraguayas, como maestro de generaciones de intelectuales ha dejado una fuerte marca en su país. La cátedra fue su hábitat natural y pocos la han honrado con tal solidez académica, especialmente en la rama de la filosofía, que poco ha conocido de representantes dignos en Paraguay. Llegó de Europa y se encontró con una dictadura que oscurecería por siete lustros Paraguay. Desde la cátedra iluminó a sus discípulos, estimulándolos al estudio de los filósofos clásicos. Su retiro casi coincide con el fin de la dictadura, lo que indica las penurias por las que tuvo que pasar un pensador de su categoría en una épo-

ca en la que las ideas eran perseguidas. El sociólogo Roberto Céspedes —quizás el único discípulo que escribió un estudio crítico sobre su obra— afirma: "Era un filósofo que enseñaba, que disfrutaba enseñando, y que sabía lo que enseñaba. Un pensador en un ambiente sin libertades ni libros y sin debate académico, poco o nada podía hacer".

BIBLIOGRAFÍA: Irala Burgos, A., 1973, 1975, 1975b, 1998; Céspedes, R., 2003, Ramírez de Caballero, M.C., 1996.

TICIO ESCOBAR (1947-)
Charles Quevedo

Nace en la ciudad de Asunción (Paraguay), donde cursa estudios de filosofía y derecho. Se dedica al estudio y promoción de diferentes manifestaciones de la cultura indígena, popular y urbana. Es fundador y director del Museo de Arte Indígena del Centro de Artes Visuales —Museo del Barro—; miembro del Claustro del Doctorado en Filosofía, mención en estética y teoría del arte de la Universidad de Chile. Sus investigaciones en el campo de la antropología están estrechamente relacionadas con sus trabajos como crítico de arte y curador de muestras de arte paraguayo y latinoamericano, en exposiciones nacionales e internacionales, así como en prestigiosas bienales latinoamericanas y europeas. Recibió numerosas distinciones, tales como el Premio Bartolomé de Las Casas, otorgado *ex aequo* por la Casa de América de Madrid, y el Premio Príncipe Claus de Holanda para la Cultura y el Desarrollo. Asimismo, recibió la Llave de la Ciudad de La Habana en reconocimiento a sus aportes a la cultura latinoamericana y otras prestigiosas distinciones.

Desde el inicio de su vida intelectual, Ticio Escobar se ha dedicado persistentemente a propiciar un abordaje de la teoría del arte que vuelve problemática la identificación sin más entre el término arte y un específico modelo histórico de producción artística: el programa del arte occidental moderno. Una vez asumida esa identificación, es considerada propiamente artística la producción que detenta los rasgos de ese sistema originado en Europa y posteriormente en Estados Unidos de América, entre los siglos XVI al XX. *La autonomía formal*, *la ruptura innovadora* y *la unicidad de la obra* son las notas que caracterizan a ese modelo de producción artística proclamado como contraseña universal de lo humano. Toda práctica artística ocurrida al margen del programa del arte occidental moderno, así como las otras formas de ser, del saber, las culturas otras, son transformadas, por el dispositivo de saber/poder colonial, no sólo en diferentes, sino en carentes, arcaicas, primitivas, premodernas. Estas otras prácticas artísticas son ubicadas en un momento *anterior* del desarrollo histórico de la humanidad y, por lo tanto, son esencial u ontológicamente inferiores dentro del imaginario del progreso, que se construye con base en la creencia fundante de que aquello que ocurre después en el tiempo supera al momento anterior. El propósito de problematizar esa operación jerarquizadora, sometedora de las diferencias, que forma parte de la concepción historizada de la estética —característica de la misma idea de modernidad—, puede ser considerado el hilo conductor básico que permite trazar las derivas y ramificaciones de la obra de Ticio Escobar.

En una época en que la filosofía desconfía cada vez más de los sistemas totalizadores y de los discursos fundacionales, bien podría ser que el trabajo de Escobar deba su potencia al hecho de que opera en la movediza intersección de diferentes discursos, en sus tensos bordes. Trabajada por miradas abiertas desde conceptos incautados, ya sea de la filosofía, la antropología, la crítica cultural o la teoría del arte —en un ejercicio que recuerda a la idea foucaulteana de la teoría como caja de herramientas—, sobriamente liberada del objetivo de concluir sistemas cerrados, la escritura de Escobar reúne una pluralidad de elementos diferentes, de momentos de lo real, que irá relacionando y entrelazando, iluminando en sus minúsculos pliegues, manteniendo vivas sus diferencias insumisas y contradicciones, en búsqueda de aquellas figuras que puedan inquietar y, acaso, desordenar por instantes —aun con su ausencia— el campo de identidades, semejanzas y diferencias, inclusiones y exclusiones, que traza los límites de esa experiencia llamada modernidad.

En *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular* (1986), despliega un trabajo de desconstrucción de las oposiciones binarias que establecen un orden conceptual, clasifican y organizan la expe-

riencia de lo artístico desde una concepción particular del arte: la de la modernidad europea, erigida como modelo universal que articula las diferencias culturales en jerarquías cronológicas. Las oposiciones binarias bello/útil, arte/sociedad, forma/contenido, lo artístico/lo estético, establecen categorías claras, permanentes y estables, y, sobre todo, hacen de sustento a la jerarquía que opone la centralidad del concepto moderno de arte —ontológicamente superior— a las prácticas marginales de las culturas otras "brotadas al costado de una historia única [...] acorraladas y amenazadas, apoyadas en su propia memoria o en su propio presente" (Escobar, T., 1986, p. 62). El proceso de descentramiento de la mirada posibilitado por la apertura de una multiplicidad de escenarios del arte popular latinoamericano, permite develar la violencia implícita en ese mecanismo productor de exclusiones.

Estas indagaciones son proseguidas en *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay* (1993) y *La maldición de Nemur. Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas Ishir del Gran Chaco paraguayo* (1999), textos centrales que exponen ante la mirada un viaje luminoso e inquietante a través de los territorios del arte indígena. El reconocimiento de la belleza de los otros, de un arte otro, permite contestar y socavar el espacio que sostiene una *episteme* etnocéntrica: aquella que supone que solamente la cultura occidental, en cuanto superior, es capaz de alcanzar las regiones privilegiadas del espíritu. Una de las cuestiones más importantes que plantean estas obras es el reconocimiento del carácter abierto, no clausurado, del arte indígena. La construcción discursiva de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde el *lugar de enunciación* asociado al poder imperial, exigió, a partir de los cronistas españoles, la representación de las formas del arte indígena —y el popular en general— como "condenadas a permanecer eternamente vírgenes, idénticas a sí mismas e incontaminadas por la historia" (Escobar, T., 1993, p. 34). La negación de la simultaneidad, de la contemporaneidad de las otras historias, está construida en función de las jerarquías cronológicas en las que fueron articuladas las diferencias culturales. Escobar denuncia esta operación etnocéntrica y plantea un "elogio de la impureza", reivindicando el carácter abierto, la no-clausura, ya que "ante un nuevo mundo de tierras saqueadas y dioses prohibidos, los indígenas tienen la necesidad de imaginar otras formas que lo nombren y lo vuelvan comprensible; para ello, unas veces reacondicionan signos antiguos; otras, toman las figuras del blanco y las adaptan a sus verdades propias o inventan imágenes nuevas mezclando fragmentos de historias distintas" (*ibid*., p. 313). A partir de *Misión: etnocidio* (1988), intervención que denuncia la continuidad de los proyectos etnocidas en territorio paraguayo, desde las misiones jesuíticas hasta las actuales incursiones de misioneros fundamentalistas norteamericanos, la obra de Escobar tiene una explícita y firme dimensión ético-política; ya desde los oscuros años de la dictadura de Stroessner, el autor ha tenido una activa presencia en la esfera pública como miembro de la Comisión de Derechos Humanos en Paraguay, fundador de la Comisión de Solidaridad con los pueblos indígenas e integrante de la Asociación Binder de Apoyo a las Comunidades Indígenas. Escobar sostiene que "defender la posibilidad de un arte indígena promueve otra visión del indio: abre la posibilidad de mirarlo no sólo como a un ser marginado y humillado, sino como a un creador, un productor de formas genuinas, un sujeto sensible e imaginativo capaz de aportar soluciones y figuras nuevas al patrimonio simbólico universal" (*ibid*., p. 20). La lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de la diferencia, y el derecho a un territorio propio y a la autodeterminación están estrechamente conectados: los territorios simbólicos son tan esenciales como los físicos para los indígenas.

El impacto aún poderoso que pueden ejercer esas prácticas simbólicas —en nuevas e inesperadas constelaciones con otras procedentes de diferentes escenas— es explorado en los trabajos más recientes de Escobar. En *El arte fuera de sí* (2004), la discusión en torno al tema benjaminiano del aura toma un giro imprevisto al ser introducida la escena de las otras auras. Walter Benjamin celebraba el declinar del aura, ya que, desprovisto de este halo, el arte quedaría purgado de los residuos místicos e idealistas, y al mismo tiempo perdería el signo exclusivista que marca el origen aristocrático y refrenda la propiedad burguesa. Una vez que en la época contemporánea esto ocurre en clave de mercado, en función de los nuevos imperativos de producción, Es-

cobar propone repensar la cuestión del aura; ciertamente no para restaurar esa relacionada a la tradición retrógrada e idealista, sino a aquella otra, ligada al culto (arte) indígena, ya que "el aura del arte indígena mantiene abierto el espacio de la pregunta y el curso del deseo, sin participar de las notas que fundamentan el privilegio exclusivista del aura ilustrada [...] En el ritual *primitivo*, el aura que aparta el objeto, vela sus misterios y le arranca brillos herméticos, nada tiene que ver con los desplantes de la forma autosuficiente. Se limita a inscribir el silencio de la falta" (Escobar, T., 2004, p. 189).

Trabajando desde los densos silencios de Paraguay —uno de los países más ausentes en el escenario intelectual latinoamericano—, el pensamiento de Ticio Escobar ha venido obteniendo una notoria inserción y reconocimiento continental, fruto de su valiosa contribución a la tarea de ir construyendo *otras razones*, más sensibles a la alteridad y acaso más respetuosas de sus huellas.

BIBLIOGRAFÍA: Escobar, T., 1986, 1988, 1993, 1999, 2000, 2004; Lauer, M., 1986; Lorente, J.-P., 2006; Malosetti, L., 2004; Power, K., 2006; Taussig, M., 2007.

17. FILÓSOFOS DE BOLIVIA*

GUILLERMO FRANCOVICH (1901-1990)
José Luis Gómez-Martínez

Nace en Sucre, Bolivia, un 25 de enero. Hijo de padre europeo y madre boliviana. Hizo sus estudios primarios y secundarios en el Colegio del Sagrado Corazón, institución docente que dirigían los padres jesuitas. Ingresó después en la Universidad de San Francisco Xavier de Sucre, donde estudia con Ignacio Prudencio Bustillo. En 1920 recibe el título de abogado, pero Guillermo Francovich no llegó a ejercer esa profesión; su vocación era la docencia. En 1922 fue designado profesor de filosofía jurídica de la misma universidad de la que había egresado dos años antes.

Guillermo Francovich abandona la cátedra de filosofía jurídica en 1929 para ingresar en el servicio diplomático boliviano. En 1930 sirvió como secretario de la Legación de Bolivia en Lima. Al año siguiente fue enviado como secretario ante la Liga de las Naciones. En 1933 participó como secretario de la Delegación de Bolivia en la Séptima Conferencia Panamericana de Montevideo. De 1934 a 1940 desempeñó sucesivamente los cargos de secretario, encargado de negocios y consejero de la Legación de Bolivia en Río de Janeiro. En 1941 sirvió como Subsecretario de Relaciones Exteriores en La Paz y de 1942 a 1943 como ministro plenipotenciario en Paraguay.

De regreso en Bolivia se incorpora de nuevo a las tareas docentes, y en 1944 es designado rector de la Universidad de San Francisco Xavier. Desempeña este cargo hasta 1952, fecha en la que recibe el nombramiento de director del Centro Regional de la UNESCO en el Hemisferio Occidental con sede en La Habana. Desde 1962 reside en Río de Janeiro dedicado a una intensa labor intelectual, que fue dando a la prensa las obras más maduras de su producción.

La obra de este ensayista, dramaturgo e historiador del pensamiento iberoamericano destaca sobre todo por surgir en íntimo diálogo con las circunstancias de su época y por haberse mantenido en constante evolución desde sus primeros escritos en la década de los años veinte hasta su muerte en 1990.

De lo escrito por Francovich durante los años anteriores a la guerra del Chaco (1932-1935), *Supay* —publicado en 1935 pero escrito antes de 1932— es la obra que mejor representa el sentir general de la población culta boliviana. Se muestra en ella el fin de una época, cuyos valores parecen desintegrarse sin que hubieran sido todavía sustituidos por otros que dieran propósito a la vida: "Encuentro que nosotros mismos, la generación que encarnamos, vive una existencia trágica [...] Desorientados dentro de un mundo que [...] se abre hacia el porvenir con aspiraciones que no sabemos definir" (p. 42). De todos modos, independientemente de las causas, *Supay* nos presenta con éxito la tendencia hacia el escapismo que dominaba en la juventud culta de finales de la década de los veinte. También muestra la congoja íntima de una generación en busca de su destino: "Yo y muchos como yo, necesitamos de algo más que juegos elegantes del pensamiento, de inútiles espejismos intelectuales ajenos a la realidad trágica de la vida" (pp. 61-62).

La década de los treinta vio también surgir una Europa muy distinta de aquella idealizada durante el siglo XIX. Parecía que las predicciones de Spengler se estaban cumpliendo y que la "decadencia de Europa" era algo inminente.

* Sobre la filosofía en Bolivia, véanse: Arce, J.R., 1989; Bautista, J.J., 2007, 2007b; Francovich, G., 1942b, 1945, 1948, 1956, 1980; Mansilla, H.C.F., 2007; Pescador, A, 1956; Taborga, J., 2001.

Ello incitó a una nueva evaluación de lo iberoamericano que proponía la independencia cultural como el primer paso hacia la comprensión de la propia realidad. Guillermo Francovich encuentra un modelo oportuno en Francis Bacon que luego expone en *Los ídolos de Bacon* (1938). Lo mismo que Bacon en los umbrales de la modernidad europea, cree Francovich en la necesidad de reconocer y destruir los "ídolos" que los europeos nos imponen: "Es evidente la gran facilidad con que los sudamericanos rendimos culto a los ídolos europeos que, conquistando a los hombres desde dentro, perpetúan imperialismos intelectuales que, casi siempre, implican imperialismos económicos o políticos [...] El día en que los latinoamericanos podamos comprender lo que hay de meramente europeo y circunstancial en las ideas que Europa impone al mundo, el pensamiento humano se elevará a un nivel más puro y más universal que el que actualmente posee" (Francovich, G., 1938, p. 21).

Para comienzos de los cuarenta se ha efectuado ya una total mudanza en el modo como los intelectuales se juzgan a sí mismos y perciben el futuro de sus países. Surge ahora un fuerte nacionalismo político y cultural acompañado de nueva fe en el futuro iberoamericano. Este optimismo se encuentra presente en las páginas del *Pachamama. Diálogo sobre el porvenir de la cultura en Bolivia* (1942). Lo mismo que *Supay* reflejaba la situación de incertidumbre anterior a 1932, *Pachamama* representa el pensamiento maduro de Francovich y la euforia que caracterizaba a los intelectuales de los cuarenta. La destrucción del pedestal en el que se había mantenido la cultura europea creó de inmediato un vacío que a su vez fundamentó una toma de conciencia. Al rechazar el modelo europeo, el intelectual boliviano (iberoamericano) se dio cuenta de que, en verdad, carecía de una cultura propia, en el sentido de que todavía no se había formulado el discurso de lo propio, y de que necesitaba conquistar su soberanía espiritual.

Su censura de que "todos esos temas han sido encarados con criterio europeo, con puntos de vista que no nos corresponden" (Francovich, G., 1942b, p. 79), se aplicaba también a dos obras seminales del mismo Francovich escritas con anterioridad. Me refiero a *Filósofos brasileños* (1939) y *La filosofía en Bolivia* (1941). Con ellas había iniciado el esfuerzo de recuperación del pasado intelectual iberoamericano. Pero ya en 1942 Francovich reconoce las limitaciones y peligros del proyecto en el modo en que se estaba llevando a cabo. En ambos casos, más que una historia de las ideas brasileñas o bolivianas, lo que se hacía era el estudio de la recepción en América de los movimientos filosóficos europeos. Guillermo Francovich superó esta etapa inicial en *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos* (1948) y en *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956).

Aparte de su labor filosófico-histórica, pionera en el movimiento de recuperación del pasado boliviano, Guillermo Francovich escribió en 1945 un estudio, *Tito Yupanqui, escultor indio*, y en él consigue expresar con nitidez la trascendencia y profundidad de su labor teórica. Se resuelve por utilizar un ejemplo plástico capaz de permitir una visualización de los conceptos abstractos que él había venido elaborando. Un ejemplo que, además, como lo había sido la pintura mural para el mexicano, apelaba por igual al intelecto y a la sensibilidad de los bolivianos. Analiza la personalidad y obra de Tito Yupanqui, escultor de la Virgen de Copacabana, y concluye: "Tito Yupanqui tiene que ser considerado el precursor si no el creador del arte nacional. Nacido en esta tierra, habiendo formado su personalidad artística en las ciudades altiplánicas, llegó a producir una obra en que el modelo europeo encarnaba el espíritu indio [... y lo consiguió porque] quería llevar a sus creaciones las palpitaciones de su corazón y por lo mismo sentía la necesidad de que la virgen que soñaba tuviera algo de las mujeres que él conocía y entre las cuales se encontraba, de piel trigueña y ojos almendrados, que hablaban a su alma y a su sensibilidad. Y quiso ser fiel a ésta" (p. 15).

En 1980 publica su libro más maduro, *Los mitos profundos de Bolivia*. Para él, los mitos "son la expresión de actitudes vitales, de sentimientos y de experiencias que se manifiestan como convicciones cuya certeza es tal que pasan a ser tenidas como sagradas, como evidentes por sí mismas, situándose en un plano que las aleja de cualquier intento de crítica racionalizada" (Francovich, G., 1980, pp. 7-8). Los mitos representan, por lo tanto, una categoría especial en el discurso axiológico de cualquier pueblo; se refieren siempre a vivencias dotadas de un fuerte fondo subjetivo, pero cuyos "contenidos están al alcance de cualquier persona [... y] despiertan resonancias en el alma colec-

tiva" (*ibid*., p. 11). A pesar de la fuerte presencia del elemento subjetivo en los mitos, "su aceptación y su influencia son tan grandes que adquieren el aspecto de las evidencias," por lo que llegan a "confundirse con las verdades de la ciencia" (*ibid*., p. 155). De ahí, concluye Francovich, "los mitos son generalmente invulnerables a la crítica. No suelen ser destruidos por la razón. Pierden su vigencia cuando desaparecen las circunstancias que les dieron nacimiento, cuando hay una mudanza de la sensibilidad a la que corresponden. Y son tanto más resistentes cuanto más profundas son las experiencias que los sustentan. Los mitos tienen vida propia. Corresponden a una sensibilidad vital. No se los destruye desde fuera. Mueren por dentro" (*ibid*., p. 162).

BIBLIOGRAFÍA: Covarrubias, J., 1978; Francovich, G., 1942, 1942b, 1945, 1948, 1956, 1980; Gómez-Martínez, J.L., 1991; Ross, W., 1954; Zelada, A., 1966.

MANFREDO KEMPFF MERCADO (1922-1974)
Jorge Alberto Reyes López

Nace en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, un 8 de enero y muere un 12 de noviembre en esta misma ciudad. Estudia la licenciatura en derecho en la Universidad Gabriel René Moreno, de la cual se gradúa en 1943. Hasta 1945 funge como profesor de filosofía en el Colegio Nacional Florida. A partir de este momento se dedica exclusivamente a sus estudios filosóficos dejando a un lado el ejercicio profesional de su formación en derecho. Enseña historia de la filosofía moderna en la recién fundada Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Paz (1946-1953), en la que llegó a ocupar el cargo de decano. En 1952 viajó a París como representante de Bolivia ante la UNESCO. Al cambio de gobierno en su país lo cesaron de sus funciones oficiales. Sin regresar a su país, inicia un recorrido por varias universidades del continente. También llega a ser decano del departamento de filosofía de la Universidad de São Paulo (1954). Es aquí, sin embargo, donde se gesta una de sus más importantes obras, *Historia de la filosófica en Latinoamérica*. Radica posteriormente en Santiago de Chile durante casi diez años (1955-1964), impartiendo cursos sobre historia de la cultura e introducción a la filosofía. Arriba en 1964 a la Universidad del Zulia en Venezuela para hacerse cargo de cátedras tales como ética, teoría del conocimiento, historia de la filosofía contemporánea y filosofía de la historia. En 1965 regresa a Bolivia incursionando en la vida política, llegando a ser senador de la República durante el gobierno del general René Barrientos Ortuño (1966-1969). Asimismo se convierte en presidente del Congreso y vicepresidente del Senado. En 1970, después de estar fuera durante veinte años, retorna a Santa Cruz donde la Universidad Gabriel René Moreno lo nombró profesor *honoris causa*.

Su producción filosófica se concentra en temas tales como la antropología, la axiología, la libertad, la cultura boliviana y la historia cruceña, introduciendo planteamientos originales en cada uno de estos campos. De sus obras deben de destacarse *Vida y obra de Mamerto Oyola Cuéllar* (1952), *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (1958), *Introducción a la antropología filosófica* (1965) y *¿Cuánto valen los valores?* (1965), así como su obra *Filosofía del amor* (1973) de influencia scheleriana. Publica una serie de artículos en Bolivia y en el extranjero sobre marxismo, la filosofía actual en Bolivia, antropología filosófica, entre otros. En este proceso de producción filosófica mantiene correspondencia con figuras tales como Risieri Frondizi (lo que provoca que publique Kempff su obra *Comentarios al libro de Risieri Frondizi: sustancia y función en el problema del yo*, de 1953), Francisco Romero, Ernesto Mayz Vallenilla, Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada. Encuentros que sin duda forjan de manera rigurosa su conocimiento sobre la historia de las ideas, la cultura y la filosofía en América Latina y lo posicionan como un pensador interesado teórica y prácticamente con su región. Con el pensador José Antonio Arze sostuvo una polémica sobre el marxismo de dicho pensador desde un enfoque metafísico y espiritualista preveniente, como lo indica Jesús Taborga, del mundo burgués idealista (Taborga, J., 2001, p. 201). Tal era la posición política de Kempff Mercado sobre todo entendiendo su cercanía con la línea ideológica del partido Social Demócrata, del que fue militante (*idem*). Expresión política coherente con la filosofía que practicaba Kempff Mercado.

BIBLIOGRAFÍA: Pérez Fernández, M., 1990; Taborga, J., 2001.

18. FILÓSOFOS DE PERÚ*

ALEJANDRO DEÚSTUA (1849-1945)
J. Octavio Obando Morán

Alejandro Octavio Deústua Escarza nació un 22 de marzo en Huancayo y murió en Lima un 6 de agosto. Su familia en 1853 se traslada al Callao donde su padre trabaja de escribano público y de marina, realizando estudios primarios en escuelas particulares y los secundarios en el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe entre 1863-1867. En 1868 ingresa a la Universidad Mayor de San Marcos (UMSM) y en 1870 opta por el grado de bachiller, en 1871 de licenciado y en 1872 de doctor en letras, y a continuación opta por los grados, sucesivamente, de bachiller, licenciado y doctor en jurisprudencia, en 1875 se recibe de abogado. Se inscribe desde muy joven en el Partido Civil —que estuvo en el poder entre 1872-1876 con Manuel Pardo— y en 1882 se le ve como miembro del Comité Ejecutivo del mismo. Tuvo activa labor periodística que comienza como colaborador y redactor permanente del diario *El Callao* desde 1863 año de la fundación de éste, luego como redactor del periódico *La Opinión Nacional*, posteriormente dirige los diarios *El Constitucional* y *La Época* entre 1875-1879. Participó activamente en la guerra del Pacífico como reservista, guerra que enfrentó a Chile contra la alianza peruano-boliviana. En 1882 es nombrado profesor en la UMSM y se incorpora a la cátedra universitaria en 1888 como titular dictando el curso de Estética. Su vida académica la alterna con la política nacional y la diplomacia. Desde 1911 se consagra a la vida universitaria, es decano entre 1915-1919, director de la Biblioteca Nacional de 1918-1928 y, por último, rector de la UMSM de 1920-1930, año en que se retira de la vida académica y se ocupa, además de la tarea de redacción de su obra, a la representación diplomática.

La obra de Deústua se mezcla con su actividad política, si Manuel Pardo entre 1871-1876 dirigió el Partido Civil con un programa democrático de participación e integración nacional, desde 1880 con la Guerra del Pacífico y la posterior guerra civil se produce en el país una gran fragmentación del poder, así jefes políticos con caciques parlamentarios pasan a consolidar su poder en sus zonas de influencia, se produce una rearcaización política, y esto condujo a una reformulación del programa del primer civilismo, llamado también civilismo histórico, esto es hacia un programa político restrictivo, antidemocrático. El estrato intelectual coptado durante el primer civilismo que idealizó culturalmente el primer programa civilista, durante el segundo civilismo desarrolló un discurso ideológico en el cual la educación trascendería lo que disgregaba con una política partidista autoritaria y excluyente. Esta herencia política, cultural y educativa autoritaria fue lo que aceptó e institucionalizó el segundo civilismo. Deústua puede, entonces, ser caracterizado como un neto intelectual orgánico de los dos momentos del proceso del civilismo.

Sus preocupaciones políticas y pedagógicas que se desarrollan entre 1863 y 1884 inciden poderosamente y se ramifican en su reflexión universitaria posterior. No olvidemos que hasta el final de sus días Deústua mantendrá una posición crítica de las motivaciones económicas en la historia política nacional, mientras que en la esfera de la educación sostendrá que su tarea es inculcar una orienta-

* Sobre la filosofía en Perú, véanse: Mariátegui, J.C., 1979c; Mejía, V.M., 1963; Rivara de Tuesta, M.L., 1996; Salazar Bondy, A., 1954, 1965; Sobrevilla, D., 1978, 1987, 1988, 1996.

ción moral de cuyo eje resultan las élites culturales. Tiene un desenvolvimiento interesante que veremos *grosso modo*: 1] Una ramificación notoria es la que adviene cuando asume la cátedra de estética en 1888 en la Universidad Mayor de San Marcos, que remata finalmente, en 1923, con una obra sistemática llamada *Estética general*, que es el pico más alto. A partir de ahí desarrollará reflexiones sobre estética, pero no con la misma tensión, y también sobre axiología ("Apuntes sobre la teoría del valor", en *Mercurio Peruano*, julio-agusto de 1923), que no logra cuajar posteriormente; 2] La segunda ramificación adviene en el aspecto teórico moral que comienza en 1898 con una conferencia llamada "La conciencia moral" (*El Ateneo*, núm. 45); en ella señala que "sólo la conciencia moral produce una compenetración cabal de lo real y lo ideal en servicio de la realidad" (Rivara de Tuesta, M.L., 2000b, p. 285). Sintetiza estas reflexiones en un trabajo sistemático titulado *Los sistemas de moral* (1938-1940); de aquí sale como subramificación su preocupación filosófica, que se inicia con la "Lección inaugural del curso de filosofía", en *La Revista* (Lima, 1 de mayo de 1912), y concluye con su obra sistemática *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* (1919-1922); 3] La tercera ramificación es en el orden de la educación en Perú, son los artículos que escribe en el periódico *El Callao* desde muy temprana edad y que, seleccionados después, en 1905 se editan con el título de *El problema de la educación nacional.* Desde esta fecha reflexiona sobre el tema pedagógico y remata en una antología intitulada *La cultura nacional* (1937).

Hay dos maneras de evaluar su reflexión, desde el ángulo histórico-clasista e histórico-filosófico. Desde el primer ángulo, resulta una continuación de los ideales políticos y culturales del segundo civilismo, esto es el aristocratismo intelectual, predominancia de lo moral sobre lo político y económico, conformación de élites universitarias, en suma la multilateral regeneración moral del país como soporte y penetración de la política real. Este programa clasista sigue vigente aunque con nuevos rostros y un nuevo sistema de partidos. Pero con esto se da pie en el Perú actual a la necesidad de incorporar en el orden teórico y práctico, aunque Deústua se lo haya planteado externa e implícitamente, la función de la ética en el horizonte de la subjetividad y, en el orden práctico, el problema de la moral partidista y su nexo con la moral político-social, esto último de tremenda actualidad al enfrentar el estado peruano y sus respectivas administraciones la corrupción endémica del sistema liberal de partidos. Y, desde el segundo ángulo, dejando ver que la filosofía —en este caso apelando al idealismo bergsoniano para rebatir el fugaz positivismo político de posguerra, además de responder a los emergentes movimientos sociales y socialistas que postulaban el replanteamiento del problema socioeconómico en un horizonte clasista y popular, frente al programa civilista intelectual y filosófico de regeneración moral, elitismo y esteticismo— puede ser instrumentalizada, sin ser explícita esta instrumentalización, en un horizonte de hegemonía cultural para retrasar la instalación de procesos en un horizonte contrahegemónico. Este segundo ángulo, igualmente y para finalizar, nos pone frente al problema poco estudiado, puesto de manifiesto por esta continuidad en el idealismo filosófico universitario, del lugar de la subjetividad, es decir si Deústua postulaba que el valor estético resulta la fuente creadora de la subjetividad (Salazar Bondy, A., 1965, p. 183), entonces es lícito generalizar el problema para averiguar acerca de la génesis, carácter, estructura, genealogía lógico-constitutiva, y modos de enraizamiento con lo óntico de esta subjetividad, esto es el problema de las autoconciencias y autocomprensión de la filosofía como específico proceso teórico, problema que emerge gracias a la profundización en el estudio de las ideas filosóficas en el país desde 1970 en adelante y que quieren interrogar esa historia, colateralmente, más allá de la constatación de las historias positivas, siempre valiosas, de estas ideas filosóficas.

BIBLIOGRAFÍA: Deústua, A., 1919-1922, 1924, 1937, 1938-1940.

MARIANO IBÉRICO (1892-1974)

J. Octavio Obando Moran

Nace en Cajamarca un 11 de mayo y muere en Lima un 4 de julio. Estudió y egresó del Colegio Nacional San Ramón de su ciudad natal. En 1909 realiza estudios en la Universidad Mayor de San Marcos y el 5 de noviembre de

1912 obtiene el bachillerato, el 24 de agosto de 1916 es doctor en letras, en 1918 es bachiller en derecho y en 1919 es doctor en jurisprudencia. Inicia su carrera docente en la Facultad de Letras desde 1919 que alterna con la actividad en el derecho, así en el periodo de 1931-1934 es vocal de la Corte Superior de Lima y entre 1934-1936 de Junín, entre 1936-1943 ejerce una vocalía de la Corte Suprema. Fue elegido rector de la UMSM para el periodo de 1952-1955 y desde diciembre de 1955 ejerce como ministro de estado en el Ministerio de Educación Pública.

Su pensamiento se divide en tres etapas: La positivista que es bastante fugaz, se percibe en su tesis de bachiller de 1912; La bergsoniana, desde 1916, que se desarrolla hasta 1950; De madurez, donde trabaja su metafísica del fenómeno en la obra la *Aparición* (1950). Su reflexión es controvertida. A. Salazar Bondy, en su *Historia de las ideas en el Perú*, califica su pensamiento de idealista espiritualista sin ser berkeleyano; mientras que David Sobrevilla en su *Repensando la tradición liberal* señala que la filosofía de Ibérico es una metafísica que se centra en una meditación sobre el ser y el aparecer. V. Li Carrillo, ex alumno suyo, estima que Ibérico ha contribuido a la institución de la "normalidad filosófica" de F. Romero. Mientras que A. Peña Cabrera, también ex alumno suyo, lo valora señalando cinco rasgos esenciales: 1] Significó la superación del positivismo; 2] Hay advertencias proféticas sobre los efectos deshumanizantes del desarrollo mecanicista; 3] Su rechazo del reduccionismo sea materialista o idealista; 4] La superación del bergsonismo, y 5] La idea de creación. Sin embargo, su pensamiento tiene también serios déficits que Sobrevilla señala con claridad: 1] Su metafísica no confronta con el problema social puesto que la cuestión social no existe para él; 2] Elude confrontar con la ciencia y más bien la sataniza; 3] Le ha faltado formación y discusión filosófica, y 4)]Su lenguaje filosófico es impreciso. Aunque podremos añadir otros problemas más: considerar negativo el predominio del condicionamiento socioeconómico y considerarlo funesto para el desarrollo del espíritu y, finalmente, la idea de preservación unilateral de la tradición y la idiosincrasia de la propia nación.

BIBLIOGRAFÍA: Ibérico, M., 1950, 1969, 1971.

ALBERTO WAGNER DE REYNA (1915-2006)

J. Octavio Obando Moran

Nació en Lima un 7 de junio y murió un 9 de agosto en París, Francia. Inició sus estudios secundarios en el Colegio Alemán y los concluyó en Berna, Suiza. Retornado al país ingresa a la Pontificia Universidad Católica (PUC) optando el grado de bachiller en 1936 y de doctor en filosofía en 1937, este mismo año es incorporado a la docencia en dicha institución como profesor de lógica. En 1939 opta por el bachillerato en derecho y el mismo año obtiene el título de abogado. Viajó a Berlín como miembro de la legación peruana y allí realiza estudios de especialización en filosofía como alumno de N. Hartmann y E. Spranger, y después en Friburgo de Brisgovia fue alumno de Martin Heidegger. En 1961 es nombrado profesor de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos. Desde esta época desarrolla una relación muy intensa con la UNESCO y continúa con su labor de representante diplomático para el gobierno de Perú en una serie de países principalmente de Europa occidental y centro Europa. En 1980 pasa al retiro en su carrera diplomática. El 25 de mayo de 1999 es nombrado profesor honorario de la PUC.

Wagner de Reyna es un pensador cristiano católico que se ocupa de temas de filosofía relacionados con problemas de la existencia: la muerte, la filosofía en Iberoamérica, el ser y la pobreza. Estima David Sobrevilla que sus obras centrales son el artículo "El problema de la muerte" (*Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tucumán, Cuyo, 1950), *La filosofía en Iberoamérica* (Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1949), *Analogía y evocación* (Gredos, Madrid, 1976) y *Pobreza y cultura. Crisis y Concierto* (PUC, Lima, 1982) (Sobrevilla, D., 1988, p. 205). a] Frente al problema de la muerte estima Wagner de Reyna que quiere apropiarse del *eidos* de la muerte, esto es mostrar los límites de la filosofía ante el problema de la muerte y cómo la meditación filosófica desemboca en la religión; b] Ante el problema de la filosofía en Iberoamérica estima en su primera reflexión que la filosofía nace de un impulso existencial, la angustia y la conciencia de la humanidad de su contingencia; en la segunda reflexión estima que Iberoamérica nace de la tensión entre Occidente y lo aborigen que justifica el diálogo

continental de América y ser además consciente de su sentido helénico-cristiano; la tercera reflexión estima que el campo de la filosofía es una región cultural en la que las diferencias materiales carecen de importancia; c] *Analogía y evocación* se divide en tres partes. La primera es una investigación del *logos* que conecta lo óntico y lo ontológico, la segunda estudia la palabra, que es esencialmente analogía, mientras que la tercera es una reflexión acerca de la evocación como sabiduría que se opone al trastocamiento de medios advenidos históricamente con los medios traídos por la organización que son puestos como principios y fines, y d] Acerca del problema cultural de la pobreza, estima nuestro filósofo que es cuestionable que el desarrollo deba ser un fenómeno esencialmente económico (*ibid*., p. 230), y que se precisa de un cambio ético de la humanidad (*ibid*., p. 232) y un desarrollo armónico en la humanización de la naturaleza, en el equilibrio de persona y la sociedad, apuntando al perfeccionamiento en el justo medio, respetando la esencia espiritual del ser humano y dándole un sentido anagógico a la existencia (*ibid*., p. 241).

Es presentado como un filósofo que "representa la inserción de la fenomenología y la filosofía de la existencia en la reflexión cristiana" (Salazar Bondy, A., 1965, p. 413). a] Pese a esta idea se ocupa del problema de la muerte sin relación alguna entre la posición de Wagner de Reyna con la concepción sobre ella de M. Heidegger (Sobrevilla, D., 1988, pp. 250-253); igual de polémico, decimos nosotros, resulta el planteamiento de nuestro filósofo en relación con el proceso histórico del movimiento fenomenológico y Husserl frente al problema de la muerte y que haya desembocado la resolución del mismo en la religión; b] De la filosofía en Iberoamérica, estima la crítica de Sobrevilla (*Repensando la cuestión nacional*) que resulta difícil aceptar, en la primera reflexión, que el problema de la filosofía sea el problema de su historia, y la conciencia de la historia de América —decimos nosotros— no es precisamente asumir su naturaleza helénico cristiana, por el contrario, con el fenómeno de la globalización la tendencia es a perder tal carácter; la segunda reflexión es problemática porque defiende el hispanismo en filosofía, es decir, que la conquista y la colonia fueron positivas y que para América no hay más camino a seguir que el camino occidental e hispánico (*ibid*., p. 219), y, añadimos nosotros, cristiano; la tercera reflexión es una repuesta al planteamiento de Salazar Bondy sobre el problema de la cultura de la dominación, afirma Wagner de Reyna que "lo espiritual no está determinado por lo material", y dice Sobrevilla, citando para esto al mismo Salazar Bondy: "como es sólito entre los hispanistas, se pone el acento en campos distintos del económico", en alusión directa al hispanismo de Wagner de Reyna. Posteriormente, con el texto "Dúplica: el Perú" (*Aportes*, París, núm. 17, julio de 1970), responde a la crítica de Salazar Bondy, estimando que lo esencial de nosotros es "el humanismo, la persona, el legado barroco"; sin embargo, Wagner de Reyna entiende el humanismo como humanismo cristiano, y que el barroco no es precisamente nuestro, pero tampoco lo es —decimos nosotros— la concepción de la persona, que también entiende el autor en una perspectiva cristiana. M.L. Rivara de Tuesta encuentra, sin embargo, relevante el planteamiento de Wagner de Reyna respecto a la presencia de lo aborigen como parte de nuestra reflexión filosófica que junto a lo occidental nos ha de conducir a una cultura nueva y original (Rivara de Tuesta, M.L., 2000b, pp. 70-71); c] En *Analogía y evocación* Wagner de Reyna cambia su concepción de la cuestión central de la filosofía, no es más la muerte (Sobrevilla, D., 1988, p. 224), e ignora en su perspectiva del predominio de la organización el carácter socioeconómico que está en la base de la misma (*ibid*., p. 225); d] Sobre el problema de la pobreza destaca aquí Sobrevilla Alcázar que Wagner de Reyna tiene un contacto más real con la historia (*ibid*., p. 252), aunque sobre el modelo cultural de la pobreza se interroga si "¿no puede llevar a la resignación y a una justificación trascendente de las injusticias sociales o a ignorarlas?" (*ibid*., p. 248). Por nuestra parte diremos, asumiendo en general las críticas a Wagner de Reyna como correctas, que nos pone este pensador católico frente al problema de reflexionar sistemáticamente sobre el necesario tratamiento de una metafísica de lo anímico que nosotros situamos en el horizonte de lo afectivo, y que nos conduzca a enfrentar radicalmente el problema del temor/ira/desesperanza que aún fluye canalizada, envuelta y mediatizada en la concepción ontológica de los afectos de la ontología cristiana católica que adviene desde la desestructuración histórica del mundo abori-

gen con la conquista-colonia y que, ónticamente se mantiene, desdobla, estructura, relaciona, y cuyo eco, ontológicamente, nos habla aún con energía desde los pliegues de nuestra sedimentación histórico-espiritual.

BIBLIOGRAFÍA: Wagner de Reyna, A., 1938, 1949, 1955, 1976, 1982, 1997.

FRANCISCO MIRÓ QUESADA (1918-)
María Luisa Rivara de Tuesta

Francisco Miró Quesada Cantuarias nació en Lima un 21 de diciembre. Inició sus estudios en el Colegio Pensionado du Sacré Ceour de Passy (París) y en los colegios de Belén, Recoleta y Antonio Raimondi. Los estudios superiores los realizó en la Pontificia Universidad Católica, ingresando a la Facultad de Derecho, obteniendo el grado de bachiller en derecho con la tesis *Crítica de la prueba ontológica* (1938) y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos donde estudió filosofía y matemáticas, obteniendo el grado de doctor en filosofía el 26 de junio de 1939 con la tesis "Algunos estudios sobre las categorías. Ensayo de una crítica de la vida psicológica en general" y para el doctorado en matemáticas preparó como tesis "Ensayo de generalización de la teoría de las relaciones". Se incorporó a la docencia en la Universidad de San Marcos en 1940, a cargo de las cátedras de filosofía contemporánea hasta 1945, filosofía de las matemáticas (1946-1970), lógica (1947-1967), filosofía política (1969-1971), y en la Universidad Peruana Cayetano Heredia dio filosofía de la ciencia (1971-1982). Becado por la UNESCO, estudió la formación del profesorado secundario en Francia, Italia e Inglaterra (1952), e invitado por la Universidad de Bonn (1955), dictó un curso de invierno. En 1953 fue subdirector de *El Comercio* y asumió la responsabilidad de editar el suplemento dominical. Fue director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1956-1958). Desempeñó el cargo de ministro de Educación, al iniciarse la primera administración de Fernando Belaúnde Terry, del 28 de julio de 1963 a octubre de 1964. Ha sido embajador adjunto de la Misión del Perú ante las Naciones Unidas (1964-1965), delegado del Perú ante la Asamblea General de la UNESCO (1965) y embajador del Perú en Francia (1967-1968). Acogido a la jubilación en la Universidad Mayor de San Marcos (1970), continuó su quehacer filosófico como director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima (1979-1995), dictando filosofía del derecho (1983-1996), profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1987), doctor *honoris causa* de la Universidad San Agustín de Arequipa (1991), profesor emérito de la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo de Lambayeque (1992), doctor *honoris causa* de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (1993), profesor emérito de la Universidad Peruana Cayetano Heredia (1995), profesor emérito de la Universidad de Lima (1996), director del Instituto de Estudios e Investigaciones Filosóficas de la Universidad Peruana Cayetano Heredia (1996), doctor *honoris causa* de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega (1998), doctor *honoris causa* de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta (2001), y director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Ricardo Palma (2001 hasta la fecha). Como miembro de academias y sociedades ha sido fundador y es actual presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía, ocupando en tres oportunidades anteriores dicho cargo, miembro de número de la Academia Peruana de la Lengua, de la Academia Peruana de Derecho, del Colegio de Matemáticos del Perú, miembro asociado de la Academia Nacional de Ciencias, miembro del Comité Consultivo de la Asociación Civil Transparencia, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, miembro honorario de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, de la Sociedad Colombiana de Filosofía y ha sido reconocido por la comunidad filosófica mundial cuando fue designado presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (1993-1998). Ha participado en congresos nacionales e internacionales de filosofía, en simposios, en coloquios y otras reuniones filosóficas y científicas, por cuya participación se le ha otorgado premios, condecoraciones y medallas de: Alemania, Brasil, Colombia, Chile, Estados Unidos, Francia, La OEA y Polonia. Su producción intelectual es extraordinaria, entre sus principales obras publicadas debemos mencionar: *Curso de moral* (1940), *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941), *El problema de la libertad y la ciencia moderna*

(1945) en colaboración con Oscar Miró Quesada de la Guerra, *Lógica* (1946, 1952), *Ensayos I: Ontología* (1951), *La formación del profesorado secundario en Francia, Italia e Inglaterra* (1952), *Filosofía de las matemáticas* (1954-1955), edición mimeografiada para uso de los alumnos de la Facultad de Ciencias de la Universidad Mayor de San Marcos, *Problemas fundamentales de la lógica jurídica* (1956), *Iniciación lógica* (1958), *El hombre sin teoría* (1959), *La otra mitad del mundo* (2 vols., 1959), crónicas de un viaje a la Unión Soviética y China, *Las estructuras sociales* (1961 y 1965), *Apuntes para una teoría de la razón* (1963), *La ideología de Acción Popular* (1964), *Humanismo y revolución* (1969), *Iniciación lógica* (1969), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México, 1974), *Siete temas de lingüística teórica y aplicada* (1976), con Ernesto Zierer: *Filosofía de las matemáticas* (1980), vasta obra cuyo primer volumen "sólo versa sobre lógica y llega únicamente hasta la lógica de primer orden sin igualdad", *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (México, 1981), *Para iniciarse en la filosofía* (1981), *Ensayos de filosofía del derecho* (1986, 1988), *Razón e historia en Ortega y Gasset* (1992), *Las supercuerdas* (1992), *Hombre, sociedad y política* (1992), *Ratio interpretando. Ensayo de hermenéutica jurídica* (2000), *Ser humano, naturaleza, historia* (2003), *El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía* (2003). Actualmente está terminando el ensayo *Condiciones necesarias y suficientes de deducibilidad*, y tiene en proceso de revisión sus artículos periodísticos, que será editado por el Fondo Editorial del Congreso de la República. Igualmente, está en preparación la publicación de diez tomos de sus obras más importantes. El movimiento filosófico peruano tiene en Miró Quesada a su más destacado exponente, no sólo por ser conocedor de las corrientes del filosofar actual sino porque ha contribuido como investigador serio a enriquecer nuestro patrimonio reflexivo con obras de carácter riguroso y sistemático sobre temas epistemológicos y lógicos. Su labor de difusión de sistemas y doctrinas filosóficas es ampliamente conocida, sobre todo en lo que respecta a la corriente fenomenológica y a la lógica simbólica que introdujo como profesor de lógica en San Marcos. La epistemología de las matemáticas, la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la ciencia y otras disciplinas se han visto enriquecidas con su obra escrita y su labor de enseñanza en nuestros medios universitarios. De un lado se da este aspecto de su obra de difusión estrictamente filosófica, situada dentro de la perspectiva clásica del quehacer filosófico y que él ha cumplido a cabalidad, de otro lado tenemos una producción orientada hacia el examen y la búsqueda de soluciones teóricas a los problemas de nuestra *praxis* política, es decir una realización como ideólogo humanista, pues aceptando el desafío de asumir su responsabilidad ética y política, Miró Quesada, como Ministro de Educación y miembro del partido político Acción Popular, en un esfuerzo de libertad creadora escribe *Acción Popular, Manual ideológico*. "El Perú como doctrina" (Lima, 1966, vol. 1). El que su quehacer intelectual se haya venido desarrollando entre estas dos vertientes es de suyo significativo y nos permite calificarlo de filósofo e ideólogo, y esto, no porque él se lo haya propuesto, sino porque el transcurrir histórico de nuestra filosofía y su autenticidad como pensador lo han conducido a la realización filosófica desde ambas dimensiones. Y es que, hasta hace poco más o menos cinco décadas, la filosofía era entendida como quehacer eminentemente académico, separado formalmente del pensamiento político y social que se inspiraba en conceptualizaciones o principios filosóficos para aplicarlos a determinadas coyunturas históricas, es decir, para resolver problemas de la realidad. Se trataba, pues, de dos líneas de reflexión que actuaban paralelamente, sin reconocer su estrecha relación y, más bien, en franco y abierto enfrentamiento, enfrentamiento que en el caso de filósofos como Francisco Miró Quesada queda disipado al asumir la doble tarea. Consideramos, sin embargo, que se da una tercera dimensión en nuestro pensador, que es la que responde a la necesidad de hacer desde América y con motivo de América una auténtica reflexión filosófica y desde esta perspectiva debemos referirnos, en forma concreta, a su contribución latinoamericanista. Francisco Miró Quesada ha escrito dos obras: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (Miró Quesada, F., 1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (Miró Quesada, F., 1981). Igualmente ha escrito diversos ensayos y artículos sobre la filosofía en nuestra América y ha contribuido en la gestación y creación de la

filosofía de la liberación latinoamericana. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* se desenvuelve con rigor estructural y el análisis e interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada abarca tres generaciones de filósofos. Aparte de esta apreciación es conveniente observar que el análisis e interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada permite valorar positivamente el sentido y significación de la trayectoria de nuestro quehacer filosófico, prestigia el ejercicio de la disciplina y justifica la decisión personal del filósofo frente a lo que considera su tarea auténtica. Es por esta última consideración una obra de aliento para quien siente el imperativo de filosofar, sea desde el plano universal, que él llama asuntivo, o desde el plano concreto de nuestra realidad, que él denomina afirmativo. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, es al mismo tiempo que la continuación de *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* un estudio de la tercera y cuarta generación de filósofos quienes con su producción, cada vez más vasta y profusa, confirman la existencia de una auténtica filosofía. El análisis y la interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada, en estas dos obras se describe e interpreta en tres significativos momentos: *el despertar, el proyecto y la realización*, que giran en torno al proyecto de un auténtico y genuino filosofar latinoamericano, que sería el meollo fundamental de toda actividad filosófica actual y futura en nuestro continente. En lo que respecta a su participación en la filosofía de la liberación, Miró Quesada ha expuesto en numerosos artículos y ponencias la singular postulación de una filosofía de la liberación en la que procura señalar las ideas fundamentales que constituyen el núcleo alrededor del cual se aglutinan los llamados filósofos de la liberación. No los une una concepción sistemática sino una *convergencia*, es decir, uno o varios puntos comunes sobre los que hay acuerdo y que quedaron estructurados en un texto conocido como el Documento o la Declaración de Morelia (1975). Esta declaración es importante y es asimismo ampliamente reconocida como un texto típico de la *filosofía de la liberación*; sus autores —Leopoldo Zea, Arturo Roig, Abelardo Villegas, Enrique Dussel y Francisco Miró Quesada— son reconocidos como pertenecientes al grupo que elabora esta filosofía. En su redacción se intenta definirla y, además, señalar su relación con la filosofía de la historia y con la filosofía en general.

El aporte reflexivo de Francisco Miró Quesada es una expresión filosófica surgida auténticamente de nuestra realidad sobre la cual nuestro filósofo seguirá colaborando y contribuyendo a su edificación como hasta ahora lo ha hecho.

BIBLIOGRAFÍA: Miró Quesada, F., 1941, 1943, 1951, 1974, 1981, 1991, 1998.

AUGUSTO SALAZAR BONDY (1925-1974)

Adriana Arpini

Originario de Lima, realizó estudios superiores en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Entre 1948 y 1950, bajo la dirección de José Gaos, participó en el Seminario de Historia del Pensamiento Hispanoamericano en El Colegio de México y también en la Universidad Nacional Autónoma de México. En esta época prepara su disertación sobre el pensamiento de Hipólito Unanue para optar al grado de bachiller. En 1953 obtuvo el grado de doctor en filosofía con la tesis *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real*. Al año siguiente ingresó como profesor en la misma universidad donde enseñó durante más de veinte años, desplegando amplia labor académica. También dictó cursos y conferencias fuera de su país: en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; en Alemania, Francia y Noruega; fue profesor visitante en la Universidad de Kansas y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue asesor de Estudios Generales en la Universidad de Puerto Rico. A partir de su contacto con el maestro Gaos y con Leopoldo Zea surge la necesidad de asumir como parte de su propio programa filosófico la recuperación de la historia de las ideas en el Perú. Tema al que dedica su trabajo *La filosofía en el Perú. Panorama histórico* (1954), el artículo *Las tendencias filosóficas en el Perú* (1962) y su obra en dos volúmenes *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965). Entre 1951 y 1952 viajó a París con una beca para estudiar en La École Normale Supérieure, donde siguió los cursos

de Jean Wahl, Jean Hyppolite y el seminario de Gaston Bachelard en el Instituto de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Sorbona. También viajó a Italia, Suecia, Noruega y Dinamarca y realizó estudios en la Universidad de Munich, donde tomó contacto con Romano Guardini. La formación fenomenológica que recibió tanto en México como en París y Munich se pone de manifiesto en su tesis doctoral, publicada en 1958 con el título *Irrealidad e idealidad*. También se interesó y estudió el marxismo y la filosofía analítica. Como bien ha señalado David Sobrevilla, el filósofo peruano busca integrar en una síntesis superadora las tres grandes tendencias filosóficas de su época: fenomenología, marxismo y filosofía analítica. Intervino en la vida política de su país, participando en la fundación del Movimiento Social Progresista en 1955. Redacta las "Bases del Socialismo Humanista Peruano", documento filosófico-político de circulación interna, que contiene los fundamentos del programa con que se presentó a las elecciones presidenciales de 1962. El movimiento se disolvió después de la derrota en los comicios. Posteriormente, a partir de 1969, integró la Comisión de Reforma de la Educación del Perú, de la que fue vicepresidente en 1970. En 1971 fue elegido presidente del Consejo Superior de Educación. Muere en Lima el 6 de febrero de 1974. En homenaje póstumo el gobierno lo condecora con la Orden del Sol del Perú en el grado de Gran Cruz.

A través de su obra se ponen de manifiesto los principales motivos y temas de su praxis filosófica: las problemáticas del hombre, los valores, la educación, la historia de las ideas latinoamericanas y peruanas, la cultura de la dominación. Su producción filosófica constituye una reorganización crítica de los saberes y las prácticas de su época, en la que se plasman rasgos característicos del pensamiento latinoamericano: afirmación de la subjetividad, orientación axiológica de la acción desde un humanismo integrador de la dicotomía teoría-praxis, rescate de la propia experiencia histórica y cultural, búsqueda de una síntesis real superadora de las relaciones de dominación, afirmación del futuro como dimensión abierta a nuevas posibilidades de objetivación, concepción auroral de la filosofía. Su obra alcanzó mayor difusión en América Latina a partir de la publicación de su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), en el que sostiene la polémica tesis acerca de que hasta ese momento la filosofía hispanoamericana sólo ha presentado ciertas peculiaridades distintivas pero no es dable comprobar que sus frutos sean genuinos y originales. Esto es consecuencia de una imagen mixtificada e ilusoria del mundo y del hombre, que obstaculiza una valoración correcta de la realidad y una plena autoafirmación, pues responde a una situación estructural de subdesarrollo, dependencia y dominación. Tales planteos conducen a la consideración de dos cuestiones: la primera intenta responder a la pregunta acerca de cómo debe ser una filosofía hispanoamericana auténtica y la segunda se interroga sobre el significado de tomar lo hispanoamericano como tema de una reflexión propia. Ambas cuestiones son respondidas en el contexto de la producción salazariana. Una praxis filosófica auténtica encuentra sustento teórico a partir de una concepción antropológica y axiológica; en la que estriban también las consideraciones en torno a la educación y la puesta en práctica de la reforma educativa peruana, en la participó activamente a partir de 1969.

Señalamos tres momentos en la evolución de su pensamiento. El primero comprende los escritos producidos hasta 1965, en los que predomina un punto de vista fenomenológico-ontologista en lo que respecta al tratamiento de cuestiones antropológicas, axiológicas y educativas —cfr. *Irrealidad e identidad* (1958), *La epistemología de Gastón Bachelard* (1958), *Introducción a la filosofía* (1960), *Iniciación filosófica* (1963), *En torno a la educación (Ensayos y discursos)* (1965), *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965). También los artículos: "La jerarquía axiológica" (1959), "Valor y objeto en estética" (1959), "El factor estimativo y antropológico en las ciencias sociales" (1961-1965), recogidos luego en *Para una filosofía del valor*. La segunda etapa se extiende hasta 1968/1969 aproximadamente. Los escritos de esta época, en su mayoría artículos dedicados a la cuestión de los valores, se caracterizan por la utilización de la metodología analítica (análisis del lenguaje) con el propósito de abrir nuevas perspectivas de comprensión en los estudios axiológicos —cfr. "El problema del valor en el primer Wittgenstein. A propósito de *Tractatus Logico-Philosophicus, 6.4-6.421*" (1965), "La plurivocidad de 'bueno'" (1967), "La dificultad de elegir" (1967 en francés, 1968 en castellano), "Razón y valor: el

problema de la fundamentación en el debate axiológico" (1968), "Confusiones axiológicas" (1969), "La exigencia estimativa" (1969). Todos ellos recogidos también en el volumen *Para una filosofía del valor* (1971). El último periodo comprende los escritos producidos a partir de 1968/1969 y puede caracterizarse por una nueva mirada sobre el hombre, los valores, la educación y la propia actividad filosófica, que surge como resultado de haber asumido tanto las problemáticas de la dependencia y la alineación, como la necesidad de impulsar una praxis filosófico-política liberadora —cfr. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), *Entre Escila y Caribdis* (1973), *Bartolomé o la dominación* (1974), *La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana* (1976 póstumo), *Educación y Cultura* (1979 póstumo), y varios trabajos recogidos y editados por Helen Orvig y David Sobrevilla en *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (1995).

Con relación al pensamiento antropológico cabe señalar de manera sintética que el hombre, concebido tanto en su ser individual como social, constituye una tarea para sí mismo; de modo que la existencia humana cumplida se caracteriza por su historicidad, su libertad y originalidad. Dado que es una existencia inacabada, ella se juega en la tensa relación entre enajenación y emergencia, cuya superación exige una dialéctica real, no abstracta, abierta al futuro en vistas de la realización plena de la humanidad de cada uno y de la sociedad. Ahora bien, las diversas formas de praxis humana están mediadas por valoraciones. Desde un punto de vista crítico-trascendental los valores son considerados como condiciones de posibilidad de la acción, es decir, como categorías gracias a las cuales es posible entender el orden racional de las acciones e interacciones humanas. Sin embargo, a diferencia de los trascendentales a la manera kantiana, en la consideración de los valores Salazar toma en cuenta el complejo entero de la existencia histórica y social, de modo que se trata de categorías históricas, o sea mediaciones ligadas a la cotidianidad de la existencia humana. En sus escritos de madurez, Salazar propone una caracterización del valor como categoría *a priori* que funciona como postulado incondicionado y universal de la praxis, pero que se constituye históricamente; es decir, que los valores son condiciones de posibilidad de la experiencia, sin embargo, dada la historicidad de las prácticas estimativas, son posibles tanto la revisión y reformulación de los valores, como la creación de nuevos patrones valorativos. Así pues, la valoración es un proceso social: existen normas y criterios de valor, patrones valorativos, que son el producto de la decantación social de los diversos grupos, cuya transmisión por medios formales o informales de educación conlleva la formación de hábitos referentes a su uso —al acto de orientar las elecciones según estos patrones denomina Salazar *valoraciones derivadas o segundas*. Sin embargo, la incomunicación y la pugna de valores ponen en evidencia la existencia de diferentes modos de valoración, ya porque se toma como referencia patrones vigentes para comunidades diferentes, ya porque en la dinámica de la historia, los cambios provocados por el desarrollo del conocimiento o por la necesidad de alcanzar fines antes no imaginados, dan lugar a la emergencia de nuevas valoraciones *—valoraciones originarias o protovaloraciones—*, que constituyen el punto de partida para la configuración o reconfiguración de patrones estimativos sobre los que se funda una nueva práctica social y humana.

La educación ha de poner a cada sujeto en condiciones de enfrentar situaciones complejas y problemáticas, de modo que no se agota en la transmisión y adaptación a patrones valorativos vigentes que aseguran la socialización, sino que además apuntan a la reconfiguración y/o creación de nuevos patrones valorativos, sobre los que se funda una práctica social y humana liberadora. En este sentido, sostiene Salazar que cabe hablar de educación "propiamente humana" cuando el educando es puesto en condiciones de autoformarse, buscando sus propias formas de ser y decidir su conducta, creándose y recreándose a sí mismo, y contribuyendo a la marcha histórica de la comunidad de los hombres.

La dialéctica enajenación-emergencia es tema central del diálogo *Bartolomé o de la dominación*, publicado en 1974. La tensión entre estos extremos no puede resolverse en una síntesis aparente, es decir en la integración del dominado dentro del sistema del dominador, es necesaria una síntesis real, que consiste en la anulación de la estructura misma de la dominación. Ello comporta la redefinición de todas las relaciones individuales, sociales y na-

cionales y de todos los principios y normas de acción, de tal modo que ninguna sujeción del hombre por el hombre pueda subsistir a la antigua dominación. Tal síntesis es anticipada como ideal que, puesto como *a priori* práctico, es orientador de la praxis humana. Sin embargo, siendo ésta una praxis histórica, su análisis fenomenológico muestra el proceso dialéctico en que los hombres pueden levantarse y caer, mudar de condición y ser varios en la vida. De ahí que, antes que una filosofía de la liberación es necesario elaborar una "antropología de la dominación" que provea las herramientas teóricas para comprender la situación real de nuestra condición humana, y que ilumine las vías alternativas de superación. La "dialéctica de la dominación y la liberación" se estructura en cuatro momentos: 1] Dominación incontestada; 2] Dominación cuestionada; 3] Dominación combatida, y 4] Dominación comprendida en su significación estructural. A cada uno le corresponde diferentes actitudes por parte del dominador y del dominado. Así, en el primer momento la actitud del dominador es de "cosificación y explotación" respecto del dominado, mientras que éste mantiene una actitud de "aceptación y descontento", impera, entonces, una "conciencia autoritaria"; en el segundo momento el dominador procede a la "mistificación" de la relación e "integración" del dominado, y éste responde mediante actitudes de "integración e identificación", prevalece una "conciencia liberal", pero tal identificación no constituye una superación de la relación de dominación, al contrario ella se mantiene favorecida por la alienación; en el tercer momento se produce la "ruptura", correspondiendo al dominado la actitud de "rebelión" y al dominador la de "defensa", sin embargo, tampoco en este momento de máxima tensión queda cancelada la dominación, impera aquí una "conciencia revanchista" que no excluye la posibilidad de una dominación inversa; sólo en el cuarto momento surge la posibilidad de comprender, mediante actitudes de "liberación y diálogo" por parte de ambos, el significado estructural de la dominación y la posibilidad de su superación. "Se reclama el reconocimiento de cada individuo y de cada grupo en su humanidad, la promoción de sus propias peculiaridades, contra toda suerte de sofocación y opresión. Impera en esta fase, que es la de la liberación, una conciencia libertaria humanista" (Salazar Bondy, A., 1995, p. 310).

BIBLIOGRAFÍA: Arpini, A., 2003b; Salazar Bondy, A., 1968, 1969, 1971, 1976, 1995; Sasso, J., 1987; Sobrevilla, D., 1996.

MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA (1930-)

Marisa Muñoz

María Luisa Rivara de Tuesta nació en Lima, Perú, un 25 de mayo. Cursó estudios de bachiller en historia, filosofía y educación, alcanzando el grado de doctora en 1966, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En la Sorbona, París, obtuvo el título de *Enseignement Superieur de la Philosophie* en 1967. Su vida profesional desde entonces ha estado vinculada a la docencia de grado y posgrado, a la investigación y al cumplimiento de tareas directivas de alta responsabilidad académica en el ámbito universitario. Se ha desempeñado como vicerrectora académica y como directora universitaria de coordinación académica y evaluación pedagógica en la Universidad Federico Villarreal, presidenta de la Sociedad Peruana de Filosofía; miembro de The Society for Iberian and Latin American Thougth (SILAT) y directora (fundadora) del Centro de Investigaciones Filosóficas Latinoamericanas en la Universidad Nacional de San Marcos.

Comienza su carrera académica con el maestro Augusto Salazar Bondy, esta experiencia será decisiva para iniciarse en el estudio de la problemática filosófica latinoamericana y en particular la de su propio país. La búsqueda de un pensamiento "propio", "creativo" y "original", jugará como fondo de su quehacer intelectual. Su obra se caracteriza por una sólida formación historiográfica y un esfuerzo sistemático para dar cuenta de la génesis de los itinerarios filosóficos en América Latina y el Perú. Este posicionamiento, entre la historia y la filosofía, otorga un carácter original a su producción y un valioso aporte al campo de la historia de las ideas latinoamericanas.

Se pueden identificar los núcleos de interés por la reiteración y persistencia con que se muestran a lo largo de su obra. Uno de ellos intenta dar cuenta del modo en que "filosofía" e "ideología" se encuentran imbricadas en América Latina desde el inicio mismo de lo que la autora ha llamado proceso de "transculturación" producido por efecto de la conquista española hasta el siglo XX.. Otro de los

ejes de interés en su obra es el estudio de carácter antropológico del pensamiento de incas, mayas y aztecas, en torno a las cuestiones fundamentales que están a la base de estas culturas prehispánicas: el origen del mundo y de la vida, el destino, lo divino y lo humano, dando cuenta, asimismo, de los efectos ideológicos y filosóficos que tuvieron lugar en Occidente por el encuentro con el "nuevo mundo". Las utopías, serían en este caso, uno de ellos. Asimismo, por las periodizaciones propuestas, por el análisis de escuelas y autores, y por la identificación de conceptos filosóficos centrales, los exhaustivos estudios de las ideas filosóficas del Perú de M.L. Rivara son un valioso aporte para la reconstrucción filosófico-historiográfica de su país.

En sus intereses ha estado presente también la reflexión sobre el papel que juega la educación en la vida cultural del Perú, cuestión que se pone en evidencia en los innumerables artículos, muchos de ellos inéditos, destinados a los alumnos de grado y posgrado y a su injerencia en la modificación de planes de estudio.

Su producción significa un valioso aporte dentro de los estudios latinoamericanos y en particular, los de Perú. El modo de encarar la tarea filosófica e historiográfica revela un compromiso y una exigencia que atraviesa sus textos, poniendo de manifiesto un esfuerzo constante por alcanzar "autenticidad" y "veracidad" dentro del quehacer filosófico en nuestra realidad actual, en la que no deja de ocupar un lugar central la reflexión ética y antropológica.

BIBLIOGRAFÍA: Guy, A., 1989; Muñoz, M., 2001b; Rivara de Tuesta, M.L., 1992, 1994, 1996, 2000, 2000b, 2000c, 2004.

DAVID SOBREVILLA (1938-)

J. Octavio Obando Moran

Nació un 1 de marzo en Huanuco-Perú. Realizó estudios primarios y secundarios en el Colegio de los padres salesianos de la ciudad de Huancayo. A inicios de 1955 inició estudios de derecho en la Pontificia Universidad Católica de Lima donde permanece cuatro años: dos en Letras y otros dos en derecho y en la doctoral de filosofía, que estudió simultáneamente. En 1959 continuó filosofía y derecho en la Universidad de San Marcos (USM), donde encontró "maestros notables y un ambiente más libre y estimulante y cercano al Perú profundo del que provengo". Por el año de 1963 viajó a estudiar filosofía becado a la universidad de Tubinga donde estuvo hasta 1970 contando entre sus profesores a K. Ulmer, E. Bloch, W. Schulz, D. Jahning, O. F. Bollnow y a W. Schadewaldt. Graduado en 1970 regresó a Perú y comenzó a laborar en la UMSM y en la Universidad Cayetano Heredia. En 1979 es becado por la Fundación Von Humbolt y parte nuevamente a Tubinga. Retorna a Perú y a la UMSM en 1981. Entre 1982 y el 2006 participa como organizador y conferencista en eventos realizados en Perú y en el extranjero.

Es miembro del Comité Consultivo de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* y de las siguientes revistas: *Diálogo Científico* (Alemania), *Anuario Mariateguiano* (Perú), *Revista Latinoamericana de Filosofía, Análisis Filosófico* y *Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (estas tres últimas de Argentina), *Revista de Filosofía* (Chile), *Diánoia* (México) y *Archivos Latinoamericanos de Filosofía y Teoría del Derecho* (Venezuela).

Su desarrollo filosófico puede dividirse en tres periodos: el primero de aprendizaje que abarca de 1955 a 1970; de transición, que abarca de 1970 a 1986, en que inicialmente realizó trabajos cercanos a la tradición fenomenológica, para luego ir ganando una orientación más amplia al tener contacto con la realidad de Perú y del pensamiento de Augusto Salazar Bondy y de Francisco Miró Quesada; y, finalmente, viene un periodo autónomo a partir de esta última fecha. En 1986 va a enunciar un programa frente a la tradición filosófica occidental en su libro *Repensando la tradición occidental.* Este programa, nacido de otro previo sobre Augusto Salazar Bondy, comprende tres tareas: 1] *apropiarse* del pensamiento filosófico occidental, es decir convertir en *propio* algo que originalmente fue ajeno; 2] someter a crítica este pensamiento, y 3] replantear los problemas filosóficos y reconstruir el pensamiento filosófico, considerando los más altos estándares del saber y, al mismo tiempo, la peculiaridad de la realidad peruana y latinoamericana y a partir de sus necesidades concretas. La primera y segunda tareas, estima, las trató de cumplir en el libro *Repensando la tradición occidental*, y antes en *La estética de la Antigüedad* (1981), y después en *Escritos kantianos* (2006). Posteriormente Sobrevilla extendió la tarea de estudiar la tradición filosófica al pensamiento

peruano y latinoamericano en sus libros *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú* (2 vols., 1988-1989) y *Repensando la tradición de Nuestra América* (1999). Todavía no la ha cumplido cabalmente la tercera tarea. La filosofía para Sobrevilla se entiende como "orientación en el mundo", la que puede darse en el ámbito teórico y práctico. En el ámbito teórico se ha dedicado con predilección a la estética y a la filosofía del derecho. Para lo primero tiene estudios sobre estética griega, medieval, moderna y contemporánea; ha tratado de mostrar en ellos que un rasgo persistente de la estética occidental es su etnocentrismo, que se revela en que las categorías que ha elaborado para pensar lo bello y el arte provienen sólo de la reflexión sobre el corpus artístico occidental; así para que la filosofía cuente con una estética auténticamente universal, y no con una seudouniversal, estima indispensable DSA que el pensamiento estético amplíe y reelabore el cuadro de sus categorías a partir de la reflexión sobre un corpus artístico más amplio que incluya la realidad estética de otras culturas. En la filosofía del derecho, ha escrito una *Historia de la filosofía del derecho occidental*, y estudios sobre *La filosofía del derecho alemana actual de orientación racionalista*, también en curso de publicación en México. En el ámbito de la orientación filosófica práctica el autor ha realizado una ambiciosa investigación sobre *El marxismo de José Carlos Mariátegui y su aplicación a los* 7 ensayos (2005), donde pretende mostrar los elementos vivos y muertos del marxismo del ilustre Amauta peruano. Con este trabajo quiere contribuir a la reconstrucción de la izquierda peruana. Finalmente, también como contribución a la orientación filosófica práctica, ha elaborado un amplio manuscrito aun sin editar sobre *Modernidad y globalización. La modernidad y sus consecuencias*.

BIBLIOGRAFÍA: Sobrevilla, D., 1980, 1981, 1986, 1996, 1999, 2005, 2006.

MARIO MEJÍA HUAMÁN (1946-)
Enrique Guzmán

Nace en Qosqo. Realizó estudios de filosofía en la Universidad Nacional San Antonio Abad, Cusco, Perú. Es doctor en educación por la misma universidad. Obtuvo el grado de magíster en filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mario Mejía ha introducido nuevos elementos del debate sobre el pensamiento incaico y sus formas de reflexión, en muchos casos considerados como filosofía. En su artículo "¿Existió una filosofía inka?" realiza un análisis minucioso sobre los tópicos e ideas que sustentaban la existencia de una filosofía incaica y quienes negaban tal afirmación. Critica a quienes sostienen la existencia de una filosofía incaica afirmando que "sólo puede hablarse de la existencia de una cosmovisión o un pensamiento inka, mas no de una filosofía inka". Sigue el criterio de que sólo puede considerarse filosofía aquello que no es explicación mítico-religiosa.

Mejía considera en sentido estricto que la filosofía andina "está en proceso de elaboración" y que dicha filosofía se constituiría en el futuro como el "*arjé* teórico". Aunque Mejía no disiente del eurocentrismo filosófico, tan común en estudiosos del proceso andino, su discurso rescata los valores y pensamiento con distinto valor filosófico. Una muestra de este criterio fue la traducción directa del libro primero de la metafísica de Aristóteles, del griego al quechua, realizada en conjunto con Francisco Miró Quesada. Este ejercicio encaminó sus estudios sobre el pensamiento andino desde fuentes del siglo XVI (crónicas y lexicones), al compararlo con el proceso de inicio de la filosofía, encontró términos como *kay* (ser, haber) *kashay* (existencia), *yachay* (saber, saber de vida), *reqsiy* (conocer teórico), *rikuy* (conocer por contemplación), *cheqaq* y *sullul* (verdadero), entre otros conceptos filosóficos. Sostiene que en la concepción andina del mundo, no existe el concepto de bien y de mal, sino de "bien" y "no bien". Que el hombre andino tiene una visión estética del mundo y que el papel del trabajo y la convivencia han sido decisivos en la humanización del hombre andino.

Este arduo trabajo por estructurar un pensamiento propio en los Andes peruanos lo ha llevado al estudio crítico de fuentes primarias, bajo la necesidad de establecer las condiciones de lo propio de nuestra cultura; "cuando estemos en condiciones de separar lo propio de lo extraño y lo auténtico de lo inauténtico de nuestro discurso racional". Tarea difícil, pero no imposible, debido a una profusión de estudios de distintas áreas y aspectos de dicho pensamiento.

Mejía mismo, natural del Qosqo histórico, centro del universo andino, es quechua hablante, o cultor del *runasimi* (idioma humano). Sus estudios del idioma vernáculo de una de las antiguas naciones del Perú, le ha permitido comprender distintas ideas y manifestaciones de reflexión, que marcan sus propuestas sobre el pensamiento andino.

Francisco Miró Quesada en 1998, le dedica su libro *Para iniciarse en la filosofía*, con la siguiente dedicatoria: "para mi amigo, colaborador y maestro Mario Mejía Huamán", pues considera que con él aprendió la concepción andina del mundo.

BIBLIOGRAFÍA: Mejía Huamán, M., 1991, 1999, 2001, 2005, 2006, 2006b.

MIGUEL GIUSTI (1952-)
Víctor Krebs

Filósofo peruano. Nace en Callao. Profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), donde ejerce los cargos de coordinador del doctorado en filosofía, director del Instituto de Democracia y Derechos Humanos, director del Centro de Estudios Filosóficos y editor responsable de la Revista de Filosofía *Areté*. De 2004 a 2009 preside la Sociedad Interamericana de Filosofía. Fue presidente de la Comisión Organizadora del VII Congreso Nacional de Filosofía (1998) y coordinador general del XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, realizado en Lima, en enero de 2004, sobre el tema "Tolerancia". De 1997 a 2005 fue director del Instituto de Estudios Europeos de la PUCP.

Obtuvo su doctorado en filosofía en la Universidad de Tubinga, Alemania, bajo la asesoría de Rüdiger Bubner, con la tesis "La crítica de Hegel al mundo moderno", trabajo que fue publicado luego en la editorial Königshausen & Neumann de Würzburg, en 1987. Anteriormente, hizo estudios de Filosofía en universidades de París y Milán, y cursó el magíster en sociología en la PUCP. De 1992 a 1994 obtuvo la Beca de la Fundación Alexander von Humboldt, para realizar estudios de posdoctorado en Filosofía en la Universidad de Frankfurt, bajo la dirección de Jürgen Habermas.

De acuerdo con Giusti, el verdadero desafío para la filosofía en nuestro tiempo es lograr satisfacer la necesidad de un ideal universal de justicia que al mismo tiempo logre preservar lo autóctono. El debate entre el comunitarismo y el liberalismo se convierte por ello frecuentemente en centro de su reflexión, pues no sólo articula claramente lo que constituye para él la verdadera labor de la filosofía contemporánea, sino además porque revela —en la crítica de desintegración social y encubrimiento ideológico que hace el comunitarismo al liberalismo—, muchos motivos que nos son familiares "por vivir simplemente en esta mitad del mundo".

Giusti ha articulado su interés fundamental en la imagen de alas y raíces, con la cual diagnostica y elabora con especial agudeza el problema actual para el pensamiento latinoamericano. Nuestras raíces constituyen una raigambre comunitaria que nos cohesiona socialmente y es capaz de movilizarnos moralmente en momentos de crisis, mientras que nuestras alas nos proporcionan la aspiración por un sentido universal de la justicia que inspira la concepción liberal misma. Pero en América Latina, "nuestras raíces están contaminadas y nuestras alas rotas", pues al ser incorporadas violentamente al universo político y conceptual de la modernidad y forzosamente vinculadas a otras raíces culturales, nuestras raíces al final se han compenetrado con ellas, pero siempre traumáticamente.

El debate entre comunitaristas y liberales reflejado en la tensión entre el multiculturalismo y la globalización, le permiten a Giusti identificar el reto que define su propia reflexión, de "hallar canales globalizantes para recuperar la solidaridad que los multiculturalistas reclaman y formas de participación democrática para permitir el ejercicio de la tolerancia que quizá les hace falta"; y en particular en Latinoamérica, de "aprender a volar con el peso de nuestras tradiciones [y…] aprender a dar alas a nuestras raíces y poner raíces a nuestras alas".

Es miembro del Consejo Editorial de las revistas *Hegel-Studien*, *Estudios de Filosofía* (Universidad de Antioquia, Colombia), *Apuntes Filosóficos* (Universidad Central de Venezuela), *Eidos* (Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia), *Araucaria*, *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, *Ideas y Valores* (Universidad Nacional de Colombia). Es autor, asimismo, de numerosos ensayos sobre ética, filosofía política y cues-

tiones de actualidad, en revistas especializadas y en diarios. Es autor de los libros: *La crítica de Hegel al mundo moderno* (1987); *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad* (1999); *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia* (2006); *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (en prensa). Es editor de: *Moral y Política* (1989); *Encuentros y desencuentros. Sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina* (con Horst Nitschack) (1993); *Ciudadanos en la sociedad de la información* (con María Isabel Merino) (1999); *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas* (2000); *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (2003); *Debates de la ética contemporánea* (con Fidel Tubino) (2006); *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (con Francisco Cortés) (2007); *¿Por qué leer filosofía hoy?* (con Elvis Mejía) (2007).

BIBLIOGRAFÍA: Giusti, M., 1993.

19. FILÓSOFOS DE ECUADOR*

JUAN LEÓN MERA (1832-1894)
Carlos Paladines

Fue una de las figuras más destacas de la producción poética, cultural, política, novelística, historiográfica, artística y folklorista del Ecuador del siglo XIX. Fue autodidacto. Jamás pisó los umbrales de los centros de educación formal, pero su labor fue reconocida tanto por la Real Academia de la Lengua Española de Madrid, la de Buenas Letras de Sevilla y la de Ecuador, que lo acogieron como miembro correspondiente y titular.

A sus responsabilidades políticas: gobernador de provincia, diputado, presidente del Senado, ministro del Tribunal de Cuentas de la República y dirigente del Partido Conservador, Juan León Mera unió una fecunda producción a través de la cual logró levantar lo "nacional" a la categoría de una doctrina bien estructurada. En 1868 se editó *Ojeada Histórico Crítica, sobre la poesía ecuatoriana,* obra de Juan León Mera, en la cual dejó grabadas las claves que sobre lo "americano" y lo "nacional", no sólo él, sino toda una generación hubo de nutrirse a lo largo y ancho del país y del siglo XIX.

En definitiva, Mera logró elevar lo "nacional" a la categoría de una doctrina bien estructurada; de allí que, con razón, se haya afirmado que "pocas veces algún libro ha influido tan inmediatamente como éste en la educación literaria de una generación, con tanta autoridad y fuerza, que es bastante para hacer girar en redondo todo el movimiento literario de su tiempo (en bien o en mal, eso aún se discute)" (Rodríguez Castelo, H., 1997, p. 11).

El proyecto de una cultura nacional fue respaldado por Juan León Mera en los diferentes campos y de múltiples formas, pero especialmente lo hizo a través de la educación, a la cual exigió revestirse de elementos nacionales y asumir en su proceso de aprendizaje-enseñanza las realidades más nuestras, desde su geografía, literatura, historia, flora, fauna y mineralogía, pasando por el rescate en el aula de nuestras costumbres, folclor, psicología, hasta la misma religión de nuestro pueblo.

Para completar el proyecto de una "educación nacional" Mera tuvo el acierto de concretar y hacer viable su propuesta, a través de obras e iniciativas como sus indagaciones sobre la poesía quechua y las melodías indígenas publicadas en *Cantares del Pueblo Ecuatoriano* (1892) y *Melodías indígenas* (1887); un *Catecismo de Geografía de la República del Ecuador*, que fue adoptado por el gobierno de 1874 como texto de enseñanza oficial y un *Catecismo explicado de la Constitución de la República del Ecuador* (1894) y *Confidencias y lecciones* (1876); la edición de novelas de corte costumbrista, en las que se enfoca episodios de nuestra alborotada vida social y política: *La virgen del sol,* 1861; *Cumandá,* 1879; *Novelitas ecuatorianas,* 1903; a *Tijeretazos y plumadas,* 1903, y más de 100 fábulas; una recopilación de artículos directamente vinculados con el quehacer educativo, publicados bajo el título de *La escuela doméstica*, 1880. También escribió la letra del *Himno Nacional del Ecuador*, un ensayo de historia crítica y un conjunto de pinturas de corte paisajista, mediaciones estas y otras más a través de las cuales trató de historiar y mostrar cómo la educación podía convertirse en una educación nacional, que

* Sobre la filosofía en Ecuador, véanse: Hanisch Espíndola, W., 1963; Paladines, C., 1991; Roig, A.A., 1977.

incentivara la integración del país y defendiera su identidad cultural.

BIBLIOGRAFÍA: Judde, G., 1975; Rodríguez Castelo, H., s/f.

PÍO JARAMILLO ALVARADO (1884-1968)
Omar Martínez Escamilla

Nace en Loja (Ecuador) un 17 de mayo y muere en Malacatos un 24 de julio. En su etapa de la formación de secundaria funda el Grupo Alba y su órgano de publicidad *El Iris*, donde hace sus primeros ensayos literarios. En 1905 se gradúa bachiller en filosofía, que le permite obtener la licenciatura en ciencias públicas. En la revista *El Fénix* publica ensayos desde 1907 hasta 1910. Se doctora en jurisprudencia en 1911. Tiene una producción periodística en los principales periódicos del país (desde 1911) bajo el seudónimo de Plácido Ximénez. Fue gobernador de su provincia (Loja) en 1913. En 1917 ocupa la Postsecretaría de la Cámara de Diputados. En 1926 llega al Ministerio de Gobierno. Ese mismo año es desterrado tras el cambio de gobierno. En 1940 presidió en Pátzcuaro (México) el congreso indigenista. En 1943 regresa a Quito, donde ocupa un puesto en la casa de la cultura ecuatoriana. En 1948 asiste a la IX Conferencia Latinoamericana de Organizaciones no Gubernamentales. En 1953 funda el Instituto Indigenista del Ecuador, donde se convierte en su primer presidente. Al final de su vida recibe una infinidad de reconocimientos, tanto en su país, como en el extranjero.

Jaramillo, junto con un grupo de personas de otras disciplinas, da inicio a una nueva perspectiva dirigida a ofrecer un enfoque global, con pretensiones de tratar la totalidad de problemas de su país en los veinte, a partir del punto de partida y la creación de una nueva cosmovisión.

La obra de Jaramillo está marcada desde sus inicios a la dedicación del mundo indígena, buscando sobre todo el rescate de un grupo que era el más olvidado y explotado en aquellos tiempos.

En 1922 publica *El Indio ecuatoriano, contribución al estudio de la sociología nacional*, obra pionera de la sociología indigenista, donde se pretende elevar el estudio de la realidad indígena al nivel de uno de los más completos ensayos de sociología nacional, donde el indígena es un sujeto histórico, que —según él— "donde se podían encontrar las fórmulas de solución a problemas centenarios".[1]

En 1913 edita su primer trabajo, *El Ecuador y el canal de Panamá*, donde se nota su espíritu liberal radical. "La asamblea liberal y sus aspectos políticos" es una visión de la situación política del periodo de la asamblea liberal de Quito (1923). *Estudios históricos, ensayos sobre la vida interna e internacional de la república* es un intento de hacer una historiografía donde el indígena ocupa un lugar, al igual que "las raíces más antiguas del país, que prueban la alta cuna de la estirpe ecuatoriana" y "la cultura indígena quiteña". Sus escritos políticos (1923-1933) encierran una crítica a las formas de dominación del indígena a manos del terrateniente y latifundistas.

El aporte de Pío Jaramillo es transmitir un espíritu patriótico por la lucha de los derechos territoriales, marcando el rumbo que debía de seguir su país teniendo como base la importancia del indígena para éste. No sólo respetó al indígena, sino que lo amó, desde su papel de historiador, desde el cual siempre trató de mostrar el papel que realmente tenía el indígena en la historia, al grado de elevar esta realidad a nivel indoamericano, especialmente en Bolivia y Perú. Tal propuesta de representación del indígena se cristalizó a través de organizaciones indígenas, a las cuales dotó de material teórico. Fue un escritor con más tendencia política que literaria, pues "no escribía para recrear sino para denunciar y exponer los más tensos problemas de la nacionalidad ecuatoriana, que ayudó intensamente a formar".[2] Le dio a la corriente liberal de su época un resurgimiento.

BIBLIOGRAFÍA: Jaramillo, A.P., 1925, 1936, 1938-1939, 1950, 1997.

[1] <www.utpl.edu.ec/educites>, p. 3.

[2] <www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo2/j1.htm>, p. 7.

20. FILÓSOFOS DE COLOMBIA*

LUIS LÓPEZ DE MESA (1884-1967)
Carlos Uribe Celis

Luis Eduardo Gregorio López de Mesa Gómez nace en Azuero (hoy Donmatías) y muere en Medellín; ambas ciudades parte de la provincia de Antioquia, Colombia. Su abuela paterna fue Helen Enthwistle, inglesa venida a Colombia durante el siglo XIX. Dos tíos de López de Mesa fueron curas, obispo uno de ellos. En su infancia López de Mesa frecuentó la casa de su tío cura Laureano López de Mesa y en la biblioteca de éste halló los libros que constituyeron la base de su formación autodidacta hasta los 17 años, en particular: *La filosofía de la historia* de Hegel, los *Discursos* de José María Rojas Garrido (un tribuno liberal colombiano del siglo XIX) y la *Gramática Latina* de Caro y Cuervo. En filosofía al final será hegeliano con matices pitagóricos, humeanos y evolucionista-spencerianos. En política es un liberal. Como intelectual es un humanista de vena erudita y estilo barroco, verboso y a ratos conceptista. Se graduó de médico, cultivó la psiquiatría y vivió y murió célibe.

Su obra se desarrolla en dos vertientes: una práctica, como político, alto burócrata y autoproclamado maestro de la juventud. Desde el Ministerio de Educación bajo la presidencia de Alfonso López (1934-1935) presentó e implemento, aunque sin verdadero éxito, el proyecto de Cultura Aldeana, que consistía en llevar fundamentos de la cultura universal y de los mejores autores nacionales a todas las aldeas de la Colombia de entonces. Con las bibliotecas se impulsarían parques, piscinas y alamedas. El modelo eran los pueblos ingleses. Su obra intelectual es la de un polígrafo que investigó y publicó ampliamente sobre temas de historia (López de Mesa, L., 1934, 1942, 1955), sociología (López de Mesa, L., 1939), economía (López de Mesa, L., 1944) y varios otros campos del saber. Escribió también novelas psicologistas inspiradas en la obra de Paul Bourget, lamentablemente de poco valor intrínseco.

Su obra filosófica debe entenderse en un sentido amplio. En cuanto filósofo de la cultura latinoamericana se entronca en la corriente continental finisecular que tiene en el uruguayo J. E. Rodó (1872-1917) a uno de sus más grandes epónimos. En la estela de Rodó, López de Mesa declara al espíritu “finalidad suprema de la existencia y su máxima categoría” (López de Mesa, L., 1955, p. 219). Al igual que Rodó, asigna como tarea a Hispanoamérica el cultivo del espíritu, de cara al materialismo americano. La raza fue para el colombiano un tema recurrente, al menos hasta antes de la segunda guerra mundial. En este punto, Latinoamérica conjuga Oriente y Occidente y en su “crisol de razas”, cual proclamaba el mexicano José Vasconcelos, está su virtud. Entiende López de Mesa su tarea histórica como maestro de la juventud, orientador de la nueva empresa cultural latinoamericana: “A quienes duden de la misión histórica de los iberoamericanos —escribe en 1926— se les puede replicar […] ella existe en algún pliegue del futuro que se acerca” (López de Mesa, L., 1963, p. 64) y como tesonero arquitecto del *Nationsbildung*. López de Mesa se asume, en fin, como un filósofo a carta cabal y de producto original (véase en particular: López de Mesa, L., 1947 y 1987). Inspirado en los presocráticos, cuya obra exalta, inquiere por el origen del ser y lo encuentra en la categoría de la *posibilidad absoluta*. Este mundo es sólo una posibilidad entre muchas.

* Sobre la filosofía en Colombia, véanse: García Bacca, J.D., 1955; Jaramillo, U.J., 1964; Tovar González, L., 1992; Uribe Celis, C., 2007; Vélez, C.J., 1960.

Por otra parte, antes del ser fenoménico postula la *unidad absoluta* que es inespacial e intemporal, pero que al salir hegelianamente *de sí* produce al *otro*, que es existencia y genera así el *número* —la multiplicidad—, que es, a su vez, posición (espacio) y tiempo o aun ritmo. El yo no es sustancial (un ser) sino funcional y mera asociación de representaciones cenestésicas y "significativas" —verbales. Niega, pues, —ecos de Hume— la sustancialidad del yo y la existencia de la causalidad. En su comprensión de la historia y de la vida sigue el credo positivista y los desarrollos del evolucionismo spenceriano.

BIBLIOGRAFÍA: Gutiérrez Villegas, J., 1984; López de Mesa, L., 1920, 1926, 1934, 1939-1970, 1944, 1947, 1955, 1963; Uribe Celis, C., 2007.

JULIO ENRIQUE BLANCO DE LA ROSA (1890-1986)
Eduardo Bermúdez B.

Nació en la ciudad portuaria de Barranquilla. Su trabajo en filosofía está caracterizado por un énfasis en la reflexión sobre las ciencias de la vida. La revista de vanguardia cultural *Voces*, publicó entre 1917 y 1920 sus primeros ensayos filosóficos, en los cuales se nota la influencia de los pensadores científicos agrupados bajo el positivismo crítico alemán como E. Mach, W. Osvald, E. Haeckel, J. Loeb, E. Hering, de un lado y, un notable interés por las obras de D. Hume, E. Kant, I. Newton, J. Herbart o H. Bergson, por el otro.

Como disciplinado autodidacto, aprovecha su estancia en Europa (1926-1936) y sus conocimientos de francés, alemán e inglés, para ampliar sus lecturas filosóficas de los citados autores, así como de Maine de Biran, Husserl, Heidegger o Eddington. De ellos hará comentarios críticos y traducciones que se tienen como pioneros de la filosofía en Colombia. En Medellín, gracias a su amistad intelectual con Luis López de Mesa, las revistas de las universidades de Antioquia y Católica Bolivariana, publicaron, a partir de 1938, decenas de sus artículos filosóficos, entre ellos sus "Tres lecciones sobre Husserl". Debido a esta labor, la Sociedad Fenomenológica de la Universidad de Búfalo, Nueva York, lo reconoció como uno de sus miembros.

En 1945, la revista colombiana de ciencias naturales y exactas, publica su ensayo "Kant y la matemática física", en donde, fiel a su reflexión filosófico-científica expone, en una perspectiva que autodenomina pluscuamkantina, su tesis platónica sobre las relaciones entre matemática y física. En ese mismo año publica *La filosofía en América*, como respuesta a la encuesta filosófica iniciada desde la revista argentina *Minerva*, dirigida por el entonces joven físico y filósofo Mario Bunge. Además de dar su opinión sobre lo que debe ser la filosofía en América y coherente con su interés por la epistemología, aprovecha para controvertir el ensayo de Hans Lindemann, El Círculo de Viena y la Filosofía Científica, mostrando gran dominio de los antecedentes del Wiener Kreis y haciendo una lectura crítica (1945) de autores como Quine, Carnap o Wittgenstein.

En 1954, luego de sus diálogos con el iusfilósofo Luis E. Nieto Arteta y a partir de la discusión sobre traducción castellana de Ser y Tiempo de Heidegger, publican unas polémicas cartas filosóficas en el periódico *El Heraldo de Barranquilla,* sobre el existencialismo heideggeriano. En el debate, Blanco asume una postura fuertemente crítica con respecto del filósofo alemán y de paso sobre la labor divulgadora del pensador español Ortega y Gasset. Pocos años después ampliará su crítica al ibérico en el ensayo Ortega ante Kant y la Filosofía Pura, la cual se puede decir constituye la última parte de su extenso escrito sobre Los orígenes de la Mentalidad Española.

Elaboró un muy particular sistema metafísico enraizado con la tradición de la filosofía *perennis*, el cual expuso parcialmente en su libro *Nea-apo-kalipsis* (1973), ello lo distanció de sus cavilaciones en filosofía de las ciencias, pero lo aproximó a las posiciones que sostuvieron A. Koestler y A. Huxley, o a las de K. Wilber actualmente. J.E. Blanco fundó en 1941 la Universidad del Atlántico, la cual es hoy en día el mayor centro universitario del Caribe colombiano. Su pensamiento filosófico se consolidó en este proyecto educativo. Por ello su propia definición de personalidad le resulta adecuada: "personalidad es: convertir el deber ser ideal, en deber ser real".

BIBLIOGRAFÍA: Bermúdez Barrera, E., 2001, 2005; Blanco de la Rosa, J., 1917, 1918, 1918b, 1920, 1920b, 1940, 1938, 1938b, 1940, 1941, 1942, 1944, 1945, 1954, 1957, 1959-1960, 1973; Núñez Madachi, J., 1987.

FERNANDO GONZÁLEZ OCHOA (1895-1964)
Francisco Isaac Cerqueda Sánchez

Escritor, filósofo y diplomático. Es llamado el *filósofo de la autenticidad*. En 1919 se gradúa en derecho y ciencias políticas en la Universidad de Antioquia. Ejerce su profesión como abogado y juez. Cónsul de Colombia en Génova, es expulsado por sus ataques al fascismo. Ocupa luego el cargo de cónsul en Marsella, hasta que las autoridades francesas dejan de reconocer sus credenciales diplomáticas. De regreso a Colombia ataca el marasmo de la sociedad colombiana, que pese a proclamarse liberal o conservadora, sigue idénticas rutinas en ambas circunstancias. Sus beligerantes escritos le ocasionan numerosos enemigos en la iglesia, el gobierno y el total marginamiento de la vida social. Desde 1940 se retira a su ciudad natal, donde muere en la pobreza y la soledad.

Su filosofía parte de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, aunque se refiere con frecuencia a Spinoza, los Vedas, Job, el Eclesiastés, Heráclito, Sócrates, Pirrón, Herbert Spencer, Montaigne y Pascal, entre otros. Su forma de hacer filosofía consiste en describir la realidad objetiva de su tiempo y en rechazar la sistematización canónica de los sistemas de filosofía occidentales. Su objetividad radica en formar un discurso crítico que reflexiona sobre los males y eventos futuros de una sociedad como la colombiana.

El tema central de su discurrir filosófico lo constituye el hombre colombiano, su personalidad, esfuerzo y expresión, y por analogía en el hombre latinoamericano. Se autoproclama el *filósofo de Sudamérica* de la personalidad y la expresión, entendida esta última como *autoexpresión*. El hombre latinoamericano debe desarrollar una fuerte individualidad, ya que sólo estos elementos le permitirán emerger de su situación anónima.

Es por eso que criticaba la falta de personalidad de Sudamérica porque es *falta de sustancia,* pues el hombre vano, al no tener nada de sí, vive dormido en la imitación. Llama a los colombianos y latinoamericanos a la *egoencia* o facultad de expresar con gran energía su personalidad.

De Nietzsche descubre aspectos positivos que se esconden en la doctrina de la vida y de la superación del hombre por el superhombre. Afirma que la vida es el supremo valor del hombre, pero la concibe como autoconciencia y autoexpresión original del ser individual e histórico.

Es la conciencia la primera obligación del hombre en relación con la vida. Afirmar la conciencia es apropiarse cada vez más del universo. La conciencia es una especie de criterio ontológico que determina las características individuales del hombre en sociedad, es decir, a partir de ahí se adopta la conciencia de tiempo y espacio en relación con el mundo inmediato del individuo.

Su afán de reconocimiento y descripción del mundo lo lleva a cabo a través de viajes y recorridos que narran múltiples aspectos de la cultura, la política, la estética, la historia, etc. Mezcla en sus obras la novela, el ensayo, la confesión y la filosofía, entre las cuales están *Meditaciones* (1915), *Pensamientos de un viejo* (1916), *Viaje a pie* (1929), *Mi Simón Bolívar* (1930), *El hermafrodita dormido* (1933), *Mi compadre* (1934), *Los negroides* (1936), donde se anticipa a José Vasconcelos en el elogio de la trietnia latinoamericana y *Mis cartas*, dirigidas al jesuita Antonio Restrepo.

BIBLIOGRAFÍA: González Ochoa, F., 1916, 1929.

LUIS EDUARDO NIETO ARTETA (1913-1956)
Jorge Fernando Hernández Avendaño

Nació en Barranquilla el 9 de junio. Entre 1931 y 1935 Nieto Arteta cursó estudios de derecho y ciencias políticas en la Universidad Nacional de Bogotá.

En 1933, junto con Diego Montaña Cuellar y otros estudiantes de la Facultad de Derecho, ubicada en el claustro de Santa Clara, encabezó la Revolución del Sapolín, que pedía reformas fundamentales en el reglamento interno de la rígida escuela.

Nieto Arteta después de haber militado en el partido liberal y en la Unión Izquierdista Revolucionaria (UNIR), decidió fundar con otros compañeros el Grupo Marxista.

Al terminar sus estudios de derecho Nieto Arteta fue nombrado por el presidente López secretario cultural de la Embajada de Colombia en España, cargo que ocupó durante todo el año 1936, hasta el estallido de la guerra civil española, causando esto su regreso a Bogotá.

Entró a trabajar en el Ministerio de Relaciones Exteriores, donde ocupó diferentes cargos en el Departamento de Asuntos Econó-

micos y Comerciales y en el de Organismos Internacionales. En calidad de jefe del último, viajó con la delegación colombiana a la conferencia de San Francisco, donde se redacto la carta que dio nacimiento a la Organización de las Naciones Unidas.

A su regreso al país, en 1952, Nieto Arteta tuvo que afrontar una situación económica difícil; sus ingresos se redujeron a unas pocas clases en la Facultad de Economía Industrial y Comercio del Gimnasio Moderno y en la Universidad de los Andes.

Retorna a Barranquilla y obtiene un cargo en el Tribunal Superior. En Barranquilla organizó varios seminarios de filosofía del derecho, y escribió una columna en *El Heraldo* sobre filosofía; pero la situación le era cada vez más adversa. El 10 de abril de 1956, aún en Barranquilla, Luis Eduardo Nieto Arteta se suicidó.

Sus obras: En 1941 Nieto Arteta publicó el más conocido de sus libros, *Economía y cultura en la historia de Colombia*, iniciado en 1938. Esta obra es en parte un ensayo de aplicación del método marxista a la investigación y comprensión de la historia colombiana en el siglo XIX, con el cual Nieto rompió con la historiografía académica tradicional, llena de fechas y anécdotas y totalmente heroica, sin ningún tipo de análisis; y por otra, representa una innovación en la búsqueda y utilización de fuentes. También en 1941, Nieto terminó otro trabajo: *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico*, en el que criticó el racionalismo que alimentaba el pensamiento del tratadista francés François Gény. Tres años después publicó "La interpretación de las normas jurídicas", en el que hizo una exposición crítica de la obra del austriaco Hans Kelsen.

Estando en Río de Janeiro terminó de escribir dos libros más: *Lógica y ontología*, iniciado en 1945, terminado en 1948 y publicado en 1960, y *El café en la sociedad colombiana*, que se publicó póstumamente.

Desde la fundación del grupo marxista Nieto logró concebir al marxismo no sólo como un arma para la lucha política, sino también como un método universal mediante el cual se podía estudiar cualquier realidad histórica y social, sin importar las condiciones específicas de cada situación.

Después de regresar de España comenzó para Eduardo Nieto una nueva etapa intelectual. Abandonó parcialmente el marxismo y se dedicó más al campo de la filosofía, prestando especial interés a las corrientes fenomenológicas y a la filosofía del derecho.

BIBLIOGRAFÍA: Molina, G., 1988; Nieto Arteta, L., 1975, 1978.

DANILO CRUZ VÉLEZ (1920-)
Edgar Calderón Santana

Nace en Filadelfia (Caldas, Colombia). Llega a Bogotá en 1939, e inicia sus estudios de derecho. En 1945 es profesor del naciente Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, y uno de los principales colaboradores de Rafael Carrillo, cuando éste fundó el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, en 1946, donde aprende filosofía ensañándola. Posteriormente, en 1951, por el interés de formarse profundamente en filosofía, decide viajar a Friburgo de Brisgovia (Alemania), donde recibe clases de Heidegger por cuyo pensamiento será influido profundamente. En 1959 regresa a Colombia como profesor de la Universidad de los Andes. En 1972, Cruz Vélez abandonó la cátedra universitaria para dedicarse a su obra. Miembro de la Academia Argentina de Ciencias, con sede en Buenos Aires, y de la Société Européenne de Culture, en Venecia, Cruz Vélez ha publicado una extensa obra filosófica y ha colaborado con numerosas revistas. Su incursión en la vida académica (en compañía de otros académicos) marcó decisivamente el inicio de la filosofía moderna en Colombia, hecho que significó una ruptura con la tradición filosófica neotomista que imperaba hasta ese entonces en los claustros universitarios.

Su filosofía aborda los problemas de la antropología filosófica, filosofía de la cultura y metafísica, abordando autores como Nietzsche, Schiller y Heidegger. También introdujo la fenomenología moderna y analizó el pasado filosófico de Colombia dentro del marco de la disciplina reflexiva, reivindicando el derecho de los pueblos americanos a ser deliberantes en el marco amplio del pensamiento occidental. Ha dedicado su pensamiento a la dilucidación de problemas fundamentales, se ha ocupado del ser del hombre, de las relaciones entre el hombre y la cultura, de la esencia de la filosofía, de la relación de la técnica con la cultura, así como del sentido de la palabra, del lenguaje y de la poesía.

En 1948 publicó su primer libro, *Nueva imagen del hombre y de la cultura*. En 1967 publicó *¿Para qué ha servido la filosofía? En torno a una pregunta de Nietzsche*, en la editorial de la *Revista Colombiana*. Asimismo *Filosofía sin supuestos* (1970), *Aproximaciones a la filosofía* (1977), *De Hegel a Marcuse* (1981), *Nietzscheana* (1982), *La técnica y el humanismo* (1983), *El mito del rey filósofo* (1989), *Tabula rasa* (1991), *El misterio del lenguaje* (1995), y un volumen de conversaciones con Rubén Sierra-Mejía publicado bajo el título *La época de la crisis* (1996). Además de ensayos y artículos suyos dispersos en publicaciones periódicas nacionales y extranjeras.

BIBLIOGRAFÍA: Cruz Vélez, D., 1967; *Gran Enciclopedia de Colombia*, 1991; *Revista Aleph*, 2007.

ESTANISLAO ZULETA (1935-1990)
Hugo Enrique Andrade Pedroza

Nació en Medellín (Colombia), fue investigador económico en la Oficina de Seguridad Social Campesina (1958) y profesor universitario. Estuvo vinculado a diversas universidades del país, entre ellas la Universidad Libre de Bogotá entre 1968 y 1970. Así también fue vicerrector académico de la Universidad Santiago de Cali entre 1969 y 1970. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Antioquia de Medellín. A partir de 1974 es profesor en varias universidades de la ciudad de Cali (Valle del Cauca). Fue profesor de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (1978). Escribió artículos académicos como “Sobre la lectura”, en donde da una muestra acerca de lo que debería ser la lectura, basándose en fundamentaciones teóricas y en el pensamiento de Nietzsche, en donde da a entender que el fomento de la lectura como argumento de la cultura, funda sus bases en la incitación de la lectura y la lectura provocadora. Ya en 1977 es profesor de la Universidad del Valle y en 1980 la misma universidad le confiere el doctorado *honoris causa* en psicología, en donde leyó su conferencia “Elogio de la dificultad”. Entre 1981 y 1990 fue profesor titular del Departamento de Letras de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle. Muere en Cali el 17 de febrero de 1990.

Zuleta se formó como autodidacto al rechazar la escuela tradicional, para buscar un método distinto para pensar filosóficamente, ya que critica la educación por ser una herramienta de represión del pensamiento. Su crítica a la educación, la relación de ésta con la filosofía, el capitalismo, la democracia, el colonialismo, la juventud, etc., fueron los temas que ocuparon la reflexión del filósofo colombiano. Tuvo una importante, fructífera y crítica relación con el marxismo. Fue un filósofo revolucionario que se consideró marxista-kantiano, marxista-freudiano, marxista-hegeliano, pero siempre marxista que irrumpe en estos diversos métodos para reflexionar la realidad y transformarla, porque él estaba convencido de los cambios graduales de una sociedad con dificultades, tensiones, contradicciones y resistencias históricas (véase el *Elogio de la dificultad*). Pero Zuleta también criticó al marxismo; por ejemplo, consideró que Marx idealizó al proletariado, despreció a la pequeña burguesía, dio demasiada importancia a la economía sobre la ideología; no compartía el concepto de alienación como lo concibió Marx, así como el asunto de la toma de poder, la negación del conflicto y la propuesta de la abolición del estado. Además consideró que si bien Marx tuvo razón en criticar la formalidad de los derechos, su concepción de los derechos humanos no fue del todo correcta, pues aun en el comunismo éstos serían necesarios. Su pensamiento incursionó en los más diversos temas generales, para desplegar las posibilidades que se derivan de su propia lógica, estableciendo relaciones libres con múltiples enfoques, sin hacer caso a las barreras impuestas por la especialización, rasgando los cercos impuestos a los saberes. Reflexión que busca el sentido de la problemática más que la afirmación de la pertenencia a una profesión. El pensamiento como la medida de todas las cosas, en una piedra de toque para afirmar o negar cualquier cosa del universo, es un llamado y exigencia a pensar por sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA: Zuleta, E., 1977, 1977b, 1978, 1980, 1985, 1987, 1991, 1994.

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ (1935-)
José Manuel Ríos Guerra

Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Javeriana, de Bogotá. Doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia (Ale-

mania) en 1973. Decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, de 1988 a 1990. Miembro de Consejo del Programa Nacional de Ciencias Humanas y Sociales de Colciencias. Autor de diversas publicaciones y director de proyectos de investigación sobre ética, política, educación y filosofía.

Fue colaborador de la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura y participó en iniciativas académicas internacionales como la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Recibió dos distinciones como profesor emérito y cinco como docente excepcional en la Universidad Nacional de Colombia.

A los diecisiete años estudió en el Colegio del Sagrado Corazón de Santa Rosa de Viterbo (Boyacá), en el que se formaban los jesuitas; ahí inició sus lecturas de los clásicos griegos y latinos. Más tarde estudió en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, donde hizo su formación filosófica, para después viajar a Frankfurt, Alemania, a estudiar teología, era la época del Concilio Vaticano II, que ubicó su pensamiento desde una perspectiva multicultural.

En 1967 se ordenó como sacerdote e ingresó becado por el Servicio de Intercambio Académico Alemán a la Universidad de Colonia. Ahí estudia a Husserl y su fenomenología; también estudia a los filósofos de la Escuela de Frankfurt, concretamente a Adorno, Marcuse y Habermas.

Participó en la búsqueda de la pacificación de Colombia como miembro de la Comisión de Verificación de los Acuerdos de Paz en el gobierno de Belisario Betancourt y de la comisión de Diálogo Nacional en 1984 y 1985.

Fue académico de cuatro universidades colombianas: la Javeriana, Nacional, Rosario y Los Andes. Ha publicado alrededor de catorce artículos en revistas especializadas en filosofía y política, participó en seis obras colectivas y, coordinado otros tantos libros: *La formación en valores en sociedades democráticas*, *¿Qué significa educar en valores hoy?* y *Filosofía y teorías políticas entre la utopía y la crítica*.

El pensamiento de Guillermo Hoyos gira en torno a la relación entre ética y política y cómo ésta, está mediada por la educación. Frente al predominio de la metafísica y la epistemología en la modernidad, cree que actualmente la filosofía está dando un giro ético. El *ethos* cultural debe prevalecer sobre la posmoderna creencia de que cualquier discurso filosófico está agotado, y es en el proceso educativo donde se forma este nuevo *ethos*, que desarme el positivismo normativo y el escepticismo de los valores, que comprende críticamente la ciencia y la tecnología y que contribuye a la democratización de la democracia.

El sujeto moral sólo se construye en íntima relación con la experiencia cotidiana, en un contexto determinado, y este contexto siempre se sitúa dentro de una comunidad. Es sólo en la comunidad donde la virtud tiene sentido y sustancia. El sujeto moral es un sujeto capaz de formarse, como pensaba Kant, un sujeto que se atreve a pensar por sí mismo. Es un sujeto autónomo que vive dentro de un contexto, y este contexto social le permite al sujeto moral no caer en un solipsismo monológico.

La moral se ocupa de sentimientos, vivencias y experiencias, pero se expresa en juicios, por lo que no se queda sólo en los sentimientos, no es un asunto exclusivamente privado. Los sentimientos morales son además *transpersonales*, es decir esperamos que los demás sientan como nosotros. De ahí que tengamos que pasar de estos sentimientos morales a principios morales que pretendan tener un alcance universal. Se necesita una especie de transformador que permita pasar de experiencias a juicios. Pero estos juicios no se universalizan por un individuo, sino que dentro de la comunidad se dialogan y se acuerda cuál es la posibilidad de aplicación dentro de la comunidad.

Para que se dé esta comunicación es necesario el reconocimiento del otro, del derecho a la diferencia, de la perspectiva de las opiniones personales y de cada punto de vista. La moral tiene que comenzar con la comprensión del otro, sin que esto nos obligue a estar de acuerdo con él. El comunitarismo tiene como necesidad, fortalecer el nivel hermenéutico de la comunicación, la comprensión, el reconocimiento de otras culturas y el derecho a la diferencia. Dentro de esta comunicación, comprender una proposición no es aceptarla como verdad, sino más bien abrirse a las posibilidades que puede manifestar.

El espacio público es la estructura fundamental del mundo de la vida, las relaciones comunicativas se concentran en torno a determinados problemas y tomas de posición, que se deben dar entre personas comunes, intelectuales y dirigentes. Pero, esta comunicación, para

que sea real debe ser con una opinión pública orientada y fortalecida por una educación política adecuada. Sólo con una educación así, es difícil cualquier manipulación, ya que la sociedad se sensibiliza ante los problemas que la aquejan y los ve de manera crítica.

La soberanía del pueblo se ejerce de manera comunicativa, no sólo en la protesta, sino también incidiendo en los partidos políticos y en las instituciones públicas. Esto último no elimina de ninguna manera la posibilidad de la desobediencia civil, contra decisiones que pueden ser legales pero ilegítimas.

La educación debe ser comprensiva, reflexiva y dialogal en valores, de esta manera, da la posibilidad de tener procedimientos comunicativos que permitan superar el autoritarismo y la intolerancia.

La intolerancia se manifiesta como un reduccionismo, que cierra otras visiones del mundo, es unilateral y dogmática en la construcción de la verdad. Contra esto, la teoría del discurso propone una apertura comprensiva a otras culturas y modos de ver el mismo mundo. Esta comunidad educada, tarde o temprano, tendrá que ir más allá de la tolerancia, porque la tolerancia ya es un modo de agresión, ese ir más allá, es la compresión del otro.

BIBLIOGRAFÍA: Hoyos, G., 1995, 2004, 2007.

CARLOS B. GUTIÉRREZ (1936-)
Juan Carlos Serrano Aguirre

Podemos catalogar, a manera de esbozo biográfico, a Carlos Bernardo Gutiérrez como uno de los más importantes representantes de la corriente hermenéutica contemporánea dentro del ámbito de la filosofía latinoamericana actual. Académico colombiano de amplia trayectoria, su pensamiento, si se le puede llamar original, se compone de un repaso teórico y de un estudio exhaustivo de la tradición filosófica de la interpretación de ruptura con los positivismos comtiano y lógico, misma que se desprendió desde finales del siglo XIX con la figura de Friedrich Nietzsche, a decir de Gutiérrez (Gutiérrez, C.B., 2004, p. 93), y que perseveró, a través de varias etapas y situaciones a lo largo del siglo XX.

Realizó sus primeros estudios de filosofía en la Universidad Nacional de Colombia (1956-1959). Posteriormente realiza de igual manera estudios de filosofía en The New School for Social Research en Nueva York (1960-1962), un Master of Arts de la New School con una disertación sobre “El solipsismo en Husserl y en Wittgenstein” (1962), estudios en la Universidad de Heidelberg (1963-1975), con becas de la Fundación Rockefeller y del DAAD doctorado en filosofía por la Universidad de Heidelberg con la disertación “La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger” bajo la dirección de Hans-Georg Gadamer (1976). Posteriormente funge como docente de la Universidad de Heidelberg (1971-1976), profesor titular de Filosofía de la Universidad de los Andes (1976), profesor asociado de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (1978), director del Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad de los Andes (1980-1985), director del Comité de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes (1985-1995), presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía (1979-1983, 1993-2000) y presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía (1994-1999). Además ha sido acreedor del reconocimiento como titular de la Medalla Goethe (1989), miembro del Consejo Científico de la Fundación Internacional Marx-Engels de Amsterdam (1991), y profesor visitante de las Universidades Nacional Autónoma de México, Ankara, Morelia y Campinas.

La teoría crítica de Gutiérrez se encuentra basada de manera muy marcada según un punto particular de vista, en la obra capital de su profesor y director intelectual, y de la que tomará elementos importantes para su línea de pensamiento: *Wahrheit und Methode* de H. G. Gadamer, el cual, desde la perspectiva del colombiano, abre el camino en la historia de la filosofía occidental hacia una emancipación de los criterios unificadores de la epistemología, entendida como *teoría de la verdad* nocientífica, y de la filosofía del lenguaje como un mecanismo instaurador de criterios multívocos, posibilitando así la concepción de nuevas revaloraciones teóricas sobre la función de la filosofía y su relación interdisciplinaria con otros saberes como la historia, la sociología, la antropología, etc. Mediante el uso de aparatos conceptuales heredados de filosofías fundamentales en el siglo XX como los *juegos de lenguaje* wittgensteineanos o los *horizontes de sentido* gadamerianos, Gutiérrez, en sus tra-

bajos, privilegia la libertad interpretativa y la flexibilidad teórica que posee actualmente nuestro pensamiento filosófico posmoderno, permitiendo así el acceso desde una filosofía política preocupada en tratar de resolver los conflictos derivados del multiculturalismo y del diálogo global basado en fundamentos teórico-hermenéuticos.

La crítica a la filosofía de los *datos brutos* (Anscombe, Searle) a través de la teoría de la interpretación (*ibid.*, p. 97), y el diálogo intersubjetivo e interdisciplinario que ha propiciado en varios trabajos y artículos entre diversas instancias de conocimiento dentro de los múltiples territorios académicos latinoamericanos han sido quizá sus principales aportaciones a la historia de la filosofía de América latina. Es por ello, sin duda, que se ha colocado como una de las principales figuras dentro del contexto académico-filosófico latinoamericano en el estudio hermenéutico, empeñado en unir voces y hacer converger ecos reflexivos de otros países hermanos, de otras universidades. En su trabajo recopilatorio del pensamiento hermenéutico actual, en donde colaboran varios académicos de diversas instancias del estudio de la filosofía en nuestro continente, titulado *No hay hechos, sólo interpretaciones. La universalidad de la interpretación*, leemos en su artículo del mismo nombre uno de los puntos fundamentales de su postura filosófica:

Todo constructo teórico es una interpretación coherente de un sector de la realidad abierta a ser corroborada experimentalmente hasta que sus limitaciones y las nuevas perspectivas que ofrezca una interpretación total o parcialmente divergente muevan a la comunidad científica a sustituirla. La forma decisiva en la que los resultados del trabajo de investigación en las ciencias naturales han determinado y cambiado la calidad de la vida humana, no puede seguirnos moviendo a desconocer que ese trabajo gira en torno a teorías que interpretan la realidad (*ibid.*, p. 111).

Sobre la misma línea, apunta:

La mediación interpretativa es universal. Por eso la interpretación que designó originalmente la función de traducción entre hablantes de diversas lenguas ha dejado también de ser el arte ocasional al que se acudía cuando algo no se comprendía en un primer momento; y mientras que en el siglo XIX pasó a significar una actitud crítica frente al pasado y a la tradición, interpretación es entre tanto un concepto universal que se aplica tanto a un acontecimiento histórico como a expresiones culturales o a comportamientos, a fenómenos naturales o al resultado de mediciones, concepto que surge de la conciencia generalizada de que el sentido de lo dado no se despliega sin mediación y de que es necesario ir más allá de lo inmediato para captar este sentido […] Hoy podemos registrar con Gadamer que el término "interpretación" que representa "el desafío a cualquier tipo de positivismo" ha tenido la rara fortuna de expresar de manera simbólica la actitud de toda nuestra época (*ibid.*, p. 121).

El pensamiento de Gutiérrez puede ser tomado, una vez más, como un claro reflejo de la corriente predominante en variados sectores de la reflexión filosófica latinoamericana, la hermenéutico-historicista, y por ende, como él mismo lo dice parafraseando a Gadamer, *la actitud de toda nuestra época*. Al mirar trabajos, como las investigaciones de nuestro pensador colombiano, parece, quizás engañosamente y de manera muy general, que América Latina como entidad autosuficiente y consistente de pensamiento, quizá no haya llegado aún a una madurez plena para poder distanciarse de manera óptima, teórica y conceptual de tradiciones filosóficas del siglo pasado, de las cuales, sin negarlas como herencia, lo cual sería grave error, sea posible divorciarse para establecer una identidad propia y un pensamiento autóctono y sostenible por sí mismo; esto es, sin tener que recurrir necesariamente a exégesis ensayistas y revisiones exhaustivas de conocidos pensadores europeos, cuyo contexto histórico y social aparezca en la gran mayoría de los casos, relativamente distanciado a nuestra realidad social y cultural.

BIBLIOGRAFÍA: Gutiérrez, C.B., 1995, 2004.

21. FILÓSOFOS DE VENEZUELA*

JUAN DAVID GARCÍA BACCA (1901-1992)
Carlos Beorlegui

Nació en Pamplona (España) un 26 de junio y entró en la congregación de los Claretianos desde muy joven, institución en la que se ordenó de sacerdote y permaneció hasta casi el final de la guerra civil española (1936-1939). En plena guerra civil, se trasladó a París donde, como consecuencia de su vinculación al bando republicano, se vio forzado a abandonar su institución y su estatus clerical. Perteneció a la denominada Generación del '27, o también *generación del exilio republicano*. En noviembre de 1938, decidida ya la guerra civil hacia el bando franquista, se embarcó hacia Ecuador, contratado por la Universidad de Quito, lugar donde permaneció hasta 1942, momento en que se trasladó con su familia a México, donde fue profesor de la UNAM y de la Casa de España (luego El Colegio de México). En 1946 recibió, junto con otros profesores españoles exiliados, la invitación de la Universidad Central de Venezuela de trasladarse a Caracas para ayudar a la refundación de la Facultad de Humanidades (o Letras), y allí se quedó hasta su jubilación, en 1971. A partir de ese momento fue simultánea su residencia entre Caracas y Quito, donde murió en agosto de 1992.

García Bacca constituye la figura filosófica más representativa de la generación del exilio republicano y una de las aportaciones más valiosas a la cultura filosófica latinoamericana. Dotado de una amplia formación filosófica, teológica, humanística y científica, había obtenido la licenciatura y el doctorado en filosofía en la Universidad de Barcelona, completando sus estudios de teología y filosofía en diversas estancias en las universidades de Lovaina (Bélgica), París y Friburgo (Suiza), y realizado estudios de lógica matemática y física teórica en la Universidad de Munich, donde tuvo como profesor al prestigioso físico Sommerfeld. Este amplio abanico de conocimientos, explica que desde el comienzo de su periplo intelectual orientara su pensamiento filosófico al diálogo de la filosofía con el resto de los saberes, en especial con las ciencias, la literatura y la teología.

Su inquietud intelectual lo llevó a una búsqueda permanente de la verdad, sin preocuparle la conformación de un sistema rígido y único que expresara su forma de pensar de un modo definitivo, sino que lo llevaron a cambiar varias veces su suelo intelectual, en función de su cambiante modo de entender la realidad y de las influencias que fue experimentando a lo largo de su dilatada vida intelectual. Su amplísima producción escrita (más de seiscientas obras publicadas) dificulta el trabajo de sintetizar su pensamiento en poco espacio. Aun así, consideramos que su pensamiento puede estructurarse en cinco etapas, que vamos a presentar a continuación de modo muy esquemático, para terminar con un apartado específico en el que señalaremos su enraizamiento en el entorno filosófico latinoamericano.

El primer suelo intelectual en el que se desenvuelve su pensamiento fue la filosofía neotomista, la filosofía oficial de la formación sacerdotal de los seminarios católicos de finales del siglo XIX e inicios del XX. A pesar de suponer un anclaje del pensamiento en la filosofía medieval, el neotomismo suponía un empuje a dialogar con la filosofía y la ciencia modernas, con el convencimiento de que la filosofía del Aquinatense poseía suficientes virtualidades como

* Sobre la filosofía en Venezuela, véanse: Beltrán Guerrero, L., 1956; García Bacca, J.D., 1953-1964; Mayz Vallenilla, E., 1955; Miliani, D., 1971; Muñoz García, A., 1996; Ramis, P., 1975.

para convertirse en la columna vertebral de una nueva síntesis que recogiera lo más valioso de la filosofía y de las ciencias del momento. Apoyado en estos parámetros comenzó a escribir sus primeras aportaciones intelectuales (1927), para ir poco a poco apartándose de este horizonte cosmovisional, debido a los sucesivos impactos de las ciencias físico-matemáticas y sobre todo al encuentro con la filosofía de J. Ortega y Gasset.

Aunque este cambio de horizonte se había producido antes de la guerra civil española (1936), no se advierte la presencia decisiva de la influencia del raciovitalismo orteguiano hasta sus nuevas publicaciones en 1939, situado ya en Quito. En ese momento es cuando comienza su segunda navegación intelectual, la del *vitalismo historicista,* que abarca cuando menos los cuatro años de estancia en Ecuador. Durante su estancia en Quito escribe tres libros básicos, *Introducción al filosofar* (1939), *Invitación a filosofar* (2 vols., 1940-1942) y *Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant* (1941), en los que presenta su nuevo sistema de pensamiento, basado en una metafísica de la vida como realidad radical, que se desenvuelve en sucesivas etapas de expresión, objeto de una hermenéutica histórico-vital, con la que tratará de desentrañar las categorías histórico-vitales que la vida se ha ido dando a sí misma en sus diferentes etapas (singular, individuo y persona) por las que ha ido plasmándose en sus repetidos momentos de ensimismamiento y alteración. Dentro de ese dinamismo vitalista (en la que también se advierte la influencia de Dilthey), el motor de tales cambios será el *hombre transfinito*, quien, en su empeño por no aceptar ninguna barrera u obstáculo a su realización y a perseguir la meta prometeica de llegar a ser Dios en persona, contagia también su poder transfinitador a toda la realidad.

La influencia del raciovitalismo de Ortega, junto con el historicismo de W. Dilthey, se irá diluyendo a medida que cobra más peso en él la del ontologismo existencialista de Heidegger. En 1942 es invitado por la UNAM de México a impartir un curso sobre el existencialismo heideggeriano, y permanecerá en la capital mexicana durante los cuatro años siguientes, entrando en contacto directo con el grueso de los intelectuales españoles exilados y colaborando en sus importantes empresas editoriales, publicísticas y de traducción de los clásicos de la filosofía. Se especializará sobre todo en las traducciones de los clásicos del pensamiento griego y latino. Pero el suelo filosófico en el que expresa sus producciones escritas es el existencialismo de Heidegger, y también en parte el de Sartre. El conjunto de los artículos de esta época los publicará más adelante con el título conjunto de *Existencialismo* (1962). Ahora bien, a pesar del salto de influencia de Ortega a Heidegger, y de que su nuevo sistema intelectual varía conceptualmente, no se produce un salto demasiado fuerte en sus claves fundamentales, ya que su metafísica de la vida se convierte ahora en una ontología existencial, y de que su hermenéutica histórico-vital pretenderá ser una hermenéutica existencial; pero su concepción antropológica del *transfinito* no se diferenciará demasiado de su nueva concepción del ser humano (*en ser*), basado en el *dasein* heideggeriano, eje de su concepción dinámica y probabilística de la realidad, en consonancia con las ciencias físico-matemáticas contemporáneas.

El suelo intelectual existencialista se mantiene en los primeros años de estancia en Caracas, pero en 1960 se produce en García Bacca un acercamiento radical al marxismo, sobre cuya influencia va a construir sus más importantes y decisivas obras. Es la etapa de los años sesenta y sesenta, momento en que escribe obras tan importantes como *Metafísica* (1963), *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (1965), *Curso sistemático de filosofía actual* (1969), *Elogio de la técnica* (1968), *Lecciones de historia de la filosofía* (1972-1973), e *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* (1967). La categoría clave de su ontología, antropología y filosofía de la historia es la de *transustanciación*. La realidad es dinámica y dialéctica, manifestándose en diversos estados sucesivos: natural, artificial y artificioso. El mundo *natural* se transforma y transustancia en *artificial* a través del trabajo del ser humano, quien, a través de esa labor transformadora, experimenta también un salto de estado, de *hombre natural* pasa a *hombre primero*, para posteriormente acceder a la condición o estado de *hombre primario* u *hombre creador*. Pero la dialéctica que transforma y hace emerger al hombre auténtico no se sitúa sólo entre el hombre y la naturaleza, sino sobre todo en el entorno social. En la relación hombre-hombre es en la que se

producen las tres etapas de humanismo o humanización. El primer peldaño, el *humanismo teórico*, consiste en el advenimiento del ateísmo, que no consiste tanto en afirmar que no existe Dios, sino en transustanciar su naturaleza en provecho de la especie humana. Pero esta operación, iniciada por Feuerbach, no pasa de ser un *humanismo teórico*, que se convierte en *práctico* con la realización del comunismo, en la línea propuesta por Marx. Sólo con el advenimiento de la sociedad socialista se consigue, de modo práctico y no sólo teórico, la existencia de las condiciones reales que hacen innecesaria la función adormecedora de la ideología religiosa. Pero el comunismo, como ya lo advirtió el propio Marx, no es el fin de la historia, sino una etapa más en el camino hacia el *humanismo positivo*. Pero sobre él no podemos adelantar nada, en la medida en que no podemos adivinar el futuro. Sólo cabe apuntar como condición de posibilidad de tal humanismo la transustanciación de la historia (el tiempo natural será *transustanciado* en tiempo artificial) y el asentamiento de la libertad sobre el reino de la necesidad.

En la última década de su vida, se fue distanciando progresivamente del marxismo para conformar un nuevo sistema teórico de la realidad basado en una curiosa visión panteísta, dentro de la cual el ser humano, por mediación de su creciente capacidad científica y tecnológica, seguirá en su tarea de transustanciar su condición limitada para hacer emerger las infinitas potencialidades que se encierran tanto en la propia naturaleza humana como en el conjunto de la realidad, pudiendo soñar incluso con conseguir la inmortalidad. Es lo que afirma en *Vida, muerte e inmortalidad* (1983), *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo* (1985), *Qué es Dios y quién es Dios* (1986), y *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres* (2 vols., 1988-1989).

Parecería, a la vista de este recorrido intelectual, que García Bacca ha filosofado al margen de su circunstancia americana, pero no es del todo cierto. No cabe duda de que la influencia tan fuerte que el marxismo tuvo en el desarrollo filosófico se debió en gran medida a la influencia del entorno sociopolítico e intelectual latinoamericano de finales de los cincuenta y comienzo de los sesenta. Pero, además, se preocupó de dialogar e investigar sobre la historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Y fruto de ello fueron sus investigaciones sobre la filosofía del entorno de Nueva Granada, plasmadas sobre todo en sus tres volúmenes de la *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (1954-1964) y *Antología del pensamiento filosófico colombiano* (1955). En estos trabajos muestra como rasgos definitorios del filosofar americano de esa época la conciencia de América y la conciencia de la libertad, que desembocaron en la emancipación política posterior. Al mismo tiempo, García Bacca entendió esta labor investigadora como un modelo y empuje para que otros pensadores continuaran la necesaria labor de dar a conocer y apreciar la historia del pensamiento filosófico autóctono, como base para conseguir una filosofía hispanoamericana que pensara desde sus raíces y con libertad, sin miedo ni a la verdad ni al error.

BIBLIOGRAFÍA: Beorlegui, C., 2003; García Bacca, J.D., 1947, 1955, 1962, 1963, 1965, 1974.

ERNESTO MAYZ VALLENILLA (1925-)

Alfredo D. Vallota

Nace en Maracaibo, Estado Zulia (Venezuela). Realizó sus estudios de secundaria en el Liceo de Aplicación, el Liceo Fermín Toro y el Liceo Andrés Bello de Caracas. Licenciado en Filosofía en la Universidad Central de Venezuela, como integrante de la Primera Promoción de la Facultad de Filosofía y Letras, el año 1950, también en la Universidad Central de Venezuela obtuvo su título de Doctor en Filosofía y Letras, Mención Filosofía, el año 1954. Hizo estudios de posgrado en las Universidades alemanas de Gotinga, Friburgo y Munich. Ha sido maestro de brillantes promociones venezolanas y autor de numerosos libros que representan valiosas y originales contribuciones a la filosofía de nuestro tiempo. Fue rector-fundador de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1969-1979.

La obra filosófica de Ernesto Mayz Vallenilla abarca esfuerzos para dibujar una perspectiva latinoamericana con valor universal, una preocupación por la técnica y su importancia en el mundo contemporáneo, y temas educativos, políticos y sociales. En ella es posible destacar tres grandes etapas en función de las prioridades que dominaron periodos de su trabajo: La primera, tiempo de iniciación y exégesis, fue dedicada al estudio de grandes figu-

ras de la filosofía como Dilthey, Kant, Husserl y Heidegger en cuyo trato Mayz adquirió las herramientas necesarias para un pensamiento riguroso, sin abandonar nunca la identidad venezolana y latinoamericana, hondamente enraizada en su personalidad. La segunda fue dedicada preferentemente a diversos temas de interés latinoamericano y preferentemente a sus reflexiones en torno a la técnica. La tercera en la que desarrolla su revolucionaria propuesta de la metatécnica. Del primer periodo, al que no nos referiremos particularmente, destacan obras de amplio reconocimiento académico, traducidas a varios idiomas, como *El problema de la nada en Kant*, *La fenomenología del conocimiento*, *Ontología del conocimiento*. Nos centrarenos en esta presentación de Mayz Vallenilla en dos aspectos de su obra: un breve bosquejo de su visión del ser latinoamericano y su desarrollo filosófico en torno a la técnica, que culmina en su propuesta más lograda: el *Logos metatécnico*.

En el primer aspecto, los trabajos de Mayz se han constituido en uno de los intentos mejor logrados de delinear el ser del latinoamericano y las posibilidades de generar una filosofía *original*. Sus ideas están expuestas principalmente en dos obras que son ya clásicas, *Examen de nuestra conciencia cultural* y *El problema de América* (Mayz Vallenilla, E., 1955; 1959), que le acarrearon justo renombre, como lo atestigua el homenaje que le hiciera la Sociedad Argentina de Filosofía en el año 2001. En estos dos trabajos Mayz elaboró la fórmula para definir el ser histórico del hombre latinoamericano como el de un *no-ser-siempre-todavía*, con lo cual intenta captar aquello que nos caracteriza, la de ser un *ser siempre a la expectativa*, con un pasado cuasiausente, un presente acongojado por la existencia y la incertidumbre del futuro (Mayz Vallenilla, E., 1959, pp. 26-30).

A partir de la estructura fundamental del mundo circundante en el que estamos inmersos Mayz delinea un examen de la conciencia histórico-cultural latinoamericana. Esta conciencia cultural, que se nos presenta con una perfecta espontaneidad, se manifiesta como una *voz* que nos revela nuestra historia, nuestro problemático puesto en la historia y nuestra historicidad, es decir, la necesaria conexión de nuestro presente con nuestro pasado y nuestro porvenir. Nuestra actitud histórica, la manera como los latinoamericanos hacemos frente a los éxtasis de la temporalidad, la define Mayz en los siguientes términos: "En efecto, nosotros —los latinoamericanos de hoy que gestamos las obras de un quehacer cultural determinado— con respecto a aquello que pudiera ser considerado como nuestro pasado cultural (vale decir, nuestras 'herencias' culturales) vivimos notando que ellas no están ausentes ni presentes en nuestro quehacer actual, sino que ya se aparecen, ya desaparecen, sin llegar a estar ausentes ni presentes por completo, sino con una *presencia cuasiausente*" (*ibid*., p. 28).

En esta *presencia cuasiausente* del pasado en nuestro presente encuentra Mayz la raíz del criollismo, ese fenómeno vital que, sin poder olvidar totalmente el pasado, vive el presente en un *Nuevo Mundo* que, con sus demandas, impide que el pasado se convierta en una verdadera tradición que interprete, diseñe o modele nuestras acciones. En consecuencia, *lo que actúa poderosa y decisivamente en nuestra acción es el presente* (*ibid*., p. 30). Este presente es nuestro *Nuevo Mundo*, en el cual las cosas del Viejo Mundo se nos presentan como cosas de un museo del pasado, *ni ausentes ni presentes*, lo que nos hace sentir *al margen de la historia* y nos pone a actuar *con un temple de radical precariedad*, es decir, de inseguridad, zozobra e inestabilidad. El futuro, condición de posibilidad fundante de un presente que está al margen de la historia, adviene desde un pasado que no está rigurosamente ni ausente ni presente, por lo se muestra entonces como un *no-ser-todavía*, valga decir, como una *expectativa* que nos ha de llegar, patentizando el mundo como algo siempre nuevo y por llegar a ser ante nosotros.

En esta radical precariedad histórica, en este siempre *no-ser-todavía*, Mayz encuentra la raíz de la eventual búsqueda de originalidad, de crear una cultura *original*, afán que nuestra América persigue para *conseguir un puesto en la historia universal*. Pero esta búsqueda de *originalidad*, o de *originariedad*, no debe confundirse con la falta de claridad en el planteamiento, como un pretendido ser programáticamente original, ni tampoco con el buscar un pretérito que, a pesar de serlo, nos sea ajeno e implique la renuncia al pasado que nos es propio. Por el contrario, aquélla tensa y paradójica condición debe llevarnos a *vivir lo más auténticamente posible nuestro propio modo de ser […] hombres de un Nuevo Mundo*

(*ibid*., p. 43) puesto que, por ser latinoamericanos, *ya en este nuestro ser nos está dada la comprensión original de América*.

En el segundo aspecto, la razón técnica se puede dividir en dos periodos. En el primero, que se plasma en numerosos trabajos, se orientó a la técnica y sus relaciones con el hombre. Esta etapa tiene uno de sus puntos culminantes con el intento que hace Mayz Vallenilla de delinear las categorías que rigen lo que denominó la *ratio-technica*, que se muestran en su trabajo *Esbozo de una crítica de la Razón técnica*. La segunda, que se deriva de la primera como una evolución, incluye la propuesta que hace nuestro autor de lo que denomina *logos metatécnico*.

El primer tratamiento de la técnica comienza con la constatación de un hecho que dirige su reflexión y que se presenta como un verdadero desafío. En 1966 dice Mayz: "La actual época se orienta hacia el ideal de una tecnificación progresiva del Universo y, por tanto, hacia una paralela y creciente tecnificación de la conducta del ente humano" (Mayz Vallenilla, E., 1974, p. 54).

A juicio de nuestro autor, el ideal de una vida inspirada en un ingenuo *naturalismo* ha perdido vigencia frente a los logros de la técnica que se traducen en la posibilidad de modificar la naturaleza originaria y remplazarla por una diseñada por el propio humano. En consecuencia, indaga por un lado acerca de las características de esa técnica que le permitieron alcanzar tal jerarquía y por otro trata de dilucidar los términos de las relaciones que se dan entre ese producto del quehacer del hombre y el hombre mismo, sobre quien influye al punto de ocasionar una *creciente tecnificación de la conducta del ente humano*.

Mientras se desarrollan estas reflexiones, surgidas de la concepción alienante de la técnica, Mayz realiza una crítica silenciosa a sus ideas, que llevan a modificar radicalmente su perspectiva, que expone en *Fundamentos de la metatécnica* (1990). Podemos resumir su idea central diciendo que, en lugar de plantearse al hombre enfrentado con la técnica, alienado por ella, estima que en nuestro tiempo se materializa una conjunción entre el ser humano y el resultado de su propio hacer, en sus modalidades más elaboradas, conformando una nueva esencia o modalidad de existencia caracterizada por una nueva racionalidad a la que llamó el *logos metatécnico*. De esta forma, como demiurgo de sí mismo, el hombre puede superar sus propias limitaciones ingénitas, que conforman el sustrato de su ser y hacer en el mundo, abriendo la posibilidad de un salto cualicuantitativo en la evolución humana, que afecta a la consideración de lo que realmente lo constituye y conforma su posición y comportamiento en el mundo (Vallota, A.D., 1998, pp. 25-40).

La técnica, en su desarrollo histórico, ha adquirido características que le permiten a Mayz distinguir tres grandes etapas, cuya consideración va a permitirnos iniciar el acercamiento al *logos metatécnico*: 1] Una primera etapa es aquella en la cual los artificios técnicos expanden y prolongan las capacidades naturales humanas; 2] Una segunda etapa en la que la Técnica se amplía, trascendiendo y superando la naturaleza humana, para copiar las naturalezas de otros seres con los cuales vive y se relaciona, y 3] Una tercera etapa, que Mayz califica estrictamente de metatécnica.

Como consecuencia de la natural configuración somatopsíquica del hombre, el sistema ordenador del mismo tiene un carácter prominentemente visual, *óptico-lumínico*, que se ha erigido en el fundamento de todas las formas de la razón humana.

Sin embargo, los logros técnicos, que esa misma racionalidad ha permitido alcanzar, hacen que la mencionada limitación óptico-lumínica sea superada y podamos entonces ordenar la alteridad de muy diversas maneras, sin que la visión tenga necesariamente un papel dominante en todas y cada una de ellas.[1] Más aún, la técnica no sólo ha permitido librarnos de las limitaciones de nuestros sensorios innatos, sino que también permite transformar la propia constitución somatopsíquica del hombre natural que, con alcances inimaginables, puede ser alterada, modificada, transmutada, abriéndose caminos nunca transitados en las relaciones del hombre *consigo mismo* (expresión que queda abierta en tanto su referente también ha de ser revisado) y con la alteridad (Vallota, A.D., 2001). Los

[1] Toffler, A., 198l, p. 162: "una bomba de información está estallando entre nosotros, lanzándonos una metralla de imágenes y cambiando drásticamente la forma en que cada uno de nosotros percibe y actúa sobre nuestro mundo privado. Al desplazarnos de una infosfera de segunda ola a una de tercera ola estamos transformando nuestras propias psiquis".

aparatos e instrumentos técnicos dan lugar a una transformación y transmutación radical, *del perfil de los entes y del Universo en total* comparado con el derivado de nuestras capacidades congénitas, lo que a su vez supone *el progresivo desvanecimiento y la paralela superación de los límites y caracteres antropomórficos, antropocéntricos y geocéntricos de la Técnica tradicional* y conduce al desarrollo de un nuevo *logos* inteligibilizador, no limitado a su innata dependencia óptico-lumínica y que Mayz llama *Logos Meta-técnico* (Mayz Vallenilla, E., 1989, p. 23). La posibilidad de ordenar la alteridad mediante sistemas que no son los congénitos acarrea la superación de la natural capacidad inteligibilizadora por lo que, de la actividad ordenadora transmutada por la técnica, resulta la construcción de un modelo o proyecto que difiere radicalmente de la Naturaleza tal como la concibe la *Ratio-technica*, y conforma una *Supra-Naturaleza Meta-técnica*, que supera los límites que establece el predominio óptico-lumínico de aquella, y cuyos efectos se proyectan sobre todo el instituir humano. El ser humano natural, en conjunción con los resultados de su quehacer técnico, deviene un nuevo ser que podemos calificar de transhumano o poshumano.

BIBLIOGRAFÍA: Mayz Vallenilla, E., 1955, 1956, 1957, 1959, 1960, 1965, 1966, 1969, 1974, 1983, 1989, 1989b, 1998; Toffler, A., 198l; Vallota, A.D,, 1998, 2001.

JUAN ANTONIO NUÑO MONTES (1927-1995)

Claudia Batisda Cid

Filósofo y ensayista nace en Madrid un 27 de marzo y fallece en Caracas, Venezuela, un 5 de mayo. En 1947 abandonó España y se trasladó a Venezuela, para realizar sus estudios de filosofía en la Universidad Central de Venezuela (UCV); mismos que concluyó graduándose en 1951, en ese mismo año vuelve a Europa para realizar algunos cursos en las universidades de Cambridge y en la Sorbona. En 1953 es nombrado profesor asistente de la Universidad Central de Venezuela, puesto que mantiene hasta 1955, cuando es clausurada la universidad por el gobierno del general Marcos Pérez Jiménez; al ser derrocado en 1958 el régimen de Pérez Jiménez regresa a las tareas docentes en la UCV. En 1962 alcanza el doctorado en filosofía, con una tesis doctoral sobre Platón, bajo la dirección de Juan David García Bacca. En la etapa final de su vida se convirtió en un brillante columnista del periódico *El Nacional*, firmando artículos de opinión y de crítica cinematográfica.

Juan Nuño centra su obra reflexionando sobre los estudios de pensadores como Nietzsche, Sartre, Husserl, Platón, Marx, Borges entre otros. Lo suyo era la crítica social y lo que en sus reflexiones cuenta es el desdén actual hacia el pasado reciente y los orígenes de la verdadera naturaleza humana, siempre manteniendo un diálogo con lo cotidiano. Su obra se desarrolla con escritos como *La filosofía en Borges*, *La veneración de las astucias*; *La escuela de la sospecha*; *Escuchar con los ojos*, entre otras.

En todos sus ensayos presenta la preocupación evidente por el carácter ético-moral que sin duda alguna no se limita únicamente a las ideas o teorías, consciente de que el conocimiento de la vida humana es cosa demasiado compleja como para reducirla y aislarla por entero en abstractas teorías alejadas de la vida real. Por el contrario, establece la unión *theoria y praxis*. Asimismo se pregunta qué significado tienen aspectos a modo de la religión, la moral, en una sociedad como la latina o la norteamericana, cuando existe la bien sabida y manejada idea de que "Dios ayuda a los malos cuando son más que los buenos".

Explica que la moral puede verse como una ideología que sirve como todas para adornar una práctica, que no obstante siempre lleva factores ocultos tales como la búsqueda del dominio político y económico, como una especulación que pretende protagonizar el comercio mundial y justificar con fundamentos éticos vacilantes un acto con una aparente "causa justa", que siempre trae consigo, la comercialización de la violencia, el aplastamiento de aquellos que son más débiles, el racismo y todo acompañado de una constante disputa por dicho dominio.

Mantuvo siempre una actitud de desconfianza hacia los sistemas que tomaran como medida al hombre ostentoso, tal es el caso de la difusión del marxismo escolástico, en especial en Latinoamérica, evidenciando entre otras cosas las limitaciones en sus aplicaciones a las sociedades novohispanas y todo esto por el hecho de que, en sus propias palabras, "la generación de antropoides regresivos en

marcha hacia la involución" es en lo que se ha convertido la humanidad.

Un párrafo que puede representar gran parte del pensamiento filosófico de Nuño es el siguiente:

> Así le va a este mundo, es decir, a este extraño y monstruoso planeta, en el que cada vez menos tenemos cabida quienes aun recordamos el otro planeta, en el que la violencia existiendo, era un mal y no un vulgar ejercicio de televisión y en el que el razonar era la forma de ser hombre y no el pegar gritos, aisladamente de la realidad con unos audífonos autistas pegados en la cabeza, cada día por lo demás más inútil (Nuño Montes, J.A., 1993, p. 44).

Se pierde aquella creencia trillada de que somos racionales, en una sociedad donde los prejuicios dominan la mente del hombre, donde la fe ciega representa el autoengaño dando como resultado "la indiferencia o más bien ataraxia aquella virtud tan buscada por los antiguos, pero no en el sentido de armonía sino en el de más absoluta apatía".

Su escepticismo político radica en que la esperanza de que un partido político cambiara la decadente situación social, representa una espera viciosa y heredable; a lo que él llama "un mundo pobre y hastiado de política"; visualizar junto a Nuño una época de indiferencia y degradación moral, política y evidentemente económica es tarea de reflexión.

BIBLIOGRAFÍA: Nuño Montes, J.A., 1985, 1987, 1990, 1990b, 1993, 2005.

JOSÉ MANUEL DELGADO OCANDO (1928-)
Brigitte Bernard

Nace en Maracaibo, E. Zulia (Venezuela), un 23 de diciembre. Abogado y doctor en derecho, de la Universidad Nacional del Zulia (1951). Especialización y posgrado en las Universidades de La Plata, Argentina (1952), Bonn y Colonia, Alemania (1964), y Universidad Libre de Bruselas, Centro Nacional de Investigaciones Lógicas, Bélgica (1972). Profesor titular y jefe de cátedra y del Departamento de Introducción al Derecho y Filosofía del Derecho y de otras facultades de la Universidad del Zulia. Decano de las facultades de Humanidades (1959) y de Ciencias Jurídicas y Políticas (1998-2000), así como director y docente de Organización y Bienestar Estudiantil y, rector (1968-1972). Fundador, director e investigador del Instituto de Filosofía del Derecho (1974-1983). Magistrado del Tribunal Supremo de Justicia designado por la Asamblea Nacional Constituyente (periodo 2000-2012) y acreedor a premios y reconocimientos en Venezuela y en el exterior, en particular: Premio Regional de Literatura, mención ensayo (1996); Premio Nacional de Ciencias, mención ciencias sociales y humanas (1999).

Es en la articulación metafísico-cultural-valorativa de la posguerra, en 1952, cuando Delgado Ocando inicia su vida académica, siendo designado profesor de filosofía del derecho en la Universidad del Zulia. Desde entonces, podemos dividir la evolución de su pensamiento, en tres etapas: axiológica, metodológica y filosófico-política.

En su "Etapa axiológica" (1952-1969), Delgado profesa un "relativismo axiológico" que el famoso filósofo del derecho hispano-mexicano, Recasens Siches, denominaría "aporética culturalista", al comentar extensamente su pensamiento en la obra: *Panorama del pensamiento jurídico del siglo XX* (1963).

En su "Etapa metodológica" (1969-1977), Delgado diferencia la filosofía de la ciencia, afirmando que: "La filosofía del derecho acomete su empresa axiológica actual metodológicamente, o mejor, epistemológicamente, reflexionando sobre la técnica de los juristas […] sus métodos de trabajo […] el valor de los instrumentos de investigación, y […] los modos de regulación y de planificación de las instituciones sociales" (Delgado, J.M., 1983).

Etapa filosófico-política (antihegemónica): es el mencionado encuentro de enfoques metodológicos que explica la dirección filosófico-política adoptada por Delgado en los años 1977-2007, aunque la misma está sin duda entrañablemente vinculada con el acontecer histórico venezolano; dirección en la cual el derecho concebido como sistema de signos (etapa metodológica), le permitirá inscribir su doctrina culturalista en el marxismo como teoría política capaz de iluminar el nivel normativo en particular, a través de su análisis en la obra de Nietzsche, del tejido axiológico de la democracia occidental (Delgado, J.M., 1983c).

En los años noventa, Delgado se dedica al problema de la legitimidad en el sistema libe-

ral-democrático (Delgado, J.M., 1989), por oposición al contexto comunitario del estado social de derecho que plantea la participación de todos en la riqueza social (Delgado, J.M., 1993). Define a la legitimidad en relación con los fundamentos axiológicos del poder, así como con la factibilidad de la satisfacción de las expectativas sociales mediante el análisis ontológico de sus condiciones materiales (Delgado, J.M., 1994b).

En diversos estudios y en su participación en propuestas de cambio social, económico y político para Venezuela, Delgado ha ofrecido su reflexión, en particular respecto de la situación vivida en el país, a partir del levantamiento popular del 27 de febrero de 1989 y de las condiciones que generaron la rebelión cívico-militar del 4 de febrero 1992. Su mayor contribución en ese sentido, fue su aporte al análisis filosófico-político de la problemática constitucional, al descentrar la misma del ámbito legalista y formalista tradicional, reivindicando el concepto de "supraconstitucionalidad" como palanca de "un nuevo ordenamiento jurídico capaz de poner en funcionamiento efectivo una democracia social y participativa" (Delgado, J.M., 2001), e introduciendo como magistrado del Tribunal Supremo de Justicia, en su Discurso de Orden de la Apertura del Año Judicial 2001, el concepto de "transitoriedad" que permitió "mantener el proceso constituyente dentro de la técnica de la producción derivada", demostrándose en esta forma, que "el derecho es apto para promover y llevar a cabo la creación de un nuevo orden constitucional sin quebrantar las instituciones vigentes" (*ibid*., pp. 23-27).

Por consiguiente, su indagación axiológica se ha prolongado por casi sesenta años, constituyéndose en hilo conductor de su obra, la preocupación por la justicia concebida no a la manera de la "estrella polar" de Stammler que persigue infatigablemente el navegante, sino como referencia concreta para la legitimidad axiológica del poder.

JOSÉ RAFAEL NÚÑEZ TENORIO (1933-1998)

René Arias

En un contexto caracterizado por la persecución, el exilio y la conculcación de las libertades políticas por parte de la dictadura encabezada por el general Juan Vicente Gómez (1857-1935), nace en el Estado Aragua un 7 de diciembre, José Rafael Núñez Tenorio, quien ha sido considerado uno de los máximos exponentes de la matriz interpretativa marxista y en consecuencia connotada referencia teórica de la revolución venezolana.

Raudo, en los albores de su juventud, comenzó a articular la praxis transformadora con sus convicciones utópicas, logrando en esa fase de su vida, coronar los estudios de filosofía en la Universidad Central de Venezuela en 1956, asumiendo inmediatamente, con su salida forzada del país, La Secretaría de la Federación Mundial de la Juventud Democrática en Budapest, conjugada con los estudios de posgrado en Berlín.

La carencia de soberanía política, económica y cultural en América Latina y en particular en Venezuela, lo animan a esforzarse en sustentar el conjunto de reflexiones orientadas a contribuir con el logro de cambios profundos dentro de estos espacios vitales, las cuales van a reflejarse en más de sesenta libros, artículos y folletos, gran parte de ellos editados por la UCV, en cuya institución llegó a ser profesor, entre los cuales podemos destacar: *Introducción a la filosofía marxista* (1968); *Venezuela modelo neocolonial* (1969); *El carácter de la revolución venezolana* (1969); *En torno a la renovación universitaria* (1971); *Política, dependencia y neocolonialismo* (1972); *Introducción a la ciencia* (1972; ha tenido once ediciones); *Bolívar y la guerra revolucionaria* (1973); *Humanismo, estructuralismo y marxismo*: *Sartre, Althusser, Marx* (1976); *Dialéctica del opresor* y *el oprimido* (1976), así como, *Problemas de la teoría y el método de la economía política marxista* (1976). Esta última presentada como tesis doctoral en la UCV (1975), constituye una de sus obras de mayor agudeza analítica, como también de gran impacto en los círculos académicos venezolanos. En ella aparece esbozada, por un lado, su crítica a la filosofía tradicional y a los manuales del marxismo soviético, en tanto por el otro, hace consideraciones sobre la teoría de la praxis. En las postrimerías de su vida, el desafío optimista por la liberación nacional y el socialismo es oxigenado por la dinámica e inédita realidad política venezolana, ofreciéndonos en esa perspectiva: *La democracia Venezolana: the big business* (1992); *Hacia la quinta república: la democracia participativa* (1998) y *Vigencia contemporánea del marxismo* (1998), tratando de responder en es-

ta última, a la campaña contra el marxismo fundada por los defensores de la lógica del mercado, motivando a dar la batalla por la segunda emancipación de América Latina y la cristalización de una sociedad potenciadora de los elementos más auténticos de la condición humana.

Preocupado por conferirle mayores aportes teóricos y prácticos al proceso de reconstrucción que históricamente ha demandado Venezuela, un 13 de octubre, una crisis hipertensiva lo sorprende, causándole la muerte en la ciudad de Caracas.

LUDOVICO SILVA (1937-1988)
Mara Lilian de Guadalupe Rodríguez Ventura

Nace en Caracas un 16 de diciembre y muere en la misma ciudad un 4 de diciembre. Su nombre real fue Luis José Silva Michelena, sus padres fueron Héctor Silva Urbano y Josefina Michelena y su hermano fue el sociólogo José Agustín Silva Michelena.

Fue filósofo, poeta, ensayista y profesor venezolano, considerado un pensador marxista fue uno de los más importantes intelectuales del siglo XX.

Cursó secundaria en el colegio San Ignacio. Viajó a Europa donde estudió dos años de filosofía y letras en Madrid; un año de literatura francesa en La Sorbona y un año de filología románica en Alemania. En Madrid, un grupo de estudiantes lo bautizó como Ludovico. A partir de entonces fue conocido con el apodo Ludovico Silva. En 1969 egresó *summa cum laude*, de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. En la década de los sesenta dirigió y produjo el programa de radio "La palabra libre". Entre 1964 y 1968 fue secretario general del Ateneo de Caracas, donde participó en la fundación de la revista *Papeles*, de la cual fue miembro del Comité de redacción. Colaboró en el periódico *Clarín* y en la revista literaria *Cal*, dirigida por Guillermo Meneses. Juntó con Miguel Otero Silva fundó la revista *Lamigal*. En la década de 1980 mantuvo una columna en el diario *El Nacional*, llamada "Belvedere". Desde 1970 ejerció la docencia en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, actividad que compartió con la creación poética y la reflexión filosófica.

La obra filosófica de Ludovico Silva se enfoca en Marx y en el marxismo. Considera que el materialismo dialéctico no es un sistema filosófico sino que es un método para presentar los hechos históricos según su estructura. Piensa que la alineación es un fenómeno histórico y no es esencial a la naturaleza humana.

Una de sus obras más leídas es *Teoría y práctica de la ideología* en ella dice que una ideología nace a partir de la división del trabajo y de la separación entre los que poseen algo y los que no.

La ideología son las relaciones en la práctica hechas ideas. Entonces una ideología fundamenta los actos y los actos fundamentan una ideología, por lo tanto se hace un círculo que nutre el sistema, en el cual unos tienen algo y otros no tienen nada. Este sistema se perpetúa con la ideología y después de varios años la desigualdad entre los que tienen y los que no tienen se hace mayor hasta llegar al sistema capitalista. Para que una ideología desaparezca debe desaparecer el hecho que la creo, si se deja de practicar la ideología no tiene sustento y por lo tanto desaparece, algo bueno en ideologías como la explotación.

Entonces Ludovico propone una ideología que no busca ser una herramienta sino que su objetivo sea la conciencia del individuo para que en la estructura social del sistema, lugar de desarrollo de la ideología, cumpla un papel transformador del fundamento del sistema y éste cambie de explotador a equitativo. Esto lo plantea en su libro, en donde también dice que el sistema capitalista ha creado una ideología que te engaña y crea una conciencia falsa que ayuda a continuar la explotación y la desigualdad.

Por último Ludovico plantea una visión distinta de Marx, visión contraria a la que la URSS implemento y difundió.

BIBLIOGRAFÍA: Silva Michelena, L.J., 1976, 1978.

CARMEN BOHÓRQUEZ (1946-)
Lino Morán Beltrán

Carmen L. Bohórquez Morán ha hecho de la historia y la filosofía su pasión académica y profesional. Humanismo y emancipación constituyen los ejes fundamentales sobre los que esta filósofa venezolana ha elaborado su pensamiento. Su quehacer filosófico la convierte en

pionera de la filosofía de la liberación en Venezuela, cuando, a principios de los años ochenta, irrumpe contra la tradición eurocéntrica de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, de la que egresara en 1969. Con ella se inicia en Venezuela el ciclo más actual del pensamiento crítico. Humanizar es su preocupación fundamental sea cuando aborda la problemática del género ante el patriarcado dominante en la sociedad occidental, sea cuando ejerce la crítica de este modelo que se impone en América desde los inicios de la conquista hasta nuestros días en la era de la globalización neoliberal. Reconocidos son también sus aportes a la reconstrucción de la historia de las ideas latinoamericanas, haciendo de la obra de Francisco de Miranda el crisol sobre y desde el cual interpretar la gesta emancipatoria, al tiempo que logra proyectar el ideario del Precursor en momentos que, como el actual, representan *los de mayor riesgo para nuestra independencia*. Emancipación es su propósito medular, por lo que se ha convertido en militante fervorosa de la causa bolivariana que construye el pueblo venezolano a partir de la llegada de Hugo Rafael Chávez Frías a la presidencia de la República Bolivariana de Venezuela, por considerar que este proceso encarna los ideales de emancipación e integración de los excluidos de la patria grande.

Destacan entre sus logros académicos el haber egresado como Master of Arts in Philosophy. University of Michigan. Ann Arbor, Michigan, 1973; Diplôme d'Études Approfondies d'Études Hispaniques et Latino-Américaines. Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, París, 1993, y como Docteur en Études Hispaniques et Latino-Américaines. Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, París, 1996, con mención *summa cum laude*.

Ha sido directora de la Escuela de Filosofía 1979-1981 y del Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos (CEELA), de la Universidad del Zulia, 1989-1992. Además de desempeñarse como directora de Investigaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos" (CELARG), Caracas, 2004-2005, y desde 2005, como directora de la Oficina Coordinadora de la Red Mundial de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad; actividad que desempeña a la par con su responsabilidad de ser la directora general de Relaciones Internacionales del Ministerio del Poder Popular para la Cultura.

BIBLIOGRAFÍA: Bohórquez, C., 1997, 1998, 2001, 2006.

GLORIA COMESAÑA-SANTALICES (1946-)
Antonio Boscán Leal

Nace en Vigo, España. Desde 1954 vive en Colombia, radicándose en Venezuela a partir de 1965, cuya nacionalidad adquiere en 1970. En la Universidad del Zulia (Maracaibo) realiza sus estudios, ingresando como docente en la Escuela de Filosofía. En 1977, obtiene el doctorado en filosofía en la Universidad de París I, Pantheón-Sorbonne. Además de ser una infatigable intelectual, Comesaña se ha constituido, dentro de la academia y fuera de la misma, en una permanente luchadora social, principalmente dentro del ámbito venezolano y latinoamericano. Alain Guy la considera como "una de los siete filósofos venezolanos más destacados" (Guy, A., 1997, p. 71). El pensamiento filosófico de Comesaña, en toda su magnitud, desarrollo y aportes, está plasmado tanto en sus libros, como en los numerosos artículos que ha publicado. La obra de esta pensadora no puede definirse únicamente como feminista. Sus planteamientos abarcan temas tales como: la razón científico-tecnológica, el poder y la política, los derechos humanos, la diversidad, la historia, la teología, la libertad, la educación y la ecología, entre otros, conformando un pensamiento en permanente búsqueda, plural y abierto. Su primera obra, *Alienación y libertad: la doctrina sartreana del otro* (1980), tiene como marco la fenomenología sartreana, analizando la alteridad, para mostrar la dimensión real que ocupa el otro en la filosofía de Sartre. Posteriormente, tomando en cuenta las obras de Simone de Beauvoir, emprende una crítica original a la obra de dicho pensador, desde una posición marcadamente feminista, y centrando la misma en los escritos literarios de aquél, lo cual dio origen a su obra *Análisis de las figuras femeninas en el teatro sartreano* (1984). Para Comesaña, filosofía y feminismo no pueden plantearse en forma separada. Convencida de tal posición, adhiere al feminismo radical, para acentuar en el plano de las ideas y de la práctica social, su lucha por un cambio en las relaciones de poder. Producto de estas reflexiones son sus obras *Mujer, poder y violencia* (1991) y *Filosofía, feminismo*

y cambio social (1995), y una larga serie de artículos, arendtianos los de la cosecha más reciente. Así, realiza un llamado a la filosofía y al pensamiento feminista latinoamericanos a mantener la crítica y la radicalidad, pues se trata de ir más allá del mero análisis descriptivo de la relación conflictiva entre los sexos, para promover la equidad y superación de todo tipo de discriminación entre los seres humanos; un llamado a hacer del feminismo un pensamiento activo y en permanente elaboración, para adaptarse a una realidad como la nuestra, multicultural y plurisocial; un llamado a rescatar la historia y revalorizar la política con sentido de justicia social; y, sobre todo, a defender el diálogo intercultural como un elemento fundamental, "para —como ella misma lo señala— pasar de una cultura a otra, para tomar de cada una lo que nos parezca mejor, más enriquecedor y en todo caso para respetarlas. Creo que todo esto es esencial si queremos vivir y dejar vivir, y encontrarnos en un mundo en el que podamos realizarnos más plenamente".

BIBLIOGRAFÍA: Comesaña-Santalices, G., 1991, 1995, 1996, 1998, 1999, 2004, 2006.

ULISES MOULINES (1946-)
Ricardo Gómez

Nació en Venezuela y obtuvo sus títulos de máster en filosofía en la Universidad de Barcelona (1971) y de doctor en filosofía en la Universidad de Munich (1975). Fue profesor de teoría de la ciencia en la Universidad Nacional Autónoma de México, de Santa Cruz (Estados Unidos), Bielefeld y Berlín (Alemania), así como de otras universidades de Europa y Latinoamérica, siendo actualmente profesor de filosofía de las ciencias en la universidad de Munich, a la vez que autor de muy importantes libros y artículos.

Moulines es una de las mayores figuras del estructuralismo en cuanto a su postura metateórica acerca de la estructura y desarrollo de las teorías científicas. El estructuralismo tiene la importancia histórica de haberse opuesto, desde antes que Kuhn, a la filosofía estándar de las ciencias (como el positivismo y el popperianismo). Su tesis inicial básica es que una teoría científica no es un conjunto de sentencias sino una estructura, es decir una entidad constituida por un conjunto y relaciones cuyas propiedades fundamentales están dadas sistemáticamente por una axiomática. Ello implica afirmar que una teoría es algo asociado con una clase de modelos (aquellos que satisfacen a la axiomática), entre los cuales hay que sobredimensionar aquellos que han de constituir aplicaciones de la estructura al dominio estudiado. Además las llamadas *condiciones de ligadura* pueden ser consideradas como puentes internos entre los modelos de una y misma teoría. Hay además vínculos que funcionan como puentes externos entre modelos de distintas teorías. Cuando la experiencia queda subsumida exitosamente en uno de los modelos de la teoría, puede afirmarse que la experiencia confirma o torna plausible la tesis de que la realidad es como la teoría afirma que lo es. Moulines, junto a Sneed, Balzer y otros formalizó no sólo tal noción de teoría de manera rigurosa sino que la aplicó a diversos casos científicos paradigmáticos como la mecánica newtoniana y la teoría evolucionista. El enfoque luce pues como básicamente semántico-formal. Pero no es sólo ello. Moulines aclara que toda teoría científica es un producto cultural que contiene siempre componentes pragmáticos, los cuales aparecen como ingredientes constitutivos de conceptos tales como aproximación e idealización.

Moulines además se plantea preguntas fundamentales como las que tienen que ver con qué es lo que hay (ontología), a la cual se aborda desde las teorías dominantes de la ciencia. Como hay varias teorías, cada una con su ontología propia cabe preguntarse si la realidad puede ser una (algo que Moulines descarta de plano debido a tal multiplicidad de teorías y ontologías), o si puede considerarse a la realidad como la disyunción de los dominios de teorías científicas fundamentales, o si las mismas son reducibles a una determinada teoría que definiría la realidad subyacente a todas las teorías. Apelando al estado actual de las ciencias, con la presencia de algunas teorías fundamentales irreducibles entre sí (como la relatividad y la mecánica cuántica) contra las pretensiones, por ejemplo, de la teoría general unificadora de la física (GUT), Moulines concluye que no se puede afirmar el par "una teoría-un mundo". Si pretendiéramos establecer un solo sistema ontológico, ello sería posible a expensas de tener que afirmar que el ser a veces se dice en el sentido de

la relatividad general, otras en el de la termodinámica de los procesos irreversibles, otras en el sentido de la física de las partículas, y quizás aún en otros sentidos.

De manera análoga, Moulines se pregunta por la posibilidad de hablar de un único universo o de varios. Y como en el caso anterior trata dicho problema desde una perspectiva teórica, porque toda vez que nos preguntemos por la existencia de un objeto dado, la respuesta es desde la perspectiva de alguna teoría o teorías. Además, y siempre en consonancia con su tratamiento de la ontología a aceptar actualmente, el universo abordado por una teoría es el producto cartesiano de sus dominios; deben agregarse ciertos conjuntos auxiliares estableciendo el ámbito de las funciones métricas que ayudan a expresar las relaciones definidas en lo que realmente existe. En tanto hay una multiplicidad de teorías, si queremos saber qué es el universo, debemos concentrarnos en aquellas teorías que no son reducibles a otras teorías. Moulines llama a dichas teorías irreducibles "teorías fundamentales". El universo, si es que hay una entidad tal, será el universo de una o varias teorías fundamentales. Pero sabemos hoy que no hay una única teoría fundamental acerca de todos los objetos que consideramos como reales: tenemos hoy al menos dos teorías fundamentales incompatibles: la teoría de la relatividad y la teoría de campo cuántica (*quantum field theory)*. Sus conceptos básicos y la imagen intuitiva de la realidad que nos dan ambas son incompatibles. Además es más que problemático afirmar la reducibilidad de la termodinámica del equilibrio a la mecánica estadística y, desde ésta, a la mecánica cuántica.

Si abandonamos la física y nos ocupamos de las ciencias sociales el panorama, para el unitarista, es la bancarrota: las mejores teorías psicológicas, lingüísticas, económicas y etnológicas no son reducibles a la fisiología o la biología. Si el unitarista pretendiera afirmar que el pluralismo es sólo un rasgo de hoy, pero que va a cambiar hacia el unitarismo en el futuro, habría que preguntarle por las razones para tal optimismo acerca del desarrollo científico. En tal sentido, la historia pasada de la ciencia no lo ayuda al respecto. En última instancia, Moulines denuncia como mero acto de fe científicamente infundado las pretensiones de científicos al creer en el advenimiento de la teoría universal (unificadora). Puede decirse, a lo sumo, que tratar de alcanzarla ha sido un estímulo para el progreso científico, pero que carece de proyectividad racional futura. El hecho es que la realidad muestra cada vez más teorías con más universos. El pluralismo parece ser, según Moulines, la más adecuada postura acerca de la realidad.

La filosofía de la ciencia de Moulines, como reflexión crítica sobre la ciencia, permite abordar en un determinado momento, preguntas perennes de la filosofía, y actualizar sus respuestas con una justificación racional actualizada, denunciando además creencias utópicas de los científicos.

Finalmente, debemos enfatizar la defensa de Moulines del concepto de nación, y de las naciones como unidades políticas insustituibles. Esto nos parece crucial como antídoto al reiterado lenguaje política y económicamente globalizador y como sustento teórico a la defensa de un pluralismo multiculturalista. Esto lo hace desde su perspectiva personal de hijo de exilados republicanos españoles, formado en España y Alemania, viviendo por un tiempo en México y desde su perspectiva filosófico-crítica.

BIBLIOGRAFÍA: Moulines, U., 1982, 1987, 1987b, 1996, 1997-1999, 1999, 2000-2002, 2004, 2006.

ÁLVARO MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ (1952-)[1]
Zulay Díaz Montiel

Nace en Maracaibo, Zulia (Venezuela). Profesor titular *emeritus* de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia. Licenciado y magíster en Filosofía. Diplomado en Estudios Profundos y doctor en Filosofía, Universidad París I, La Sorbona. Diplomado en Filosofía para Niños, Principado de Asturias, España. Director fundador de la *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA). Docente e investigador de la Escuela de Filosofía, doctorado en ciencias humanas y doctorado en ciencias sociales. Conferencista invitado en la Universidad de Navarra, la Universidad Miguel de Cervantes de Valladolid, la Universidad Rovira y Virgili, la Universidad del País

[1] <www.unav.es/gep; www.redalyc.uaemex,mx; www.ensayistas.org>, <www.IFphilosophia.org>, y <www.filosofia.pro.br>.

Vasco, la Universidad Santiago de Compostela, la Universidad de San Louis, Bruselas, y la Universidad de Nápoles Federico II, Italia. Coordinador de la maestría en pensamiento latinoamericano, de la Universidad Católica Cecilio Acosta. Adscrito al Programa de Promoción al Investigador (PPI), máximo nivel: IV.

Se ha dedicado al estudio de la filosofía política latinoamericana desde la perspectiva de la teoría gramsciana de la hegemonía y su relación con la ética del discurso, el diálogo intercultural, los derechos humanos, el espacio público y el lenguaje ideológico. También, ha explorado las relaciones entre el poder político y la racionalidad de la modernidad, desde la perspectiva de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y las posturas de algunos pensadores posmodernos. El análisis del discurso político y la pragmática comunicativa es otro de los temas de investigación que analiza e interpreta, en su propósito de comprender los desarrollos comunicativos que se generan en la sociedad neoliberal y globalizada. Otro tema reciente de su reflexión filosófica es el de la filosofía para niños que le ha permitido incorporar al pensamiento filosófico la mayéutica socrática de lo que es el aprender a pensar.

Sus tesis filosóficas representan hoy día un cuestionamiento al uso del poder como dominio y represión, y, en ese sentido, su pensamiento ha reconceptualizado significativamente el concepto de consenso cívico y de opinión pública, pues es a partir de éstos que los procesos democráticos se convierten en praxis de una efectiva coparticipación política. La idea central de su tesis doctoral, "Hegemonía y filosofía antihegemónica", es, a nuestro juicio, el punto de partida de una larga formación filosófica previa, que se proyecta con toda fuerza heurística hasta sus más recientes publicaciones. Lo demuestra, en esta etapa de su mayor madurez y creatividad, a través de un intenso trabajo, con sus discípulos y discípulas, en un proyecto político dirigido a crear nuevas prácticas filosóficas y políticas que tiendan a la transformación del estado en América Latina en un sentido dialógico e intercultural. Visto su pensamiento desde esta perspectiva, quienes se aproximan a sus escritos, docencia e investigación, afirman que puede ser considerado como un "filósofo de la liberación" en permanente contemporaneidad.

BIBLIOGRAFÍA: Márquez-Fernández, Á., 2002, 2003, 2003b, 2005, 2005b, 2006.

22. FILÓSOFOS DE CENTROAMÉRICA*

FLORENCIO DEL CASTILLO (1778-1834)
Marco Antonio Reyes

Nació en Ujarrás de Cartago, Costa Rica, el 17 de octubre de 1778. En el año 1802, se ordenó sacerdote, luego de cursar la carrera eclesiástica en el Seminario Conciliar de San Ramón Nonato, en León de Nicaragua. En 1810 fue electo para representar a Costa Rica ante las Cortes Generales y Extraordinarias de la Monarquía Española (Cortes de Cádiz, de 1813 a 1814, donde fue designado secretario y luego presidente), llegando a Cádiz el 29 de junio de 1811. Apoyado en su magnífica dote de orador, pudo realizar importantes cambios en defensa de los indios, logrando por ejemplo la abolición de la mita y la encomienda. Una vez que terminó su cargo en las Cortes de Cádiz, al disolverse éstas, viajó a México donde fungió como representante de Costa Rica ante el Congreso Constituyente de 1822. Después sería designado como canónigo y gobernador del Obispado de Oaxaca. En este periodo se convierte en maestro de Benito Juárez entre 1832 y 1834. Muere el 26 de noviembre de 1834 en la ciudad de Oaxaca. El 23 de marzo de 1972 es nombrado Benemérito de la Patria en su natal Costa Rica.

En la obra de Vargas Anaya *El evangelio de don Florencio: palabra, pensamiento y peregrinación de don Florencio del Castillo (1778-1834)* (Vargas Araya, A., 2007), el autor considera que el pensamiento del ilustre costarricense se enfocó principalmente al problema del marco normativo que debería imperar en las relaciones humanas. Principalmente atendiendo la "universalidad" (*isonomía*) de las mismas a partir de una consideración crítica, desde una revaloración de la tradición cristiana, de las relaciones sociales imperantes en los países hispanoamericanos, en los que se excluía a los grupos más desprotegidos (considerados inferiores): los indios y los negros. La esperanza en una América unida en términos de solidaridad y trabajo eran requisitos esenciales en el marco de la teoría política de Florencio del Castillo. Obras tales como *El color de la piel y el derecho a la ciudadanía*, *Los pardos y la igualdad ciudadana de americanos y europeos* o *Hablo por la humanidad*, destacan esta mirada crítica anticolonial de este pensador centroamericano.

BIBLIOGRAFÍA: Vargas Araya, A., 2007.

DIEGO DOMÍNGUEZ CABALLERO (1915-)
Miriam Nazario Cruz

Filósofo y educador panameño nació en la ciudad de Panamá un 11 de marzo. Se casó con doña Norma Jaramillo con quien tuvo dos hijos: Norma Isabel y Diego Fernando. En 1940 obtuvo la licenciatura de filosofía y letras en la Universidad de Panamá, dos años más tarde realizó su maestría en artes en la Universidad de Chicago, al mismo tiempo cursó estudios especializados en filosofía en la Universidad de Harbara y Columbia. En 1948 se inicia como catedrático de la Universidad de Panamá. Tres años más tarde recibe el grado de doctor en la Universidad de Madrid en 1951. Entre los cargos administrativos más relevantes que ha ocupado en su país están los de director del Departamento de Filosofía, director del Instituto de Investigaciones Filosóficas, director del Departamento de Cultura, director

* Sobre la filosofía en Centroamérica, véanse: Cordero, A., 1956, 1962; Gaviria, J. M., 1948; Salazar, R., 1951.

Nacional de la UNESCO, Profesor de la Universidad de Florida (sede Panamá) y Decano de la Facultad de Filosofía, Letras y Educación. Ha recibido numerosas distinciones de organismos internacionales y nacionales, así como ensayos publicados en prestigiosas revistas panameñas como *Logos*, *Lotería*, *Universidad*, *Eco*, *Revista de Occidente*, *Humboldt*, etc., en las cuales ha ido condensando su pensamiento filosófico y pedagógico. Retirado de la vida académica funge ahora como miembro activo de numerosas organizaciones panameñas y foráneas como el Comité de Historia de las Ideas (México), la Casa de la Cultura de Quito (Ecuador), el Instituto Brasileño de Filosofía y el Centro Superior de Lógica y Ciencia Comparada de Italia, entre otras.

Como pedagogo Domínguez Caballero ha puesto énfasis en el papel que desempeña en la universidad como fuente de cultura y nacionalidad para los panameños. Como filósofo, y alarmado por el hecho de que en su país (como en la mayoría de los países latinoamericanos) el cultivo de la filosofía se redujera a un selecto grupo de intelectuales de formación europea y anglosajona, puso todo su empeño en fomentar el estudio de filosofía en ambientes más *populares* y de corte nacionalista pero al mismo tiempo universal. Por tanto la obra de Domínguez Caballero está dirigida primordialmente al estudio de las ideas filosóficas en Panamá y a la enseñanza de la historia de la filosofía en Latinoamérica. Entre sus más importantes títulos se pueden mencionar: *Introducción a la filosofía* (1963). *La Universidad de Panamá* (1946), *Filosofía y pedagogía* (1952), *Situación de la filosofía en la Universidad Latinoamericana* (1954), *Universidad y humanismo* (1960), *Estudios filosóficos en la Universidad de Panamá* (1963), *Examen crítico de la enseñanza de la filosofía en América* (1969) y *Motivo y sentido de una investigación de lo panameño* (1970).

Centrado en el problema de la educación del hombre, Domínguez Caballero reconoce que para darle una filosofía a la escuela panameña se necesita un conocimiento del *ser* y la *esencia* de *lo panameño*. A este respecto lo que pretende es más que *definir, mostrar* lo que significa participar de la *panameñidad*: "Tomar lo vivencial —dice Caballero— en su aspecto más puro e intentar su descripción. Lo panameño no es algo hecho de una vez por todas como un objeto real. Lo panameño es algo que deviene, que está en el proceso de hacerse". La indagación sobre *lo que somos* y *debemos ser* es más que una curiosidad, una necesidad de toda nación latinoamericana. Por ello nuestro filósofo se opone a las interpretaciones reduccionistas de los conceptos de nación y estado, a los complejos de inferioridad de los pueblos colonizados, a las copias de cultura extranjerizantes y a los nacionalismos extremos que separan *el mundo propio* del *mundo del otro*, es decir del extranjero. Lo que se busca es saber cuál es el *lugar* y la posición del panameño pues "sólo —dice Caballero—, cuando nos conozcamos a nosotros mismos podremos contribuir a la gran obra de unificación mundial [ya que] siendo verdaderos y reales panameños podremos aspirar a ser hombres internacionales". El filósofo da cuenta de una universalidad *localizada* en la pregunta por *el ser del panameño*, al que identifica, en un primer acercamiento, como "búsqueda de la autenticidad que es objetiva en una labor de encuentro y reconocimiento". Labor que ha ocupado a las naciones latinoamericanas desde su primera emancipación y cuyo norte es precisamente una *segunda emancipación*.

BIBLIOGRAFÍA: Domínguez, 1946, 1952, 1969, 1973, 1979, 2004.

HÉCTOR-NERI CASTAÑEDA (1924-1991)
Ricardo Gómez

Nació en San Vicente, Zacapa (Guatemala), miembro de una numerosa familia humilde que le hizo estudiar primero en Guatemala, de donde con una beca fue enviado a estudiar a Costa Rica, trasladándose en 1948 a Estados Unidos. Fue discípulo de Wilfrid Sellars en la Universidad de Minnesota donde se doctoró, en 1954, con la tesis "The Logical Structure of Moral Reasoning". Estudió en Oxford University (1955-1956) para luego enseñar en las universidades de San Carlos (Guatemala), Duke y Wayne State (Estados Unidos). Finalmente fue nombrado profesor permanente en Indiana University (1974-1991), así como Mahlon Powell Professor. Fundó y dirigió la prestigiosa revista *Nous* (1966), y fue decano del *Latin American Cultural Center* (1981).

Castañeda recibió apoyo económico para sus proyectos e investigaciones de la National

Endowment for the Humanities, Andrew Mellon Foundation, y la National Science Foundation. Fue presidente de la American Philosophical Association Central Division (1979-1980) y nominado para la American Academy of Arts and Sciences en 1990. La República de Guatemala recibió sus restos mortales con todos los honores los cuales fueron depositados en el Panteón Nacional, a la vez que acuñó una moneda con su efigie.

Sus estudiantes a los que les dirigió la tesis doctoral publicaron póstumamente una antología con artículos originales propios acerca de su obra, editada por F. Orilia y W.J. Rapaport, bajo el título *Thought, Language and Ontology*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands (1998).

Su obra abarca la mayoría de los dominios tradicionales de la filosofía, como ontología, ética, epistemología, con particular énfasis en la metodología filosófica. Pero todos ellos están abordados con una encomiable originalidad y profundidad.

Tal originalidad se manifiesta, por ejemplo, en su novísimo tratamiento de las relaciones. Luego de la influyente postura de Russell sobre las relaciones como irreducibles a atributos, tal como se pone de relieve en las formalizaciones lógicas de las mismas desde principios del siglo pasado, fue común asumir tal versión como parte del núcleo tenaz de la lógica contemporánea y de sus aplicaciones. Castañeda propone una totalmente distinta lectura de los hechos relacionales. Las relaciones son remplazadas por ciertas propiedades monádicas. En "Inocencio es el padre de Ricardo", una propiedad es adscripta a Inocencio (la paternidad), otra a Ricardo (la filiación). Pero como Inocencio es también padre de Alejandro, lo anterior no basta. De ahí que Castañeda agrega un vínculo no relacional entre la paternidad de Inocencio y la filiación de Ricardo. Tal vínculo es inanalizable, inefable, sin categoría *per se*, o sea, sincategoremático.

Su postura acerca de las relaciones es coherente con su ontología que comienza con un análisis *sui generis* de los individuos, los cuales son concebidos como conjuntos (*bundles*) de propiedades. Si nos preguntamos qué hace de una planta de jazmín una y distinta de otra planta de jazmín, es decir, lo que la individua como tal, es que está compuesta por un conjunto de propiedades que la otra planta no posee en su totalidad (Castañeda era un profundo conocedor de Leibniz y aquí hace uso del mismo); pero hasta aquí se explica por qué son plantas diferentes de jazmín, pero no se da cuenta de que cada una es un individuo, y no una propiedad, por ejemplo. Castañeda introduce el *individuador*, una suerte de ente abstracto que opera como una función que toma a las propiedades características de cada planta como argumentos, y les hace corresponder como valor, al individuo. El individuador es, en tanto ente abstracto, no propio de cada individuo (pues lo que hace de ambas plantas, eso, plantas, es lo mismo) y toma como argumentos entes abstractos y como valor un ente concreto.

Su ontología culmina con su versión de las guisas (*guises*). Cada descripción definida, como el padre de Ricardo o el autor del Quijote, denota una guisa, y cada objeto individual es un haz de tales guisas. Esto resuelve la paradoja de Frege sobre la identidad: Yocasta es la madre de Edipo, pero ¿al casarse Edipo con Yocasta sabe él que se casa con su madre? La solución de Castañeda consiste en proponer que son el mismo ente, más no estrictamente idénticos sino que están consustanciados. Es decir que cada guisa posee consustancialmente toda propiedad que posee toda guisa con la cual está consustanciada. Además, para distinguir guisas que sean inexistentes pero pensadas creídas, Castañeda introduce la consociación, aunque éstas no sean las dos únicas propiedades externas que cada guisa puede poseer. Debe quedar claro al menos, que un individuo es el resultado de la aplicación del individuador a un conjunto determinado de guisas, el cual puede ser, al decir de Castañeda, ensanchado por el agregado de nuevas guisas. Castañeda reconoció explícitamente la influencia de Frege al comparar sus guisas a los sentidos fregeanos. Finalmente, en relación con la cuestión crucial de la categoría de existencia, Castañeda afirma que la existencia es una cualidad que poseen sólo algunas cosas y que tiene que ver con la consistencia interna y con los otros entes (aquí aparece otra vez la influencia de Leibniz).

No podemos dejar de mencionar la muy particular versión del *yo* que sostiene Castañeda, argumentando en favor de la irreductibilidad del habla en primera persona: yo puedo saber que tengo sed sin saber que Ricardo (pues he olvidado mi nombre) tiene sed. Hay aquí fuertes resonancias kantianas. Recorde-

mos que las guisas dependen de la mente, mientras que los objetos del mundo son haces de guisas, que funcionan como polos de nuestra concepción de las cosas; ellos tienen entidad para nosotros, relativa a nuestra capacidad cognoscitiva y volitiva.

Hay, según Castañeda, una postura o actitud intencional del yo respecto del mundo teórica o cognitiva y una actitud práctica. Las guisas y sus propiedades pueden estar involucradas tanto en proposiciones, que son objeto de creencia, o en entidades complejas que son objeto de intención, volición, recomendación, a las que Castañeda llama *practiciones*. A partir de tal división y mostrando cómo se combinan proposiciones y practiciones Castañeda aborda su solución de las llamadas paradojas deónticas, a partir de su supuesto básico de que los operadores deónticos (como "es obligatorio que") se aplican vacuamente a proposiciones y exhibiendo un notable dominio de la lógica deóntica contemporánea. Nos atrevemos a afirmar que esta área de la filosofía de Castañeda ha sido la más debatida en los últimos años, lo cual da prueba de su fructicidad filosófica.

Acerca del método recomendable en filosofía Castañeda ha diferenciado una versión ateniense del mismo, según la cual debe siempre tratarse de lograr la mayor coherencia en la reconstrucción del pensamiento de un filósofo, y una versión darwiniana del mismo, con la que Castañeda simpatiza, de acuerdo con la cual el corpus de un filósofo no es un todo auto-coherente e inmutable sino, en sus propias palabras, una fauna darwniana, con todo tipo de puntos de vista, tesis, sistemas parciales, algunos coherentes, otros oponiéndose entre sí. Esto lo aplicaba en sus clases magistrales y en sus trabajos, en donde puntualizaba el momento específico en que un autor producía una propuesta y enfatizaba la tensión de la misma con otras afirmaciones del mismo autor. Hay filósofos, como Kant y Marx, en donde esta metodología reconstructiva es imprescindible para ser históricamente fiel a los hechos. Consistente con ello es su invitación a que siempre coleccionemos datos en abundancia y los analicemos detalladamente para evitar las generalizaciones fáciles o apresuradas. Por supuesto, nada de lo dicho implica que no se deba buscar siempre una cierta unidad en un texto en un corpus, pero sin violencia ni distorsiones.

Hay algo que admiramos profundamente en el pensamiento de Castañeda: su siempre presente laboriosa y rigurosa tarea en búsqueda de los últimos misterios que subyacen a toda seria elucubración filosófica: ellos aparecen en su concepción de los hechos relacionales (en la noción de vínculo) en su individuador, en las proposiciones y practiciones, en su versión de la irreductibilidad del yo. Y más aún, reconocemos su magnífico ejemplo de que se puede hablar acerca de ellos. Eso lo hace, para nosotros, un filósofo latinoamericano singular, distinto, no mero científico o político o lógico haciendo filosofía por añadidura, sino filósofo desde el vamos y a cada paso.

Admiramos, además, al ser humano que en su tarea diaria se preocupó por el mejoramiento de los estudios latinoamericanos. Y mucho más aún por haber firmado, porque así lo creía profundamente, una declaración conjunta con otros filósofos como Quine, Kuhn, Cavell, Hintikka, Rawls, y Rorty entre otros, contra la represión salvaje y asesina que tuvo lugar en Latinoamérica durante las décadas de los setenta y los ochenta, en la que expresaban su creencia de que los Estados Unidos de Norteamérica no debían dar ayuda militar (letal o no letal) ni entrenar o proveer de equipo a la contrainsurgencia, ni apoyar diplomáticamente a dichos regímenes, a la vez que se hacía un llamado a los colegas en filosofía y de otras disciplinas así como a los ciudadanos en general a adherirse en el intento de asegurar estándares básicos de humanidad y dignidad para la gente latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA: Castañeda, H.-N., 1974, 1975, 1980, 1980b, 1983, 1989.

IGNACIO ELLACURÍA (1930-1989)

Héctor Samour

Nació en Portugalete (Vizcaya, España). Muere un 17 de noviembre asesinado por la dictadura militar salvadoreña. Tras sus estudios de secundaria en el colegio de los jesuitas en Tudela (Navarra), ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús, continuando su proceso de formación en El Salvador. Realizó sus estudios de Humanidades y Filosofía en Quito (Ecuador) y estudio en Innsbruck (Austria), donde fue discípulo de Karl Rahner. En Madrid empezó a colaborar estrechamente con el

filósofo vasco Xavier Zubiri, realizando bajo su dirección su tesis doctoral de filosofía, precisamente sobre su propio pensamiento filosófico (Ellacuría, I., 1965).[1] Desde este momento, Ellacuría trabajará de forma continuada con Zubiri, con estancias esporádicas en Madrid. En 1967 regresó a El Salvador, iniciando su labor docente en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador (UCA). Tras varios años como director y docente del Departamento de Filosofía, en 1979 es nombrado rector de la universidad, cargo en el que permaneció hasta que fue asesinado por el ejército, en el marco de la guerra civil de esa época.

Su pensamiento se movió en el campo tanto de los estudios religiosos como de la filosofía, de la sociología política y del pensamiento universitario.[2] De ahí que no sea fácil la tarea de presentar una síntesis de lo más relevante de toda su producción intelectual. Aunque vamos a centrarnos aquí sobre todo en su pensamiento filosófico, es necesario entender que las diversas dimensiones de su pensamiento no son compartimentos estancos, sino que constituyen una unidad coherente.

Los objetivos principales de la tarea filosófica de Ignacio Ellacuría se pueden sintetizar en a] Difusión de la novedad histórica y del potencial crítico y creador de la filosofía zubiriana; b] Adopción de sus tesis fundamentales y del método filosófico zubiriano para la construcción de una filosofía de la liberación latinoamericana.

Se puede afirmar que es en el trabajo intelectual desplegado por Ignacio Ellacuría donde la filosofía zubiriana muestra todas sus virtualidades para construir una filosofía de carácter liberador de cara a la realidad latinoamericana. En varias ocasiones Ellacuría reconoció que sus planteamientos sobre el carácter político que les asignaba a la filosofía se debían en gran medida a la filosofía de Zubiri, aunque supusieran una reelaboración en orden a resolver los problemas que planteaba la realidad latinoamericana y no pretendieran, por consiguiente, una repetición exacta de su pensamiento (Ellacuría, 1975, p. 418).

Ellacuría valoraba de forma especial los tres temas principales del pensamiento filosófico zubiriano: *el tema de la realidad*, desarrollado principalmente en *Sobre la esencia* (Zubiri, 1985), obra considerada por Ellacuría como el primer intento sistemático por conceptuar filosóficamente lo que es en realidad la estructura y lo que es la realidad desde la idea de estructura; *el tema de la inteligencia*, desarrollado definitivamente en la trilogía de la inteligencia *sentiente* (Zubiri, 1980, 1982, 1983), obra en la que, según Ellacuría, se presenta "la unidad transidealista y transmaterialista" de los dos momentos de la inteligencia humana (Ellacuría, 1978, pp. 949-950), y *el tema de la persona humana* como realidad personal, una realidad ligada a todas las cosas reales pero religada a la realidad misma como fundamento de su propia vida personal (Zubiri, 1986).

En esta línea, Ellacuría publicó una serie de artículos sobre la filosofía de Zubiri en los que analiza aquellas características críticas y sistemáticas que pueden ser útiles para construir una filosofía "verdaderamente latinoamericana" y para enfrentar filosóficamente los problemas de la situación histórica de América Latina, especialmente de El Salvador y Centroamérica: su concepción realista-sensorial de la inteligencia, su radicación del ser y del sentido en la realidad, su interpretación físico-realista de la metafísica, su concepción del ser humano como esencia material abierta y su visión material de la historia.

En *Filosofía de la realidad histórica* (Ellacuría 1990b, 1991),[3] su único libro escrito dentro de su producción filosófica, Ellacuría asume las principales tesis metafísicas, antropológicas y epistemológicas de la filosofía de Zubiri con el fin de dar cuenta, en toda su complejidad, de la estructura y del dinamismo de la realidad histórica, entendida como objeto y punto de partida de la filosofía, y con el objetivo polí-

[1] La tesis consta de tres tomos (1094 pp.); la primera parte se titula "Principialidad de la esencia e inteligencia" (pp. 1-442); la segunda "Principialidad de la esencia y talidad" (pp. 443-841); y la tercera, "Principialidad y trascendentalidad" (pp. 842-1030).

[2] La editorial de la UCA de El Salvador ha editado y publicado en varios volúmenes sus principales escritos filosóficos, teológicos, políticos y universitarios.

[3] Este trabajo que Ellacuría redactó entre 1975 y 1976, pero que se editó y publicó póstumamente en 1990, nos revela la coherencia y sistematicidad de todo su esfuerzo filosófico maduro, que comenzó a gestarse desde 1965, cuando Ellacuría terminó y defendió su tesis doctoral sobre Zubiri en la Universidad Complutense de Madrid.

tico de pensar e iluminar una adecuada praxis histórica de liberación frente otras formas de praxis política, que se habían venido desarrollando en Latinoamérica en las décadas de los sesenta y setenta, y que a juicio de Ellacuría resultaban parciales e insuficientes por cuanto dejaban de lado aspectos esenciales de la realidad histórica, que como tal, es una unidad estructural, dinámica y abierta (véase Ellacuría, 1981b, pp. 963-980).

Los planteamientos de Ellacuría en torno al papel político-liberador de la filosofía se fueron ampliando y profundizando, así como adquiriendo cada vez más una perspectiva mundial (Ellacuría, I., 1985b). En su último discurso realizado Barcelona (Ellacuría, 1999, pp. 296-306), en noviembre de 1989, con motivo de la concesión a la UCA del premio internacional Alfonso Comín, Ellacuría volvió a reiterar la necesidad de la tarea liberadora de la labor intelectual, en el marco de su crítica radical a la civilización del capital y de su propuesta alternativa de una civilización del trabajo o de la pobreza (Ellacuría, 1989, pp. 152-153). En esos momentos, Ellacuría ya conocía las dificultades, las desviaciones y los fracasos de los procesos revolucionarios en América Latina, especialmente en Nicaragua, Guatemala y El Salvador, de la perestroika en la ex Unión Soviética, de los graves problemas y de las lacras del llamado "socialismo real", así como de las dificultades que enfrentaban las fuerzas progresistas en esa época, en un contexto sociocultural cada vez más posmoderno y conservador. Sin embargo, él siguió sosteniendo la validez y la vigencia de sus ideas sobre la misión política de la filosofía y del paradigma de la liberación.

En ese discurso, Ellacuría se refirió a la necesidad de promover un nuevo proyecto histórico y de "revertir el signo principal que configura la civilización mundial", desde la "perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares". Para Ellacuría, la actual civilización del capital, ha ampliado la brecha de ricos y pobres, ha endurecido los procesos de explotación y de opresión con formas más sofisticadas, ha depredado ecológicamente la totalidad del planeta y ha contribuido a la "deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles" (Ellacuría, 1999, p. 300). El "análisis coprohistórico" de las heces de nuestra civilización —afirmaba Ellacuría— "parece mostrar que esta civilización está gravemente enferma" (*ibid*., pp. 301-302).

Ellacuría no era dogmático en el planteamiento sobre la posibilidad de la construcción de un pensamiento crítico-liberador, sobre todo por su insistencia —fundamentada filosóficamente— de que la actividad intelectual debe siempre subordinarse a la realidad histórica y a sus exigencias, tratando de superar cualquier esquema ideologizante. Lo importante es trabajar sobre la experiencia histórica, para ir verificando ventajas y desventajas de esta u otra dirección del trabajo filosófico. "Una mezcla de teoría y praxis, en la que la praxis plantea las incógnitas y los desafíos y la teoría ofrece hipótesis de verificación junto con horizontes proyectivos, que han de ser comprobados o rechazados por una nueva praxis, puede ser el camino por donde avanzar hacia soluciones aceptables. Soluciones que, a su vez, han de ser revisadas por una teoría, que se comporte críticamente, de modo que se mantenga equilibrado y lúcido al vaivén más o menos dialéctico, según los casos, de la acción y el pensamiento."

FRANZ HINKELAMMERT (1931-)

Juan José Bautista

Franz Joseph Hinkelammert nació el 12 de enero de 1931 en Emsdetten, cerca de Münster, en la región de Northrhein Westfalen, al noroeste de Alemania. Su adolescencia estuvo fuertemente impregnada por la experiencia del ascenso de los nazis al poder de Alemania y la segunda guerra mundial, pues cuando terminó ésta, él tenía apenas 14 años. Estas experiencias tan fuertes para un adolescente, como la experiencia judía en la Alemania nazi, marcaron su desarrollo intelectivo desde ese momento. "A mí me correspondió el periodo de libertad entre los 15 y los 18 años, cuando uno empieza a leer, y allí se me formó un cuadro de lo que había sido el nazismo. Por lo tanto tuve una experiencia directa del nazismo y otra posterior. Ahora bien, la mía es una generación un poco especial ya que vivió la guerra sin participar en ella como soldados" (véase Gutiérrez, G. y F. Duque, 2001, p. 18). Su padre de buena formación académica, le hizo

comprender que para la filosofía y la teología, era fundamental partir de la economía. Y así ingresó a la Universidad de Friburgo en 1950 para estudiar economía, pero, con la perspectiva de estudiar paralelamente filosofía y teología. Más tarde pasó a Hamburgo y luego a Münster donde terminó su licenciatura el año 1955. En esta última asistió a los cursos de teología de Höffner, un teólogo muy en la línea de reflexión economía-teología. También en esa época tuvo una muy buena formación sobre la obra de Max Weber, y posteriormente de Popper, así como de los conceptos fundamentales de la sociología.

El año 1955, a la edad de 24 años, ingresó a la Universidad Libre de Berlín para estudiar en el Instituto de Europa Oriental (*Osteuropa-Institut*), donde permaneció ocho años. Ahí hizo sus estudios de posgrado y doctorado, y luego como asistente de investigación hasta el año 1963. En este instituto conoció y estudió en profundidad la obra de Marx, y a los pensadores marxistas con quienes se daba la amplia discusión en Alemania respecto de Marx. Ahí se dio cuenta de que la teoría de Marx era sencillamente superior a la teoría neoclásica en la que fue formado en la universidad. "Marx es otra cosa, su teoría es un pensamiento que efectivamente explica fenómenos, que no hace desaparecer los problemas concretos detrás de sombras de la escasez o sombras de las tendencias psicológicas. Y allí empecé a analizar su teoría del valor y el análisis del fetichismo, que para mí ha sido la clave para entender a Marx".[1] En ese tiempo también trabajó las obras de Ernst Bloch, Berdiaeff, Bonhoeffer, Walter Benjamin y Sartre. Su tesis doctoral en el instituto versó sobre la racionalidad del modelo de industrialización de la Unión Soviética y luego hizo un trabajo crítico acerca del problema de la ideología en la economía soviética. Pero cuando empezó a cuestionar al capitalismo lo echaron. Formuló la tesis de que la idealización de la teoría económica ocurría tanto en el socialismo como en el capitalismo, como ideología del mercado perfecto, e ideología de la planificación perfecta, es decir que, la pretensión de cientificidad de los modelos económicos de la economía clásica y de la economía de planificación, eran en el fondo ideología encubierta con lenguaje científico.

Sin embargo, en "ese lugar" es donde había descubierto la teoría del valor de Marx, la plusvalía relativa, y los esquemas de la reproducción ampliada. Pero paralelamente a toda esta formación-discusión de ciencia social y filosofía, nunca descuidó su formación filosófica y teológica, siguiendo los cursos de Gollwitzer, un teólogo protestante, pero también de Reding, un teólogo católico. Afrmaba: "Creo que mi formación teológica, la poca que tengo, la recibí de Gollwitzer. En ese sentido, soy discípulo suyo" (Gutiérrez, G. y Duque, F., 2001, p. 26).

Así, cuando fue echado del instituto y vio que los espacios académicos se cerraban en Alemania, decidió abandonar Europa e irse a América Latina. La Fundación Adenauer le ofreció ejercer una cátedra en la Universidad Católica de Chile. Así, Franz J. Hinkelammert llegó a tierras latinoamericanas en 1963 a la edad de 32 años, para dar clases de sociología económica en la universidad, donde siguió trabajando el tema de la ideología en la economía, y paralelamente a ello dando cursos de formación política a líderes de sindicatos cristianos. Esta experiencia le abrió una veta totalmente nueva en el trabajo teórico con militantes, sindicalistas y estudiantes. En estos cursos que no eran académicos, discutían problemas que la realidad presentaba y que surgían como producto de la movilización de la sociedad latinoamericana y chilena. Ahí es donde entró en la discusión sobre la teología de la liberación que recién empezaba, la teoría de la dependencia y la problemática del tercer mundo, temas sobre los que no había trabajado anteriormente. En Europa había estudiado la teoría del imperialismo de Lenin, Bujarin, Hilferding y Rosa Luxemburgo, pero la había discutido sólo desde la perspectiva de la Unión Soviética, sin tener la visión de tercer mundo. Y así entró en el ambiente de la discusión tomando el punto de vista de Chile, primero, luego de América Latina y después de tercer mundo, lo que le permitió reelaborar los conceptos anteriores en un contexto totalmente distinto, "en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí. Es decir, mi verdadera formación fue en Chile y lo demás es antecedente, no más. Y la reformulación de todos los conceptos que traía de la academia significó que aunque mucho se mantuviera, cambió por completo mi punto

[1] Gallardo, H., *Entrevista con Hinkelammert*, mimeo.

de vista que ya no fue tan académico" (*ibid*., pp. 26-27).

A partir de 1967 y hasta 1970, trabajó en el Instituto Latinoamericano de Desarrollo (ILADES) de donde también fue echado. Desde 1968 formó parte del Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN), donde llegó a trabajar en las discusiones e investigaciones gente como André Gunder Frank, René Zavaleta Mercado, Hugo Zemelman, Pablo Freire, Armando Mattelart, y muchos otros. En este contexto es cuando escribió y publicó *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* y *Dialéctica del desarrollo desigual*, donde la tesis central es que el gran capital necesitó desde el principio destruir sistemáticamente nuestras formas de producción tradicionales, previas y preexistentes para constituirnos en exportadores de materia prima y consumidores de productos elaborados por el gran capital, es decir, necesitó destruir nuestras formas de vida, para imponernos la forma de vida capitalista y moderna. Esto es, las naciones del centro necesitaron desde el principio constituirnos en periferia, para poder ellas desarrollarse como centro, lo cual implicó siempre y desde el principio una relación de dominación, para sumergirnos en el proceso del subdesarrollo, del atraso y la dependencia, o sea en el proyecto que la modernidad ha tenido para el sur, y el tercer mundo desde el principio.

En este tiempo conoció a los teólogos de la liberación como Pablo Richard, Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez, quienes nunca lo tomaron como teólogo, para ellos él era sólo economista y sociólogo. También conoció a Enrique Dussel y Juan Luís Segundo. "Sin embargo, en ese momento la teología de la liberación no era central en mi trabajo. Yo seguía trabajando a partir de la ideología de la economía. La dimensión teológica la había mencionado, pero sin elaborarla mayormente" (*ibid*., p. 28).

Hasta que llegó el golpe militar de Pinochet de 1973. "Fue para mí lo que había sido para el fascismo europeo la guerra civil española y la derrota de los republicanos. Me pareció de esta importancia. Y ahí lo teológico se me hizo evidente… Fue cuando me percaté [de] que había un pasado nefasto en el propio cristianismo que estaba presente en esta postura y que tenía un impacto violento enorme" (*ibid*. p. 29). Posteriormente en toda su obra teológica cuestionará este pasado sobre el que se erige hoy la teología de la dominación moderna. Después del golpe de Pinochet, salió al exilio. Al principio la Universidad Libre de Berlín lo invitó como profesor visitante en el *Lateinamerika-Institut* hasta 1976. En ese año el CSUCA de Honduras le ofreció hacer un programa de maestría en economía. Paralelamente con Hugo Assmann decidieron fundar el Departamento Ecuménico de Investigación (DEI) en Costa Rica. Luego de una corta estadía en Honduras, donde fue director del posgrado en política económica de la Universidad Autónoma de Honduras entre 1978 y 1982, decide instalarse definitivamente en Costa Rica.

Para alguien que no se limita a describir lo que sucede con la realidad sociopolítica e histórica, lo que acontece con la realidad no es mera anécdota, sino que influye en lo que se está pensando. Así el golpe militar de Pinochet determinó en gran medida el giro de su programa de investigación de la relación economía-ideología, hacia la relación economía-teología. Este pasaje implicaba una reflexión de carácter epistemológico, para clarificar no sólo el uso de las categorías, sino también el nuevo marco categorial del cual se partirá en adelante. El hecho del golpe militar se constituyó así en el nuevo horizonte desde el cual pensó su investigación futura. "Porque el golpe militar de Chile llevó a la concepción de una política económica totalmente diferente […] Política que los mismos *Chicago Boys* llamaron neoliberal. […] Ellos volvieron en el curso de los años sesenta, ocuparon y monopolizaron en una determinada línea la Facultad de Economía […] [luego toda la universidad y posteriormente sobre este modelo se apropiaron de las universidades latinoamericanas] Y entonces la problemática de economía-teología se me presentó de una nueva forma […] se trataba ahora de un auténtico capitalismo salvaje. Además, la ideología en que se basó la Junta Militar que asumía este nuevo neoliberalismo tenía un apoyo muy grande en circuitos cristianos... Por tanto, ya no se podía simplemente hablar de economía e ideología, sino que incluía ahora el problema de la teología, y eso también bajo el impacto de la teología de la liberación que había puesto eso sobre la mesa […] busqué las teologías de represión de la tradición cristiana… Inicié entonces dos búsquedas. La primera, las fuentes teológicas del propio pensamiento económico, ya no sólo del neoliberal, sino

también del neoclásico, del marxista, del soviético. La segunda, las transformaciones violentas del cristianismo. Ahí me formulé el programa que desplegué posteriormente en el DEI, y en el cual sigo" (*ibid*. pp. 30-31). Temas que desarrollará en *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, pero también en *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, así como en *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada*.

La experiencia de la formación inicial alemana, había pasado a la historia, ahora se trataba de pensar esta nueva realidad que estaba empezando a surgir a partir del nuevo modelo económico que se imponía de nuevo por las armas a través de las dictaduras de seguridad nacional, pero no sólo para América Latina, sino tres décadas después, para todo el planeta, este proyecto que ahora conocemos como *Globalización* del modelo neoliberal. Este nuevo periodo iniciado formalmente con *Las armas ideológicas de la muerte*, y continuado en *Democracia y totalitarismo* culminó de modo magistral con *Crítica de la razón utópica,* su obra epistemológica por excelencia.

Todavía hay otro acontecimiento que marcará el pensamiento de Hinkelammert: el derrumbe del socialismo soviético y de los países de Europa oriental. Porque luego de la caída del muro de Berlín y los socialismos reales, el primer mundo se puso a imponer literalmente el "capitalismo salvaje". Hinkelammert equipado ya con toda una estructura conceptual y categorial hizo la crítica dura de este tipo de capitalismo, en una época en que la izquierda en general, prácticamente se puso a justificar al nuevo modelo. Esta nueva etapa después de 1989, Hinkelammert la empieza a revisar críticamente en su *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* de 1995, pero también en *El mapa del emperador* de 1996, otra de sus obras eminentemente epistemológicas, donde muestra por qué el relativismo es parte sustancial hoy del proyecto de dominación imperial-mundial de la modernidad-posmodernidad occidental, cuando éste deja intacto al totalitarismo del mercado neoliberal. De ahí que la crítica posmoderna no lo cuestione en sus fundamentos, sino que, le permite su continuidad.

Después publicó *El grito del sujeto* en 1998, un texto "aparentemente" teológico, en el que la forma del análisis rompe con el estrecho análisis de las disciplinas modernas y muestra cómo un hecho eminentemente político —en este caso el juicio y posterior muerte del fundador del cristianismo, pero concebido como teológico por la modernidad— tiene implicaciones históricas decisivas para nuestro mundo moderno. Luego publicó varios libros donde analiza las consecuencias nefastas de la modernidad neoliberal para la vida humana y la vida del planeta, como son *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana* el 2001, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada* del 2003, entre otros. En 2005 Hinkelammert publicó otro hermoso libro en coedición titulado *Hacia una economía para la vida*, en la cual continúa la tematización iniciada en *Coordinación social del trabajo…* que intenta pensar la posibilidad de una economía más allá del capitalismo moderno, cuyo centro no sea más la ganancia, sino la vida humana. Después de su crítica radical al capitalismo moderno, se trata de pensar en otra economía distinta de la moderna, para que sea posible la construcción de un mundo en el que puedan caber muchos mundos.

En 2001 Hinkelammert cumplió su 70 aniversario y el DEI de Costa Rica publicó un libro de homenaje a su vida y obra titulado *Itinerarios de la razón crítica*. Por primera vez en ese libro se incluyen una serie de ensayos relativos a su pensamiento. El año 2003 Hinkelammert publicó *El sujeto y la ley* que posteriormente en el 2005 fue premiado en la primera versión del Premio Libertador al Pensamiento Crítico de Venezuela. Y finalmente en el 2008 salió su último libro titulado *Crítica de la razón mítica*, donde no sólo continúa, sino que profundiza y transforma sus hipótesis centrales. Ya no se trata solamente de cuestionar el capitalismo o el neoliberalismo, o la modernidad en su conjunto, sino también la tradición occidental íntegra de la cual proceden estos fenómenos, pero hacerlo desde sus propios fundamentos míticos, históricos y filosóficos. Su pensamiento, ubicado entre los más críticos que se ha producido en este tiempo, todavía tiene que ser no sólo conocido y difundido, sino trabajado y discutido por las nuevas generaciones de críticos.

BIBLIOGRAFÍA: Bautista, J.J., 2007b; Gutiérrez, G. y Duque, F., 2001; Hinkelammert, F., 1961, 1970, 1973, 1974, 1977, 1977b, 1977-1981, 1983, 1984, 1987, 1988, 1991, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2001, 2005, 2008.

RICAURTE SOLER (1932-1994)
Clara Alicia Jalif de Bertranou

Educador, historiador y filósofo nacido en la Provincia de Chiriquí, Panamá, un 11 de agosto y falleció un 14 de agosto. Licenciado en filosofía y profesor de historia egresado de la Universidad de Panamá en 1954, obtuvo su doctorado en filosofía en la Universidad de París, en 1957. Realizó estudios de historia de América en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ejerció la docencia en su universidad de origen. Fundó, junto a un grupo de intelectuales panameños, la Revista *Tareas* (1960), de la que fue director hasta 1994, donde publicó numerosos artículos. Perteneció al Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena (CELA), Panamá. En 1990 fue elegido uno de los vicepresidentes de la Asociación de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe-ADHILAC, fundada en México en 1974.

Su tesis doctoral constituyó el primer trabajo de conjunto sobre el positivismo argentino, plasmado en su libro *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico,* donde estableció una metodología de estudio, fundada en categorías materiales, que contribuyera —en "tanto capítulo empírico"—, a la sociología del conocimiento. Dicho momento era incomprensible si se ignoraba la decisiva importancia de los factores políticos y sociales en su formación. Metodología que aplicó en todos sus estudios posteriores, sin descuidar la incidencia de los factores económicos. Su conclusión fue que el positivismo argentino tuvo una orientación propia, diferente de la europea, que habría permitido el encuentro de la democracia liberal con el socialismo, y aún con la orientación bolchevique, que revirtió sobre conceptos éticos y sociales. Por esta razón fue de carácter crítico reformista, con las notas de antiintelectualista, biologista y naturalista.

Considerado por sus escritos el gran teórico de la nacionalidad panameña en el siglo XX, desde muy temprano se preocupó por rescatar e interpretar el pensamiento de su país, especialmente en el siglo XIX, donde buscó sus orígenes al publicar textos inéditos o poco conocidos de Gil Colunje, José de Obaldía, Miguel Chiari, Justo Arosemena, Guillermo Andreve, Belisario Porras y Tomás Herrera, entre otros. Esta dedicación tuvo por finalidad mostrar el periodo en el que Panamá fue tomando conciencia de su identidad autónoma, hasta constituirse en un Estado independiente. Esta tesis cuestionó, mediante documentos, la interpretación corriente de la existencia de Panamá con un Estado artificial, creado por intereses de Estados Unidos de Norteamérica al desprenderse de la República de Colombia, cuyo resultado fue la reconstrucción histórica de su formación. En *Panamá, historia de una crisis* se remontó a la época colonial, la unión a Colombia en 1749 cuando se crea el Virreinato de la Nueva Granada, las diferentes etapas de su estructuración republicana, hasta llegar a la década de 1980. Entre los aspectos originales que formuló en distintas oportunidades se halla el carácter ideológico progresista del liberalismo panameño en el siglo XIX —en busca de la justicia social—, al contrastarlo con el de Colombia, de marcado conservadurismo. Igualmente se refirió al istmo en el juego de intereses militares, políticos y económicos norteamericanos con sus repetidas intervenciones.

Necesario complemento de sus análisis fue la apertura a la historia de las ideas en América y al pensamiento político hispanoamericano, donde se detuvo particularmente en las instituciones jurídicas para indicar los derechos sociales y políticos. En tal sentido, se interesó por la Revolución mexicana, el movimiento político fundado por el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, y la Reforma Universitaria argentina de 1918 como expresión ideológica valiosa de las juventudes de América, entre otros aspectos.

Su amplia actividad como estudioso y el compromiso político con su país y Latinoamérica le otorgan un lugar singular y meritorio en la historia continental.

BIBLIOGRAFÍA: Espinoza, J., 2005; Fernández, E., 2002; Miró, R., 1995; Soler, R., 1937, 1954, 1958, 1959, 1961, 1963, 1968, 1974, 1976, 1978, 1980, 1982-1983, 1991.

ALEJANDRO SERRANO CALDERA (1938-)
Benjamín Kelvin Ortega Santillán

Nace en Masaya, Nicaragua, de ascendencia salvadoreña por parte de su padre Encarnación Alberto Serrano, abogado, orador y escritor; su madre, Lily Caldera Vega, de ascendencia española, fue sobrina de Alejandro Vega Matus, también oriundo de Masaya, reconoci-

do compositor nicaragüense y fundador de la Orquesta Vega Matus, una de las mejores de finales del siglo XIX.

Vive en Masaya hasta los 17 años, para iniciar sus estudios universitarios en la UNAN, León, donde en la década de los sesenta es catedrático e investigador de derecho laboral, en 1965 viaja a París a realizar sus estudios de doctorado, misma época donde funda la Escuela de Capacitación Sindical. Un programa de educación y diálogo sobre la problemática del mundo laboral y el pensamiento político. Dirigida esta proyección al beneficio intelectual y práctico de estudiantes, obreros, intelectuales y dirigentes sindicales.

En la época de los noventa es nombrado rector de la UNAN, Managua, donde adquiere conciencia de un proyecto de desarrollo nacional que tenía como base la universidad en tanto modelo de institución para el fortalecimiento de las bases del pensamiento de Nicaragua, preocupación que desarrollará en gran parte de su obra.

En la misma década de los sesenta conoce en Roma a su esposa Giovanna Amara, de nacionalidad italiana nacida en Eritrea, la cual viaja de Roma a Masaya para establecerse con Serrano; es doctorada en economía y profesora de estadística en la UNAN. Tienen cuatro hijos, la mayor Joana Serrano Amara, economista; María Ardelia, abogada; Claudia Elena, informática graduada en ingeniería electrónica al igual que su hijo Alejandro quien fundó una empresa de servicios informáticos en 2005 llamada Merak Software nombre inspirado en una reciente estrella descubierta.

Entre sus muchos reconocimientos figuran la Medalla de Honor al Mérito, Ciudadano del Siglo del Departamento de Masaya; Orden Doctor Mariano Fiallos Gil y Gran Oficial de la Orden del Mérito de Francia. Es miembro de número de la Academia Nicaragüense de la Lengua y de la Academia de Historia y Geografía de Nicaragua. Asimismo fue presidente de la Corte Suprema de Justicia. Entre sus principales nombramientos destacan el de embajador de Nicaragua en Francia, la UNESCO y la Organización de las Naciones Unidas (ONU) durante la década de los ochenta.

En 1996 intenta llevar su discurso como analista político a la práctica, al postular su candidatura para presidente de la República por el Partido Unidad, donde no obtuvo ni mil votos válidos por lo que no alcanzó ningún cargo de elección popular.

Filósofo y politólogo, historiador de la filosofía, ensayista, y músico, cuenta con una extensa obra filosófica, jurídica y política, entre sus escritos destaca el cuestionamiento de los procesos filosóficos de su entorno desde Nicaragua hasta América Latina y el resto del mundo, entre sus obras se cuentan 23 libros de autoría propia, ensayos recogidos en alrededor de 20 libros: enciclopedias, libros colectivos y ediciones conjuntas; más de 350 artículos en revistas y periódicos nacionales e internacionales; en este momento planea una recopilación de su ideología en cinco volúmenes, el primero de los cuales saldrá en el 2008 bajo el sello de Editorial Hispamer; el segundo y el tercero se esperan para el 2009 y el 2010, respectivamente.

Cuenta entre sus obras con una gran diversidad de temas, pero la mayor producción se puede dividir en los tres que lo han apasionado a lo largo de su vida: la filosofía, la literatura y la música. La influencia heredada de Masaya se ve reflejada en la creación de obras musicales. En el disco llamado *Meditaciones* hay arreglos de la prestigiosa Camerata Bach, cuatro de los cuales incluso son interpretados por el propio Serrano. En la parte que corresponde a su quehacer literario, se pueden encontrar trabajos como *Todo tiempo futuro fue mejor* (1999), en el que el autor logra plasmar con gran creatividad su capacidad narrativa, aunada a su gran carrera filosófica. En este libro se dan cita filósofos de distintas épocas y lejanos lugares; por ejemplo, dos grandes: Confucio, perteneciente a la cultura oriental, y Sócrates, a la occidental; o Parménides y Zenón. En este encuentro hay un diálogo que presenta la angustia de estos dos filósofos ante inventos como la televisión y las computadoras, que conducen a la abolición del ser. Es un libro de apertura a todo público con una mezcla de humor, filosofía y literatura.

Su obra más característica, que es la filosófica y la política, es extensa. Entre sus numerosos textos destacan *Estado de derecho y derechos humano* (2000), donde muestra la necesidad de plantear el estado de derecho en complemento con los derechos humanos, hace una crítica del entorno social prevaleciente en Nicaragua y en distintos sectores de América Latina, donde existe una carencia de núcleo de instituciones, que son solamente ex-

trapoladas de realidades ajenas a la propia, denuncia una incongruencia entre los mundos que presenta un estado; una realidad económica y social, y un mundo declarativo retórico, con una falta de cultura dentro de la institucionalidad de la constitucionalidad de la legalidad para legalizar las situaciones de hecho.

También ha abordado problemas de ética respecto a la revolución tecnológica; trabaja desde críticas al neoliberalismo hasta temas actuales donde busca establecer un punto de partida para hablar de la posmodernidad, una visión y forma de abordarlo para el pensamiento de cuestiones y crisis filosóficas acorde al siglo XXI, consideraciones que buscan establecer un proyecto.

Como rector de la UNAN, como político y como nicaragüense, Alejandro Serrano Caldera ha buscado a lo largo de su vida y su obra, un proyecto nacional que logre un carácter activo del pensamiento, con una base moral para el proyecto nacional que expone sólo puede partir a través de la educación, principalmente en las universidades, la cual considera como la escuela de la libertad con una conciencia crítica de la nación y la corporación de valores que deben contribuir a la construcción de una ética político social para acabar con los sistemas autoritarios que representa el mundo real de la política contra el mundo declarativo de la constitución, a lo largo de su pensamiento denuncia la contradicción entre el desarrollo material y el retraso social y la inversión y perversión que han hecho que los medios se transformen en fines, y los fines en medios.

Intenta rescatar esta idea de nación a través de la transformación universitaria que lleve y permita la integración del discurso con la realidad, a la identificación de la nación con su finalidad, una adecuación del método y la técnica a los valores que forman y dan sentido, intensión y dirección a la misión que le es propia, el desarrollo humano.

El pensamiento de Serrano es una búsqueda de integración nacional. Reconoce como uno de los principales problemas por los que atraviesa Nicaragua la autarquía de cada entidad por falta de coincidencia en objetivos y fines, problema que se puede ver proyectado al resto de América Latina en la muerte de ese sueño bolivariano que pide emerger para crear una conciencia que termine con la autarquía entre países latinos.

"Sólo hay nación cuando existe conciencia nacional." Para Serrano, este profundo sentimiento es necesario para sentirse copartícipe de una cultura, de una historia y de una idea común del futuro, para alcanzar un progreso a través de la "voluntad de hacer algo" que todos debemos tener.

BIBLIOGRAFÍA: Serrano Caldera, A., 1976, 1986, 1993, 1994, 1995.

URANIA UNGO (1955-)
Briseida Allard

Urania Atenea Ungo Montenegro es una destacada filósofa, ensayista y feminista panameña, a la vez que madre de una hija adolescente. Especialista en filosofía latinoamericana por la Universidad Nacional Autónoma de México, se desempeña como catedrática del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá. Actualmente es vicepresidenta de la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política (AIFP) con sede en México. Conferencista incansable sobre problemáticas relativas a la condición de las mujeres, sus escritos han sido publicados en importantes medios impresos americanos y europeos.

Activista e investigadora del movimiento de mujeres de Panamá y Centroamérica, es una intelectual sensible a quehaceres locales y globales, cuya experiencia vital transita complejas tramas institucionales y movimientistas en medio de un intenso compromiso maternal-familiar, todo ello cohabitando las exigencias de su acendrada subjetividad feminista. Es probable que tales entrecruzamientos contribuyan a forjar su particular modo de razonar, en el que asombra la siempre viva mezcla de pasión y razón que atraviesa su reflexión en torno a las nervaduras constituyentes de la condición de las mujeres en las Américas.

De su obra publicada, dos libros ocupan un lugar relevante: *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*. Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá, 2000. Reimpresión, IMUP 2002, y *Conocimiento, libertad y poder: claves críticas en la teoría feminista*. IMUP, 2002, en los que deconstruye los discursos del hacer político feminista en la región.

Al indagar los sentidos políticos de los proyectos de transformación de la condición de las mujeres en esta parte del sur, el trabajo intelectual de la autora permite repensar el feminismo latinoamericano como un específico campo de antagonismos y de diversas prácticas articulatorias, como narrativas de inclusión y de exclusión que expresan una pluriversalidad de concepciones sobre la realidad latinoamericana, así como de interpretaciones acerca del cambio social y proyectos contrahegemónicos.

BIBLIOGRAFÍA: Ungo Montenegro, U.A., 1997, 2000.

23. FILÓSOFOS DEL CARIBE*

EUGENIO MARÍA DE HOSTOS (1839-1903)
Adriana Arpini

Nació en Mayagüez, Puerto Rico, y murió en Santo Domingo. Es reconocido en toda América por su tarea de educador. Sin embargo, ésa es sólo una de las facetas de su enérgica personalidad. Lo más importante de su producción y de su actividad pública estuvo dirigido a luchar por la independencia de Cuba y Puerto Rico, por la unidad de las Antillas y contra la penetración estadunidense en la región. Pueden diferenciarse tres momentos en el desarrollo del pensamiento hostosiano: 1] Entre 1852 y 1879, corresponde a la etapa de formación iniciada en Puerto Rico y continuada en Madrid donde conoce la doctrina de Julián Sanz del Río y profundiza en la filosofía del derecho de Ahrens. En este momento de asimilación y elaboración se conforma la matriz krausista de su pensamiento. Núcleo teórico amasado en inescindible relación con la práctica y la vivencia de los acontecimientos que culminaron en España con la revolución septembrina (la Gloriosa) y en las Antillas con los Gritos de Lares (Puerto Rico, 23 de setiembre de 1868) y Yara (Cuba, 10 de octubre de 1868). Así, Hostos da forma a un ideal que conjuga la abolición de la esclavitud, la independencia antillana y la unidad latinoamericana. El año 1868 marca, dentro de esta etapa, una ruptura en su ideario político en cuanto a la forma en que ha de llevarse adelante la conquista de la autonomía antillana, no ya en el marco de la "Nación Española", sino autonomía completa, es decir independencia. Esta ruptura se sostiene, no obstante, sobre los elementos teóricos constitutivos de la matriz krausista de su pensamiento. Puesta, ahora, al servicio de la interpretación y la orientación de una realidad distinta, la antillana y la latinoamericana, lo que confiere originalidad y novedad a sus planteos durante los años de su peregrinación por Sudamérica, Nueva York y Santo Domingo a partir de 1868; 2] Entre 1879 y 1897 se extiende el segundo momento, caracterizado por la labor de educador, que Hostos lleva adelante en Santo Domingo (1879 a 1887) donde funda la Escuela Normal, institución desde la cual combatirá el dogmatismo escolástico y los prejuicios patriarcales de la época, mediante la implementación de modernas técnicas pedagógica, del método científico de investigación positiva y de la defensa de la educación integral de la mujer. Labor que retoma en Chile a partir de 1889, país al que emigra cuando el ascenso al poder del dictador Ulises Heureaux (Lilís) modificó el panorama político de Santo Domingo. Fue durante este periodo cuando trabajó en sus escritos sistemáticos, algunos de los cuales, como el *Tratado de Sociología*, fueron publicados con posterioridad. En ellos encontramos expresa alusión al positivismo y a sus mentores, sobre todo cuando abordan temas de sociología, moral y educación. Cabe señalar, sin embargo, que Hostos incorpora del positivismo sólo aquellos elementos que le permiten trazar un diseño moderno y modernizador, a partir de las necesidades de las sociedades latinoamericanas decimonónicas. Esa incorporación es, además, amalgamada en relación con la índole krausista de su pensamiento, evolucionando hacia la configuración de un todo coherente y original en la línea krauso-positivista; 3] En abril de 1898 sale de Chile con destino a Nueva York. Se inicia allí la tercera y última etapa de su producción. Fun-

* Sobre la filosofía en el Caribe, véanse: Lizaso, F., 1949; Piñera Llera, H., 1954, 1960; Rexach, R., 1950; Vitier, M., 1938, 1948, 1975.

da la Liga de Patriotas Puertorriqueños apenas unos días después de la invasión norteamericana a Puerto Rico (25 de julio de 1898). Ante tal hecho, Hostos adopta una posición éticopolítica, cifrando sus esperanzas en la convocatoria a un plebiscito según las normas del derecho internacional, por el que el pueblo puertorriqueño pueda expresar libremente su voluntad; Confía también en la labor educativa y civilizatoria de la Liga de Patriotas, para despertar y potenciar las fuerzas positivas de un pueblo aletargado por el coloniaje.

Entre sus escritos se diferencian, por una parte, aquéllos que presentan un carácter sistemático, tales como el *Tratado de sociología* (1883-1901), las *Lecciones de derecho constitucional* (1887), el *Tratado de moral* (1888), y buena parte de los trabajos que en la edición de las *Obras completas* han sido abarcados bajo el título de *Ensayos didácticos I y II*. Muchos de los asuntos allí agrupados son abordados por Hostos a la manera de compendios explicativos sobre una determinada temática, es decir como tratados, lo mismo que en el caso de la moral y la sociología. Pueden considerarse sistemáticas a estas obras pues el autor desarrolla extensamente, en forma ordenada y progresiva, un tema, examinando en orden creciente de dificultad y abstracción todos los aspectos de la cuestión tratada, relacionando y argumentando sobre cada uno de ellos con intención pedagógica. Constituyen el núcleo filosófico-epistemológico fundamentador de su discurso. Por otra parte, los demás escritos hostosianos pueden ser agrupados bajo el rótulo de escritos ensayísticos. Comprende los artículos periodísticos, los discursos, los ensayos literarios, muchas páginas de su *Diario* y de sus *Cartas* e, incluso sus novelas —*La peregrinación de Bayoán* (1ª ed.: 1863, 2ª ed.: 1873) y *La tela de araña* (1864?). Se los denomina ensayos utilizando el término en un sentido muy amplio, cuyos elementos característicos son: un vínculo estrecho entre escritura y realidad, ya que no se trata sólo de un discurso, se trata también de una actitud realizativa; un trazo incompleto, un boceto, que señala un camino a seguir; una acentuación de la temporalidad orientada al futuro, pues la tarea está por realizarse.

La preocupación por explicar y vehiculizar respuestas a la problemática política y social de las Antillas Españolas se plasma, en el discurso del puertorriqueño, a través de una estrategia categorial organizada en torno a la dicotomía "barbarie-civilización". Ambas categorías son utilizadas para examinar la realidad sociohistórica, tanto en el momento descriptivo como en el proyectivo y están presentes en el conjunto de la producción hostosiana, aunque no siempre muestran el mismo contenido semántico ni la misma acentuación valorativa. Así, en los primeros escritos la dicotomía barbarie-civilización aparece prefigurada en el contenido de las dicotomías opuestas ignorancia-instrucción, enfermedad-salud, ciudad-campo, costumbres extranjeras-carácter nacional. De manera particular la "barbarie" es identificada con la esclavitud, el régimen colonial y la monarquía; mientras que la "civilización" es sinónimo de libertad, abolición, independencia, federación y república. La valoración positiva recae sobre el polo de la civilización, cuyos contenidos aparecen muchas veces condensados simbólicamente. Tal es el caso del ferrocarril, símbolo por excelencia de la modernización, que comprende los ideales de progreso, paz y unidad continental. En los escritos posteriores a 1898, los significantes se mantienen, aunque sus significados y el peso discursivo de cada uno son modificados. Tales cambios expresan discursivamente las transformaciones acaecidas en el contexto sociohistórico antillano como consecuencia de la guerra hispano-norteamericana. Si bien la categoría de "civilización" mantiene marcas semánticas vinculadas a la educación y a la cultura, adquiere ahora nuevos componentes, tales como organización, orden, ley, que resultan especialmente acentuados. Otro tanto sucede con la categoría polarmente opuesta, "barbarie", que adquiere las marcas semánticas del desorden, la explotación ilegal, la fuerza bruta. El carácter proyectivo que encierra la categoría de "civilización", en tanto anticipación de un ideal, tras el cual se revela la tensión entre ser y deber ser, permite sostener la recurrencia de la función utópica en los escritos de Hostos. Se trata de una "utopía civilizatoria", que se instala en la brecha entre ser y deber ser, lo que le imprime el carácter de verdadero desafío ético-político, orientado en tres dimensiones: por una parte el proyecto de organización nacional, superación del atraso y generalización de la educación. Por otra parte, este proyecto se encuentra íntimamente asociado a la aspiración de independencia antillana, hecho nece-

sario para dar cumplimiento completo al ideal bolivariano de integración latinoamericana, bajo la forma federativa. Por último, la ambición de alcanzar el grado más alto de civilización mediante la reunión de todos los pueblos en un estado internacional.

No es tanto la fidelidad doctrinaria cuanto la lealtad para con un ideal lo que caracteriza la actitud krausista de Hostos. Dicho ideal no es otro que la cumplida realización de la humanidad, expresado en el término "civilización". Lograrlo será imposible mientras existan hombres y pueblos sometidos, sumidos en la ignorancia y el atraso material, es decir, mientras subsista la "barbarie". Tal es la situación de las Antillas y el desafío ético asumido por el puertorriqueño. Duro trabajo que exige un constante ir de la acción a la teoría, y de ésta a aquélla, elaborando y reformulando los instrumentos que mejor permitan interpretar y obrar sobre la realidad. En este diálogo con la realidad produce Hostos sus más originales aportaciones en el campo de la moral y la sociología.

La *Moral social*, verdadero "catecismo de democracia" —al decir de Martí—, testimonia un original reordenamiento del saber ético epocal enderezado a la configuración de una nueva objetividad. Los escritos de sociología —*Lecciones de sociología* y *Tratado de sociología*— son afanosos empeños por dotar de autonomía científica a un saber social no escindido de contenidos éticos, políticos y pedagógicos que ponen los cimientos de una disciplina hermenéutica y emancipatoria a la vez. En estas construcciones teóricas es dable apreciar la "recepción aportativa" del krausismo español y belga, del evolucionismo spenceriano y del positivismo comtiano, en el marco de una filosofía de la historia que sostiene el desarrollo progresivo del ser hacia el ser más, tanto a nivel individual (moralización) como social (civilización) por el esfuerzo deliberado de los sujetos, a través de la educación y el perfeccionamiento. El orden moral y el orden social constituyen los objetos de cada una de las disciplinas, cuya finalidad es hallar las leyes que los regulan, apelando a un método que toma como punto de partida la intuición u observación de los hechos, avanza mediante procedimientos de análisis (momento subjetivo inductivo) y síntesis (momento objetivo deductivo), hasta la determinación y exposición sistemática de las leyes. Ello involucra una concepción organicista de la totalidad, que incorpora la experiencia como momento en el proceso de conocimiento, sin renunciar a la conciencia como punto de partida y culminación del mismo. Supone una "dialéctica de la armonía", que a través de sus momentos —unidad, variedad, armonía— aspira a superar posiciones individualistas y colectivistas. Así considerado, el ideal se juega en dos planos: uno esencial en tanto anticipación del deber ser, otro histórico que implica la libre intervención de la subjetividad. De este modo son construidas formas de saber moral y social, a las que Hostos otorga *status* científico en el marco del racionalismo armónico, equidistante del dogmatismo escolástico y del empirismo, incorporando sin contradicción aquellas tesis evolucionistas y positivistas que resultan innovadoras respecto de la tradición escolástica, con el propósito de lograr efectos teóricos y prácticos que signifiquen progresos en la conquista de la civilización.

Frente al problema de la organización nacional, sus ideas sobre el origen y fundamentación del estado arraigan en el iusnaturalismo, aunque en una peculiar interpretación que tiene por sujeto a la sociedad, realidad viva y activa, y a cada uno de los órganos sociales —familia, municipio, región, nación—, como depositarios de la capacidad de gobernarse a sí mismos. Los derechos propios del individuo y de cada esfera social no se pierden frente al estado, que es visto como conjunto de medios aplicados a mantener la relación y articulación entre las partes del organismo social. Su poder, en tanto estado de derecho, se funda en un pacto de constitución legitimado por el consenso, y su finalidad consiste en resguardar los derechos que por naturaleza pertenecen a todos. Hostos avanza en la postulación de un estado internacional basado en el reconocimiento del valor moral de la humanidad, es decir, en el reconocimiento de derechos que le son propios, y al mismo tiempo, en la estimación de la personalidad propia de cada pueblo. De suerte que su "internacionalismo ético" se asienta en el cruce de dos ideas: autonomía y federación, a través de las cuales se encamina a la construcción de una eticidad, esto es a lograr un grado de objetivación de la vida —moral, social y política— donde sea posible realizar, armoniosamente y sin avasallamientos, los ideales de la civilización.

BIBLIOGRAFÍA: Arpini, A., 2002; Aragunde, R., 2002; Ferrer Canales, J., 1990c; Hostos, E.M. de, 1939, 1954, 1969, 1980, 1980b, 1988, 1989, 1990, 1995, 2000, 2000b; López, J.C., 1995; Maldonado-Denis, M., 1992; Mori, R., 2003; Reyes Dávila, M., 2003; Rojas Osorio, C., 1988.

PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA (1884-1946)
Xóchitl González Juárez

Nació en Santo Domingo, capital de la República Dominicana, un 29 de junio. Su familia pertenecía a la tradición cultural del país y al grupo de familias dominicanas de ilustre abolengo. Su madre, la poetisa Salomé Ureña, representante de la noble y elevada cultura de Santo Domingo, creó en 1881 el Instituto de Señoritas, de donde surgieron las primeras maestras dominicanas. Su padre, Francisco Henríquez y Carvajal, distinguido hombre de letras, abogado y médico, en los años de la niñez de Pedro fue director de la Escuela Preparatoria, y también ocupó gran cantidad de altos cargos del gobierno, incluso la presidencia de la República Dominicana. Sus padres se distinguieron por sus actividades literarias e intelectuales y por su labor en pro de la enseñanza y la cultura de su país. Así, Pedro Henríquez se formó en un ambiente doméstico intelectualmente superior. Aprendió a leer a los cuatro años, y desde muy temprano se manifestaron sus tendencias literarias. A los nueve años ya leía las traducciones del tratado de Shakespeare y abundante literatura en prosa y en verso. No fue a la escuela hasta muy tarde, casi en la adolescencia, porque sus propios padres lo educaron. Pedro tenía once años cuando se presentó por primera vez en un aula: en el curso preparatorio de bachillerato. Junto con su hermano Max, organizaba sociedades literarias infantiles. Se dedicaban entonces a coleccionar poesía dominicana. A los quince años formó parte de un grupo de jóvenes con aficiones literarias; organizaron revistas juveniles en las que comenzó a publicar crónicas, impresiones críticas y algunos poemas. En ese año también publicaba en la revista *Literaria* y en el diario *La Lucha*. Pedro se graduó de bachiller en ciencias y letras en Santo Domingo el 6 de febrero de 1901. El 19 de febrero partió hacia Nueva York (desde ese momento no volvería a residir de manera continua en su país, salvo de 1931-1933), ciudad que le facilitó el contacto con las más grandes bibliotecas y los más altos valores musicales y teatrales del momento. Aprovechó plenamente las oportunidades culturales para continuar su educación intelectual y artística. Durante 1904 y 1905 escribió y publicó los trabajos que reunió en su primer libro, *Ensayos críticos,* así como en publicaciones dominicanas y cubanas. Llega a la ciudad de México el 21 de abril de 1906 (esta primera residencia se va a prolongar hasta 1914), coincidiendo con la transformación cultural y social del país, con la que se va a identificar profundamente y a dar lo mejor de sí. De inmediato se incorpora al periódico *El Imparcial*. Muy pronto también formó parte de un grupo de jóvenes intelectuales: escritores, poetas, artistas y estudiosos. Allí conoce a Antonio Caso, a Alfonso Reyes y a Roberto Argüelles, entre otros. Así nació el Ateneo de la Juventud en 1909. La amistad con Alfonso Reyes sin duda es la más entrañable. La conservaron a lo largo de su vida. En esos primeros años la producción literaria de Pedro fue cuantiosa y apareció en periódicos y revistas de México, Cuba y Santo Domingo. En ese mismo año apareció su segundo libro, *Horas de estudio*, que contiene una selección de sus obras recientes sobre cuestiones filosóficas y sobre la literatura española y americana. Bajo la dirección de Justo Sierra, Pedro Henríquez Ureña participó en la edición de una importante obra: *Antología del centenario.* Esa antología se proyectó con el plan de abarcar la literatura mexicana del primer siglo de independencia. En México ocupó los siguientes cargos académicos: oficial mayor de la Secretaría de la Universidad Nacional de México, 1910-1914; profesor de lengua española en la Escuela Superior de Comercio y Administración; catedrático de literatura española e hispanoamericana en la Escuela Preparatoria de la Universidad Nacional de México, 1912-1913; catedrático de literatura inglesa y de historia de la lengua y la literatura españolas de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional de México, 1913-1914. En 1914 Pedro Henríquez Ureña completó la carrera de leyes en la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la Universidad Nacional de México, y obtuvo el grado de doctor en filosofía en 1918. A lo largo de toda su vida se la pasó viajando. Tuvo una segunda etapa en Estados Unidos; dio cátedra en la Universidad de Minnesota, en la Universidad de California y en la

Universidad de Chicago. Luego viajó a España. En Madrid trabajó en el Centro de Estudios Históricos e hizo traducciones del inglés para la Biblioteca Nueva de Madrid.

Vivió su última etapa en Argentina, que abarcó desde 1925 hasta su fallecimiento, en mayo de 1946. Fue ésta de intenso trabajo intelectual, característica primordial en la vida de Pedro Henríquez Ureña. En este país fue maestro en el Colegio Nacional de la Plata, impartió conferencias, publicó un libro de gramática, fundó la Universidad Popular Alejandro Korn, participó en congresos, prologó la colección Cien Obras Maestras, concibió la Colección Grandes Escritores de América, organizó la Biblioteca Americana y recibió la Cátedra Charles Eliot Norton en la Universidad de Minnesota, primer latinoamericano en ocuparla. Así pues, habló de México como el primero de los países de Latinoamérica donde surge y se encarna un sentimiento colectivo iberoamericano que aspira a crear una cultura propia de nuestra raza. Sus principales aportaciones a la cultura mexicana en el campo de las letras fueron: trabajos filológicos y obras de temática diversa; la revalorización de Juan Ruiz de Alarcón; sus estudios sobre sor Juana Inés de la Cruz; la revalorización del siglo XVIII (el barroco); su participación en la Antología del Centenario Mexicano y la valorización de las obras de Alfonso Reyes. En México, en el campo de las ideas luchó contra el positivismo, orientó a los jóvenes que formaron el Ateneo de México y más tarde al grupo Generación de 1915. En el campo de la educación colaboró en la organización de la Universidad Popular, en la reorganización de la Escuela de Altos Estudios y en la organización de la Escuela de Verano. Los afanes de Pedro Henríquez Ureña, fueron su permanente deseo por educar.

La contribución de Pedro Henríquez Ureña a las letras de nuestro mundo hispánico, es particularmente significativa. Ensayista, crítico, filólogo, historiador y poeta y por encima de todo maestro, su objetivo y su visión fueron siempre los mismos, estudiar nuestra lengua y nuestra cultura, la de su patria, la de Hispanoamérica, España y todo el mundo occidental. Con su propósito de lanzar mensajes a la juventud de la América hispánica, para que comprendieran sus propios valores sin perder valores importados, a fin de que buscaran su expresión propia y se unieran los pueblos hispanos de América, formando una magna patria. Para Pedro Henríquez Ureña el estudio de Grecia va a estar directamente relacionado con el desarrollo del espíritu crítico: su inclinación por lo racional, por lo apolíneo, por lo constructor, es causa y consecuencia a la vez de su pasión por Grecia. El interés que manifiesta don Pedro por Grecia abarca un periodo específico de la cultura griega que va desde el desarrollo de las primeras formas del teatro, hasta la culminación de esta estética en el siglo de Pericles. *El nacimiento de Dionisios. (Ensayo de tragedia antigua)* escrita en 1909 es precisamente testimonio de esta predilección de don Pedro hacia la Grecia anterior a Pericles. Sin embargo, como analizamos anteriormente, don Pedro poseía unas ideas filosóficas muy particulares provenientes de los críticos ingleses, de Hegel y de la corriente idealista (específicamente de Platón y Kant). Además para él predominaba el punto de vista crítico frente a la estructura, a veces coercitiva de un sistema filosófico. Pedro Henríquez Ureña estudió a Hegel junto con Émile Boutroux y Henri Bergson, filósofos franceses que no estaban de acuerdo con el positivismo y que destacaban el elemento intuitivo y el sentimiento. Para Pedro existe una mayor carga afectiva en el ser humano, pero la razón debe formar, modelar esta carga.

Sin embargo, el acercamiento de Pedro Henríquez Ureña a Hegel no es el elemento predominante en este periodo en el que solamente se nota una lectura meditada de su estética, no una aplicación directa del método dialéctico. Nuestro autor considera aquí, que tanto la dialéctica hegeliana como la teoría evolucionista de Herbert Spencer son sistemas deterministas y no nos revelan el verdadero devenir de la experiencia humana. En este punto, según Pedro, la razón se encuentra más del lado de Émile Boutroux y de Henry Bergson que permiten la aparición del hecho fortuito dentro de la evolución temporal. Podríamos decir que, desde el punto de vista moral, e incluso estético, don Pedro está más cerca en este periodo del imperativo categórico de Immanuel Kant —desde el punto de vista moral— y del escepticismo kantiano —como teoría del conocimiento—, que de la dialéctica hegeliana. Menciona que su moral, en la parte pragmática, sigue siendo la del imperativo categórico. Henríquez Ureña piensa que la filosofía Kantiana va a ser renovada

por la teoría del devenir formulaba de manera diferente por Hegel y Bergson. Es precisamente su predilección por la estética platónica, sumada al estudio histórico —al cual se vio inclinado por la lectura de Ernest Renan, de Menéndez y Pelayo y por el trato con Justo Sierra— lo que nos da la clave de la posición crítica posterior de don Pedro. El método histórico le va a aportar su gran rigurosidad y análisis de la circunstancia histórica, mientras que la estética platónica, la necesidad y posibilidad de perfeccionamiento de la realidad histórica. Estas dos vertientes estarán continuamente enlazándose en las obras de Pedro Henríquez lo que trata de hacer Henríquez Ureña con su labor americanista, es dar a conocer lo nuestro.

BIBLIOGRAFÍA: Henríquez Ureña, P., 1976; Hernández Ureña, S., 1993; Zuleta Álvarez, *E.,* 2000.

MEDARDO VITIER (1886-1970)
Esteban Govea

Nace el 8 de junio en Rancho Veloz, Las Villas (Cuba). Filósofo, ensayista, pedagogo, investigador literario, periodista, profesor, miembro de la Academia Cubana de la Lengua, todo esto fue Medardo Vitier. Obtuvo el grado de maestro en enseñanza primaria en 1904; en 1911 fue premiado por el Colegio de Abogados de La Habana por su ensayo *Martí, su obra política y literaria*. Fundó el Colegio Froebel en 1916, se graduó de doctor en pedagogía en la Universidad de La Habana en 1918, y ocupó el cargo de secretario de Educación en 1934. En 1937 fue premiado por su libro *Las ideas en Cuba* por la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación. En 1956 recibió el doctorado *honoris causa* en filosofía. En el ámbito cultural, su preocupación fue la dignificación de la identidad cubana, tarea que lograba mediante su intensa labor de divulgación y de docencia. Fue también un estudioso del pensamiento cubano del siglo XIX, sobre todo del de Enrique José Varona.

La obra de Medardo Vitier, que, como se ha dicho, tiene como objetivo rescatar la identidad cubana, ha servido como una gran impulsora de la filosofía en Cuba. Para Vitier, la filosofía es un importante sector de la cultura, cuyos problemas laten en los conflictos sociales. Pero la filosofía no se reduce, para él, a los tratados, así como la cultura no se reduce al conocimiento. Ambos conceptos son más amplios y más complejos en Vitier. La filosofía es una revelación de lo humano, una aprehensión esencial y honda que requiere, para darse, una actitud filosófica —aunque no se explicite tal aprehensión, como en el caso del arte, que sólo la hace sentir, sin decirla. La cultura, por su parte, es para Vitier no sólo conocimiento sino también valor, y ambos constituyen la conciencia crítica epocal, tan importante debido a su carácter axiológico. De este modo, Medardo Vitier articula, en su obra, su concepto de filosofía como una disciplina que tiene por objetivo mejorar al hombre. Debido a la importancia de la labor formativa que la filosofía opera en el ser humano, la obra de Vitier está dedicada en buena medida a sistematizar y explicar la evolución del pensamiento filosófico cubano, desde el padre José Agustín Caballero hasta José Martí.

De acuerdo con su intenso humanismo, Medardo Vitier produce un pensamiento filosófico que versa principalmente sobre la formación ética del ser humano, en un contexto transdisciplinario que articula la axiología y la pedagogía. Busca educar al hombre, pero educarlo significa perfeccionarlo. Vitier asume la perfectibilidad del hombre, y por tanto la educación es el modo de hacernos mejores, de prepararnos para la vida. Para Vitier, la naturaleza humana se revela de varias maneras en la cultura, y por ello afirma que el humanismo es un registro de esos valores de lo humano. Es la capacidad creadora del hombre, su actividad cultural, lo que interesa a Vitier. De modo que, para preparar al hombre para la vida, hay que fomentar esos valores y proyectarlos hacia la realidad, el contexto histórico en que está inmerso, para crear en él una actitud crítica, de resistencia cultural en pos de la identidad. Es importante señalar la importancia que el pensamiento de nuestro autor ha adquirido en la actualidad globalizada, donde esa actitud epocal crítica se muestra indispensable para salvaguardar la diversidad de culturas y, en un sentido aún más hondo, los mismos valores humanos que la cultura —la verdadera cultura, la arraigada— transmite.

BIBLIOGRAFÍA: Vitier, M., 1937, 1938, 1945, 1948, 1958, 1960-1961, 1970.

JUAN ISIDRO JIMÉNES-GRULLÓN (1903-1983)
Carlos Rojas Osorio

Nace en Santo Domingo un 17 de junio. Historiador, filósofo, educador y político. Obtuvo la licenciatura en filosofía y letras; también se graduó de abogado, pero no se desempeñó como tal, prefirió dedicarse a la filosofía. Estudió medicina en París, graduándose en 1929. Regresó a Santo Domingo al siguiente año. En 1934, fue encarcelado bajo la dictadura de Leónidas Trujillo, acusado de conspiración, y luego enviado al exilio, a finales de 1935. Vivió en Puerto Rico, Venezuela, Estados Unidos y Cuba, en este último país residió la mayor parte de sus veintiséis años de exilio. Combatió la dictadura trujillista. En 1941 fundó en Cuba, con el apoyo de dominicanos exiliados en dicha isla, el Partido Revolucionario Dominicano, y en Venezuela, la Alianza Patriótica Dominicana. Seis meses después de la muerte de Trujillo regresa al país y se enrola en la política nacional. En 1962 fue candidato a la presidencia de la República por el Partido Alianza Social Demócrata creado por él mismo en 1961. Fue catedrático de sociología e historia en la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Murió en Santo Domingo un 10 de agosto. Ha sido uno de los filósofos dominicanos más prolíficos, y se ocupó de una variada temática en la que sobresale, además de la filosofía, la literatura, la historia, la sociología, la educación, y la problemática latinoamericanista. Pasó por varias etapas en el desarrollo de su pensamiento. "El platonismo, la visión cristiana de la vida y de la historia, el romanticismo y la filosofía positiva son las determinantes básicas de su pensamiento filosófico hasta la adopción del punto de vista marxista" (Arvelo, A., 1999, p. 99). Según Arvelo se da en Jiménes-Grullón una simbiosis entre positivismo y marxismo, aunque al final con una primacía del último. Interpretó el marxismo como materialismo dialéctico y aceptó las famosas leyes de la dialéctica. Siempre concedió gran importancia a la moral, hasta el moralismo. "Su libro, *La filosofía de José Martí,* vendrá a conjugar la amplitud de horizontes de antaño y la tendencia obrerista y mesiánica a que ingresaba su conciencia [...] No puede negarse el grado de profundidad, riqueza y rigurosidad que de sus hojas se desprende; el aliento americanista y universalista que las anima" (*ibid*., p. 102). Sin negar dicha profundidad es preciso agregar que interpretó la filosofía de Martí en un sentido demasiado espiritualista rayano en un idealismo cuasiabsoluto.

Jiménes-Grullón prestó gran atención a los problemas latinoamericanos. Le interesó mucho la temática de la educación. Propugnó por un mayor acercamiento entre nuestros países. Combatió el colonialismo mental y abogó por la liberación de nuestras letras y la independencia de pensamiento. Sobre todo, mantuvo siempre viva la confianza en el porvenir de nuestra América y de la República Dominicana.

BIBLIOGRAFÍA: Alcántara, J., 1996; Arvelo, A., 1999; Balaguer, J., 1988; Collado, M., 1993; Comarazami, F., 1989; Contín, N., 1983, 1997; Gerón, C., 1994; Jiménez Grullón, J.I., 1936, 1939, 1959, 1960, 1961, 1970, 1971, 1974, 1981, 1982, 1982b; Moya, F., 1997.

FRANTZ FANON (1925-1961)
Nelson Maldonado-Torres

Fanon es probablemente el intelectual más leído y con más influencia proveniente del tercer mundo. Su famosa obra *Los condenados de la tierra* representó un manifiesto de liberación y descolonización para estos pueblos y para sujetos marginalizados y racializados en el primer mundo en el siglo XX. Sus escritos también se han vuelto fuentes fundamentales en el pensamiento pos y descolonial. Varios de sus escritos han sido traducidos a múltiples lenguas y provocado respuesta de psicólogos, psiquiatras, filósofos, teóricos políticos, movimientos radicales, y educadores, entre otros. Su presencia en la filosofía se ha hecho patente tanto en la filosofía latinoamericana de la liberación, incluyendo a figuras como Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel y Leopoldo Zea, como en la filosofía caribeña reciente (Paget Henry, Lewis Gordon, Sylvia Wynter) y la de latinas y latinos en los Estados Unidos (N. Maldonado-Torres, Walter Mignolo, Chela Sandoval).

Fanon nace en la isla de Martinica el 20 de julio de 1925. Martinica era entonces una colonia francesa con una alta población de origen africano, traída a la isla como mercancía esclava. La división social en la colonia correspondía en gran medida a una jerarquía

racial que iba del blanco europeo como polo superior al negro de origen africano como polo inferior. Fanon se crió y se educó como un afromartiniquense de piel oscura (el de piel más oscura entre sus otros siete hermanas y hermanos) en ese contexto, el cual él analizaría más tarde en la primera de sus obras. Obtuvo una educación primaria y secundaria típica, la cual correspondía en gran medida con la educación en Francia. Su educación se interrumpe a los dieciocho años cuando se une al ejército de resistencia francés. Primero Fanon paga su propio pasaje para entrenar en la República Dominicana, y luego, tras tener que regresar a Martinica, se une formalmente al ejército francés. Para entonces la administración de Vichy en Francia estaba culminando, lo que dio pie al pasaje seguro del Caribe hasta el norte de África y Europa.

De acuerdo con Emmanuel Hansen ya era posible discernir para entonces en el joven Fanon una "conciencia política". "Como otros negros en la isla [Fanon] resentía el 'racismo totalitario' de la Administración Vichy" (Gibson, N.C., 1999, p. 56). Pero ese resentimiento no se extendía al racismo francés necesariamente. El significado de ese momento es que Fanon comenzó a percibir las relaciones estrechas entre distintas formas de racismo. Tal y como éste dirá luego: el antisemita es también antinegro. El racismo antinegro francés se le hará más claro o patente a Fanon una vez sale del contexto martiniquense y se va aproximando a Europa. Esta experiencia estaba tras la idea que formula en *Piel negra, máscaras blancas*: "Mientras el negro permanece *en su casa*, no sufrirá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, su ser para otro [...] El negro en su casa, en el siglo xx incluso, ignora ese momento, experimentado por otros, en que su inferioridad pasa por el otro" (*Piel negra*, 1973, pp. 90-91). En este contexto el negro, o el sujeto visto como problemático o excesivo en una sociedad dada, es propenso a pensar en que la defensa de la igualdad de los hombres puede aliviar las diferencias sociales y económicas con el blanco o sujetos normativos en distintos contextos. Todo cambia cuando el negro afronta "la mirada blanca." Fanon habla de "una tortura desacostumbrada" que es desatada por esa mirada (*ibid*., p. 91). La tortura es la de experimentar en carne propia la forma en que la alegada inferioridad de uno pasa por el otro.

Fanon se acerca gradualmente a experimentar la "tortura" de la mirada del blanco y a comprender la forma en que racismo y colonialismo están íntimamente relacionados. Su experiencia como soldado francés en el norte de África lo alertó de las distintas formas de racismo entre franceses y sujetos coloniales, y entre estos mismos sujetos coloniales. En este segundo caso, el francés no se veía como candidato a ser racializado, lo cual dejaba claro que el racismo entre sujetos coloniales era un efecto del colonialismo y racismo europeos. Fanon confirmará en múltiples ocasiones la presencia del racismo anti-negro en Europa. En *Piel negra, máscaras blancas* Fanon identifica el mismo en la reacción de un niño: "¡Mamá, mira el negro, tengo miedo!" (*ibid*., p. 92). Esto da pie a un profundo y muy influyente análisis fenomenológico en un capítulo que Fanon titula apropiadamente "La experiencia vivida del negro".

Fanon regresa a Martinica poco después de terminar la guerra y concluye sus estudios en 1946. Hansen estima que para entonces Fanon estaba dedicado a la lectura de Nietzsche, Jaspers, Kierkegaard, Hegel, Sartre, y de su propio maestro, el también martiniquense Aimé Césaire. Aunque Fanon consideró especializarse en drama, en 1947 decide, en cambio, estudiar odontología en París, pero abandona casi inmediatamente para dirigirse a Lyon, donde estaba decidido a estudiar medicina. De manera paralela a la preparación de las materias de biología, química y física para ingresar a la carrera de medicina, continúo su lectura intensa de filosofía. Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, y Marx contaban entre sus lecturas más frecuentes. De la misma manera lee con asiduidad a autores cruciales del psicoanálisis, cuya información complementa con sus conocimientos de psiquiatría e investigaciones en terapia social.

La experiencia de vivir en una colonia, de participar en una de las guerras más significativas en la modernidad, sus viajes, las aventuras interdisciplinarias y el entrenamiento casi de tipo renacentista, además de su exposición a la efervescencia del nuevo pensamiento de posguerra en Europa y Martinica explica en gran medida el fenómeno Fanon como médico, intelectual y revolucionario. Fanon termina su doctorado y regresa a Martinica nuevamente en 1951. Su primer libro, *Piel negra, máscaras blancas*, se publica en Francia en

1952. En él Fanon propone un acercamiento "sociogénico" —en vez de el meramente filogénico u ontogénico— a los problemas creados por el colonialismo y el racismo a la luz de la experiencia racial y colonial martiniquense. Fanon dedicará el resto de su corta vida a profundizar ese análisis y a luchar por la descolonización de lo que se volverá su nueva tierra, Argelia.

Fanon llega a Argelia como director del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville en 1953. La revolución en Argelia estaba comenzando para entonces y los conflictos entre la administración francesa y el Frente de Liberación Nacional (FLN) argelino se fueron incrementando gradualmente. Por un tiempo Fanon se mantuvo como funcionario francés y como colaborador del FLN, pero esta posición se hizo insoportable para 1956, cuando Fanon renuncia de su cargo como director del hospital psiquiátrico. En este contexto, Fanon se convence de que muchos de los problemas psicológicos que trataba como médico tenían una raíz social. Es decir, Fanon percibió que el colonialismo engendraba tanto patologías sociales como psicológicas. Es en gran medida por esto que el médico se torna revolucionario.

Fanon es expulsado de Argelia en 1957. Tras una corta estadía en Lyon, se dirige a Túnez, donde se dedica a trabajar como miembro del FLN. Una de sus labores en este país era la de escribir para *El Moudjahid*, el boletín de información oficial del FLN. Una colección de varios de sus artículos en ese periódico, junto a su carta de renuncia como director del hospital psiquiátrico en Argelia, y varios ensayos sobre Martinica aparecerán de forma póstuma en un libro titulado *Para la revolución africana* (1964). En Túnez Fanon también escribe su segundo libro, *El año V de la revolución argelina*, publicado en 1959. Este libro se dedica a una descripción y análisis de los efectos de la guerra en las actitudes de los franceses y los argelinos en torno a elementos tales como el uso del velo por las mujeres argelinas, la tecnología europea, la medicina, y la familia. La tesis principal del libro es que si la sociedad colonial es una sociedad enferma, el proceso revolucionario introduce la cura. Esta cura no radica simplemente en la posibilidad de la independencia del pueblo argelino, o en una vuelta a la cultura precolonial. La cura reside en nuevas relaciones humanas que van más allá del deseo de asimilación, del resentimiento, y del conservadurismo cultural, étnico, y religioso. Fanon plantea que no es necesario inventar estas relaciones pues ellas surgen en el proceso de descolonización. Una de las tareas de este filósofo, en su papel de intelectual revolucionario, era observarlas, analizarlas, y también presentarlas claramente, tanto al colonizador como al colonizado, como ejemplos de una nueva sociedad descolonizada.

Fanon también fungió como representante oficial del FLN en varios contextos políticos e intelectuales. Antes de morir había expresado deseos de servir en Cuba. En sus distintas intervenciones, Fanon defendía la unidad política africana y el uso de la violencia como forma de descolonización, entre otros temas. El tema de la violencia fue uno de los más comentados de su último libro en vida *Los condenados de la tierra*. Fanon completó este libro pocos meses antes de su muerte a causa de leucemia cuando apenas tenía treinta y seis años, el 6 de diciembre de 1961. El libro cuenta con un prefacio de Jean-Paul Sartre, con quien Fanon conversó en algunas ocasiones y con quien tenía una fuerte relación intelectual y política, aunque tenían diferencias. En adición al tema de la violencia, *Los condenados de la tierra* se enfoca en el significado de la formación de la cultura nacional, las formas de trabajo intelectual en el periodo de descolonización, y en la fuerza gestora de cambio en el contexto revolucionario, entre otros temas. Muy influyentes fueron las observaciones de Fanon sobre el campesinado como agente de cambio histórico, y la necesidad de descentralizar las nuevas formas de gobierno nacional después de la revolución. Fanon también reflexiona en torno a casos psiquiátricos y muestra su relación íntima con la guerra y las relaciones sociales y políticas en el momento. Muchos lo tildaron de marxista y otros como un hereje del marxismo. Otros, quizás menos, leyeron a Fanon en sus propios términos.

En sus varios escritos, Fanon alerta a sus camaradas y a los condenados en general sobre el riesgo de repetir los errores del colonizador, de imitar los modelos europeos, o de responder a éstos con posturas reaccionarias. La descolonización representaba para él no sólo un proyecto político del momento, sino la posibilidad de formular una nueva concepción del ser humano y de crear formas de organiza-

ción que afirmen la humanidad de todas y todos. Sus palabras de seguro continuarán inspirando el trabajo de forjadores de cambio en vías de la descolonización, entendida ésta a la luz de Fanon como una transformación radical de la estructura política, cultural, social y económica basada en el reconocimiento mutuo y la cooperación nacional e internacional entre los “condenados de la tierra” y sus múltiples aliados.

BIBLIOGRAFÍA: Cherki, A., 2000; Fanon, F., 1973, 1995, 2001, 2001b, 2001c, 2002; Fernández Pardo, C.A., 1971; Gendzier, I.L., 1973; Gibson, N.C., 1999; Gordon, L.R., 1996; Oto, A.J. de, 2003.

ESTEBAN TOLLINCHI (1932-2005)
Carlos Rojas Osorio

Nace en Yauco (Puerto Rico). Cursó estudios en la Universidad de Puerto Rico recinto de Río Piedras y en Europa: Universidad Degli Studii de Roma, en Heidelberg, en Munich y en la Universidad de Madrid en la cual obtuvo su licenciatura y doctorado. Ejerció su cátedra en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, durante los últimos cuarenta y seis años. Además de sus obras publicadas quedan varias que están en vías de publicación.

En la obra de Tollinchi se encuentra no sólo la vasta erudición de un ser humano formado en las mejores tradiciones de las humanidades, sino también el maestro que piensa en sus discípulos y lectores para transmitir sus conocimientos. En especial *Romanticismo* y *modernidad*, *Las metamorfosis de Roma* y *La estética modernista*, sus textos se caracterizan por tener una visión unitaria de la cultura, de unión sistemática de las distintas ramas del saber humanístico. Tollinchi se mueve en ese archipiélago de las Humanidades con absoluta facilidad y soltura. La historia se nos presenta como el marco concreto espaciotemporal en el que es necesario contextualizar las obras de la cultura. Pero la narración histórica va complementada con una actitud consciente y crítica hacia el modo de hacer historia, es decir, la historiografía. Y por eso san Agustín, Hegel y Croce, Dilthey y el marxismo aparecen discutidos en esa toma de conciencia histórica. Sólo desde una conciencia histórica atenta podemos comprender las obras de arte, las obras literarias y los ensayos y tratados filosóficos. La sensibilidad para las obras de arte es quizá la constante más destacada a lo largo de toda su obra. La cultura es apreciada desde sus más altas producciones. Pero la apreciación estética no va nunca separada de la valoración ética. Las tendencias actuales hacia un fácil hedonismo son juzgadas con severidad. Y los altos ideales de la libertad, la responsabilidad, la dignidad y el bien del individuo y la comunidad en que se inserta son luminarias que no decaen en la vasta producción filosófica y humanística de Tollinchi. El aprecio por la conciencia histórica va unido al reconocimiento y simpatía para con la filosofía historicista del italiano Benedetto Croce. Aunque es claro que él se da cuenta de que la reciente tendencia posmoderna ha pretendido minusvalorar la realidad de la historia y la condición histórica del ser humano. Y así lo denuncia en *La estética modernista*. Se muestra, pues, crítico implacable de ideologías como las que anuncian “el fin de la historia”.

En *Las metamorfosis de Roma* se estudia una realidad y un símbolo, Roma, la ciudad eterna. Alrededor de esta realidad y de este símbolo, Tollinchi nos guía por los distintos saberes humanísticos y por el humanismo romano, no menos que por su propio humanismo. El mismo concepto de humanidad (*humanitas*) nos viene de la cultura romana. Cicerón le da su mejor perfil: razón, palabra y desarrollo moral constituyen la condición humana en su ser más propio. Y ese concepto de “humanidad” es el que vuelve a destacarse en el Renacimiento. El ideal romano del ser humano es la honestidad, la integridad de la persona. La razón griega se hace voluntad en el pensamiento y la praxis de los romanos. Cicerón enseñó a su tiempo y al porvenir, sobre todo al Renacimiento y la modernidad, el aprecio por la palabra, el ritmo artístico del lenguaje. Es de él que lo toma directamente Petrarca. Tollinchi nos presenta a Roma en su devenir histórico, pero desde ese fragmento de la historia se nos indica también la totalidad; el todo se avizora en el fragmento. Arte e historia, literatura y filosofía, religión y política, todas se conjugan para darnos esta visión de perspectiva global. El logro de la exposición, la compenetración del detalle y la síntesis se le agregan a la erudición de la obra.

Nuestro autor se muestra más de acuerdo con el mundo cultural del romanticismo que con la cultura modernista. Del romanticismo hizo un estudio simpatético; del modernismo nos brinda un estudio crítico. Se muestra en desacuerdo con el puro esteticismo modernista y con el dandismo moralmente frívolo. Constata la contradicción del artista modernista que critica el liberalismo burgués pero se nutre de él; pues sin el espacio de libertad de la democracia el arte libre no podría subsistir. Relativiza el abstraccionismo del arte y supone la necesidad de complementación con el arte mimético. Desconfía de quienes predican el fin de la historia y el tiempo circular. En realidad, se muestra bien afincado en los valores de Occidente, incluyendo la ciencia y el progreso, la libertad y la democracia, el humanismo y la ética; el individuo y su papel en la historia; la razón en complementariedad con la intuición artística. Una característica de la obra de Tollinchi sobre el "modernismo" es que incluye no sólo las corrientes de vanguardia europeas, sino también el llamado "modernismo" hispanoameircano, acercando así movimientos culturales que no habían sido estudiados bajo una misma perspectiva. Al poeta Rubén Darío dedica Tollinchi un capítulo de su *Estética modernista*. Considera que el modernismo hispanoamericano es la llegada a la autonomía de nuestra literatura. Darío es el cantor de la América hispánica como Walt Whitman es el cantor de Estados Unidos.

De la obra de Tollinchi se puede decir lo que Hegel afirmara del entusiasmo: "El entusiasmo artístico no es otra cosa que el estar lleno del tema, estar totalmente presente en él y no descansar hasta que la forma artística no esté moldeada y redondeada". La obra ciclópea de Esteban Tollinchi merece el más detenido estudio, pues es muchísimo lo que podemos aprender de este filósofo y humanista puertorriqueño que nos puso en contacto vivo con lo mejor de la cultura occidental y que ofrendó su vida en aras de una educación de excelencia para varias de nuestras generaciones, y a través de sus obras, para muchísimas más en el futuro.

BIBLIOGRAFÍA: González, J.E., 1965; Rojas Osorio, C., 2002c; 2005, 2005b, 2005c; Tollinchi, E., 1970, 1973, 1978, 1978b, 1981, 1989, 1998; Zenón, R., 1982.

RAÚL FORNET-BETANCOURT (1946-)

Diana de Vallescar

Nació en Holguín (Cuba), y reside en Alemania desde 1972. Es una figura pionera del paradigma filosófico liberador intercultural.

Realizó estudios de filosofía, teología, literatura y ciencias sociales en Valencia, Salamanca, París y Aquisgrán. Doctorado en filosofía por las universidades de Aquisgrán y Salamanca. Es profesor de filosofía de la Universidad de Bremen y director del Departamento de América Latina del Instituto de Misionología de Aquisgrán, de cuya universidad es catedrático honorario. Miembro del consejo académico de la Universidad de Eichstätt y profesor invitado de varias universidades de España, Brasil, México, El Salvador. Participa activamente en varias asociaciones: Sociedad Europea de la Cultura, Sociedad Filosófica de Lovaina, Sociedad Filosófica intercultural, Asociación de Filosofía y Liberación de México, Sociedad de Hispanismo Filosófico de Madrid, Sociedad Arbeitsgemeinschaft Deutshe Lateinamerikaforschung (ADLAF) y Sociedad de Filosofía Intercultural (Gesellschaft für interkulturelle Philosophie).

Su obra puede ser descrita a partir de cinco etapas principales. La primera, caracterizada por la formación y recepción (acrítica) de la filosofía europea (1978-1985), a través de varios de sus representantes más destacados del ámbito español, francés y alemán, con los que mantuvo y mantiene un contacto personal (J.-P. Sartre, E. Levinas, R. Panikkar, R. Garaudy, Karl-Otto Appel, J. Habermas, etc.). Concibe la filosofía como un referente exclusivo, incuestionado, neutral y (supuestamente) universal. Dedicada a lo *esencialmente humano* y sus múltiples posibilidades, en contraste con las ciencias sociales, encargadas del estudio ("inútil") de lo particular-específico de las condiciones socio-históricas. Despuntan aquí —aunque en germen— algunos elementos distintivos de su filosofar: la preocupación por los problemas éticos y axiológicos y la asunción de la historicidad. No obstante, esta última, no pasa de ser una categoría localizadora, sin que afecte significativamente su formulación básica o el planteamiento filosófico. Es representativa de esta época su obra *De la ontología fenomenológica-existencial a la concepción marxista de la historia* (1978).

Alrededor de 1985, Fornet-Betancourt experimenta la inquietud por la pregunta sobre

la filosofía latinoamericana y su contexto, relacionada con las temáticas de su identidad, sentido, metodología y alcance. Se lanza a explorarla, primero, a través de sus principales exponentes de comienzos del siglo xx (J. Bautista Alberdi (1820-1884), C. Mariátegui (1894-1928), S. Ramos (1897-1959) para quienes la denominación de "filosofía americana" enfatiza el contexto como referente y punto de partida del ejercicio y la enseñanza del filosofar latinoamericano y, en segundo lugar, recupera aquellos autores que le dieron un perfil definitorio a mediados de siglo, tales como L. Zea (1912-2004), A. Ardao (1912-2003), F. Miró Quesada (1919-), A. Andrés Roig (1922-), A. Salazar Bondy (1925-1974), L. Villoro (1922-). Así se desmarca de los autores "clásicos" latinoamericanos que cultivaron y "administraron" con rigor, la filosofía europea y sus formas académicas.

La tarea de crítica a la filosofía europea, centrada en sus pretensiones de universalidad y eurocentrismo y, teniendo como trasfondo la filosofía martiana (1853-1895), no se dejó esperar (Fornet-Betancourt, R., 1995, pp. 127-133; 1995b, pp. 579-596; 1994, pp. 43-55). El encuentro con las filosofías y teologías de la liberación, como las de E. Dussel (1934-), J. Carlos Scannone (1931-), G. Gutiérrez (1928-), que fomentaban no sólo el debate sobre la filosofía y teología de América Latina, sino su reorientación, fue definitorio, de esa segunda etapa.

En la tercera etapa, el autor entrevé la problematicidad e insuficiencia del principio de la inculturación para operar el giro que precisa la filosofía latinoamericana, frente a la nueva constelación de saberes y culturas y las imágenes del mundo que presentan (Fornet-Betancourt, R., 1994b, p. 62), así como para que se levante, en pie de igualdad, el diálogo con las filosofías europeas. Este principio, al parecer, representa una sutil forma de colonización. El *logos* con el que trabaja, se orienta todavía hacia la tradición occidental, además de permanecer casi intocable en su estructura, a la par que continúa siendo asumido valor regulador (normativo) de todo filosofar. Así, condiciona todo desarrollo filosófico subsiguiente, en sus formulaciones básicas, el canon de autores/as asumidos/as, las temáticas, las metodologías practicadas y, le fija de antemano un centro, sus límites y fronteras. El estilo de enseñanza escolar y/o universitaria, la investigación y el núcleo de las tradiciones autóctonas violentadas de raíz en su memoria simbólica, visión de mundo y la propia articulación de la palabra, traducen esa influencia. "Liberar" auténticamente la filosofía significa, por tanto, no admitir forma alguna de *logos* como referente absoluto, esto es, atreverse a poner en juego la estructura de racionalidad heredada y a ensayar otras experiencias filosóficas, como si se tratara de un ejercicio a partir de "un campo de (posibles) sentidos" (Fornet-Betancourt, R., 2004b, pp. 62-63).

La ruptura o tránsito hacia una nueva filosofía, es inevitable entre los años de 1987 a 1984. Esta cuarta etapa se ve marcada por una búsqueda de consistencia y consecuencia radical de los principios de contextualización e historicidad —que afectan todo saber y realización humana—, a lo que se une la conciencia creciente de la pluralidad de culturas existentes en Latinoamérica y el mundo. La exigencia de una nueva filosofía se hace evidente. La filosofía *intercultural* es descrita y fundamentada a nivel hermenéutico y epistemológico (Fornet-Betancourt, R., 2001c, pp. 411-426; 2004c, pp. 15-19). De forma esquemática, presenta los siguientes rasgos principales:

Asume la contextualidad entendida como momento fundante y constitutivo del pensar, que expresa mundos culturales concretos.

Acompaña la cotidianidad y la diversidad de los contextos de vida de la gente, sus procesos y prácticas culturales, a través de los cuales dan cuenta (y justifican) su vida, aspiraciones, miedos, esperanzas…

Pretende levantarse como un proyecto de diálogo de filosofías en, con y desde sus respectivos mundos para operar un giro transformador en la filosofía.

Defiende la pluralidad de mundos culturales y prácticas, salvando diferencias y apostando por la convivencia y el intercambio, que ayuden a una manifestación polifónica de la filosofía desde el *multiverso* de la cultura.

Intenta ejercitar un pensar alternativo frente a la globalización del capitalismo neoliberal que promueve un cambio de geografía y antropología, a partir de una estrategia de "información" y una política de producción y de administración de conocimientos cuyo núcleo duro reside en la globalización de la ideología del olvido de los saberes culturales heredados y/o la pedagogía de la descapacitación contextual.

Fortalece la conciencia de estar en relación o ser parte de… y el desarrollo de una "universalidad sin firma" (= saber compartido), que alienta procesos de aprendizaje común, la conciencia solidaria, el conocimiento y respeto, la corrección y mutua transformación, evitando la tendencia a interrumpir y atribuir la autoría a una determinada cultura.

Se integra en un movimiento multidisciplinario e internacional de pensadores e investigadores de distinta procedencia, a nivel de la producción científica y práctico-política.

Este modelo de filosofía también se manifiesta como una reacción a la reductora comprensión de la ciencia y filosofía occidental. De ahí su propuesta de: "historificar y revisar el proceso de constitución de las formas de racionalidad vigentes" desde el diálogo abierto y sin prejuicios. Entre (1991-1995) la filosofía intercultural alcanzó proyección internacional con la fundación de varias asociaciones: "Gesellshaft für Interkulturelle Philosophie" (Colonia, 1991), la "Wiener Gesellshaft für Interkulturelle Philosophie" (Viena, 1994), más recientemente, la Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Interculturales (2004). Así como una serie de iniciativas impulsadas por el Departamento de América Latina del Missionswissenshafltiches Institut (Aquisgrán) cuyo objetivo es promover congresos internacionales de filosofía intercultural y asegurar su continuidad, a través de varios canales institucionales. También existen programas dirigidos a cultivar la hermenéutica intercultural, la reconstrucción de la historia de la filosofía y su transformación y fomentarla como un quehacer liberador. Los seminarios, conferencias, publicaciones, debates, acompañan y consolidan esta nueva filosofía.

La quinta etapa y el momento actual se caracterizan por una posición de distancia autocrítica y revisión del aporte de los filósofos latinoamericanos reconocidos en el ámbito internacional, a la luz del paradigma filosófico de la interculturalidad. Nace la sospecha que no han sabido trabajar con la riqueza de tradiciones y culturas presentes en América Latina y fomentan formas de reflexión que tienden a homogenizar, privilegiar y proyectar la filosofía de un grupo cultural dominante (mestizo o criollo) que no es tan inclusiva como predica con respecto del grupo afroamericano e indígena, además de ser altamente patriarcal. Su selección reduce y limita a ciertos estilos de reflexión, expresión e institucionalización propios de la cultura *nacional*. A pesar de acentuar la contextualización manifiesta un uso colonizado de la inteligencia. Le ha faltado perspectiva y profundidad sobre el proceso de su conformación y los conflictos históricos, políticos, sociales, económicos, religiosos y culturales del continente. Su agenda filosófica no está puesta al día y continúa reflexionando al ritmo de la moda impuesta por Europa y Estados Unidos de América, en donde busca su reconocimiento —casi de forma obsesiva—, dejando de lado el diálogo con la pluralidad cultural de América Latina. Con esas temáticas y sin dejar de reconocer su aporte, les convoca al diálogo, en una de sus últimas obras. Asimismo recupera otros/as filosófos/as (D. Picotti, J. Estermann, D. de Vallescar, F. Ainsa, R. Salas, F. Tubito, etc.) que reflexionan desde la perspectiva de la diversidad cultural y sus desafíos. Así se busca forjar una praxis filosófica abierta, crítica, dialógica e interactiva, que una esfuerzos y situaciones, cree y recree, descentre y se arraigue, para estar a la altura de los contextos de la diversidad *vivida* y del tiempo actual.

La interculturalidad es *una postura o disposición,* por la cual el ser humano se capacita *para*, y se habitúa a vivir "sus" referencias identitarias *en relación* con y *compartiéndolas* con los "otros". Este proceso, siempre abierto impulsa al reaprendizaje y recolocación cultural y contextual. Capacita a dejar seguridades teóricas y prácticas, permitiendo percibir el analfabetismo cultural, al que le basta la "propia" cultura para leer o interpretar el mundo y fomenta la práctica de una traducción cultural continua (Fornet-Betancourt, R., 2004b, p. 13).

BIBLIOGRAFÍA: Fornet-Betancourt, R., 1978, 1985, 1987, 1988, 1994b, 1995, 1995b, 2000, 2001b, 2001c, 2004b, 2004c.

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ (1949-)

Carlos Rojas Osorio

Nació en Santa Clara (Cuba). Se graduó como instructor de filosofía por la Universidad de La Habana (1968) y como licenciado en historia por la Universidad de Las Villas (1976). Hizo estudios doctorales en filosofía en la Universidad de Leipzig (1980). Doctorado en ciencias otorgado por la Comisión Nacional

de Grados Científicos de Cuba con el trabajo *Humanismo y autenticidad en la filosofía latinoamericana*. Se desempeña como profesor titular de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano Enrique José Varona de la Universidad Central de las Villas, Santa Clara. Ha sido profesor visitante de varias universidades de Latinoamérica, España, Estados Unidos, Rusia y Alemania. Es titular de la Academia de las Ciencias de Cuba.

La actividad docente de Guadarrama la ha desarrollado especialmente en la historia de la filosofía e historia de la filosofía latinoamericana. Estudió con detenimiento el pensamiento de su compatriota Enrique José Varona que culmina en un importante libro *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona,* en colaboración con Etel Tussel Oropeza (La Habana, 1987). Este estudio lo induce a una investigación más amplia sobre el positivismo latinoamericano. También ha estudiado la tradición marxista latinoamericana. "Destaca como característica del marxismo latinoamericano su entronque con la herencia humanista y desalienadora del pensamiento. Estudia las figuras de José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Juan Marinello, Aníbal Ponce, entre otros" (León del Río, Y. y Valdés García, F., en Jalif de Bertranou, C.A., 2001). Los estudios sobre el marxismo latinoamericano culminan en sus libros: *América Latina: marxismo y posmodernidad* (1994); *Marxismo y antimarxismo* (1994); *Humanismo, marxismo y posmodernidad* (1998). La referencia al posmodernismo en estos títulos indica la preocupación por este nuevo movimiento de ideas, hacia el cual Guadarrama enfoca en forma crítica como un escepticismo y una negación de valores importantes. Propone estudiar el posmodernismo desde una perspectiva moderna.

Otra gran preocupación de Guadarrama ha sido el estudio del humanismo latinoamericano. De hecho el autor considera que el humanismo es el principal eje que nos sirve para caracterizar el pensamiento latinoamericano. Se trata de un humanismo emancipador, crítico de toda enajenación y antihegemónico. De hecho Guadarrama dirige una inmensa obra colectiva en la cual se estudia el humanismo en todos los países latinoamericanos.

BIBLIOGRAFÍA: Guadarrama, P., 1982, 1987, 1994, 1994b, 1995, 1995b, 1996, 1997, 1998, 1998b, 2000, 2001, 2001b, 2003.

LEWIS GORDON (1962-)
Nelson Maldonado-Torres

Lewis Gordon es jamaiquino de ascendencia africana, judía y asiática, criado en el Bronx, Nueva York. Nació en Kingston, ciudad donde vivió hasta los nueve años. Se doctoró de filosofía por la Universidad de Yale en Estados Unidos en 1993. Allí estudió fenomenología, existencialismo, pragmatismo, teología negra, teología política, filosofía antigua y filosofía de la lógica mientras trabajaba como estudiante activista en organizaciones de distinto tipo. Este filósofo comenzó su carrera posgraduada de enseñanza e investigación en la Universidad de Purdue, en Indiana (1993). Poco después, en 1996, toma un puesto en la Universidad de Brown, en Rhode Island, donde obtiene el rango de catedrático y luego el puesto de director del Programa de Estudios Africano-Americanos. Bajo su dirección, el programa se transforma en un Departamento de Estudios de la Diáspora Africana (Africana Studies). Actualmente (2007), Gordon ocupa la cátedra Laura H. Carnell de filosofía en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Temple en Filadelfia, donde también dirige el Instituto de Estudios sobre la Raza y el Pensamiento Social (Institute for the Study of Race and Social Thought) y el Centro de Estudios Afro-Judíos (Center for Afro-Jewish Studies). También es un profesor visitante recurrente en la Universidad de las Indias Occidentales en Mona, Jamaica (University of the West Indies), y presidente y miembro fundador de la Asociación Caribeña de Filosofía.

Gordon trabajó de cerca del prominente fenomenólogo Maurice Natanson mientras estudió en la Universidad de Yale. Allí completó la tesis de doctorado titulada "Bad Faith and Antiblack Racism: A Study in the Philosophy of Jean-Paul Sartre" (1993), la cual sería revisada y publicada posteriormente como *Bad Faith and Antiblack Racism* en 1995. En este trabajo Gordon hace un examen sistemático del racismo antinegro como una actitud de mala fe con implicaciones para la formación de la subjetividad y el entorno social moderno occidental. Sartre mismo escribió sobre el movimiento poético de la negritud y sobre el racismo antinegro en Estados Unidos. Gordon retoma esas reflexiones, señalando tanto el potencial como el límite de las mismas. Se vale del pensamiento de Frantz Fanon, sobre

todo de su *Piel negra, máscaras blancas*, para describir fenomenológicamente las actitudes, posturas, y presuposiciones que caracterizan a la vida subjetiva, al mundo social, y a la esfera institucional de contextos definidos por la mala fe del racismo antinegro.

Después de completar su disertación doctoral, Gordon se dedica a clarificar y expandir las ideas filosóficas en el trabajo de Frantz Fanon. En 1995 publica *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, donde hace explicita la contribución de Fanon a la fenomenología y a la filosofía de las ciencias humanas. Mientras, desde Husserl, la mayor parte de los fenomenólogos reflexionan acerca del mundo a partir de los retos e inquietudes que emergen de una perspectiva europea, Gordon argumenta que el trabajo de Fanon, si no su propia corporalidad, indican un quiebre y un llamado a tomar una decisión (crisis) frente a posturas que mantienen la indiferencia con respecto a la humanidad de vasta cantidad de humanos. Estos sujetos ignorados son en su mayoría sujetos colonizados, racializados, y en general considerados como anormales o como faltos de razón para existir. Frente a estos límites Fanon propone, no una ciencia particular para los colonizados, sino la reconstitución de las ciencias humanas y el rechazo de la mala fe ante el mundo y la evidencia que refuta la idea de la desigualdad natural, epistemológica u ontológica entre unos humanos y otros.

Gordon también interviene en los estudios fanonianos a la vez que cimenta su posición como principal fenomenólogo existencial del racismo y la existencia negra con dos antologías: *Fanon: A Critical Reader* (1996, coeditada), y *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy* (1997). En 1997 Gordon también empieza a ser reconocido como crítico cultural, teórico crítico de la raza y el racismo, e intelectual poscolonial con su libro *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*. Gordon defiende la utilidad de la fenomenología en los estudios de la cultura y del racismo y confronta críticamente a otros que dejan de lado la crítica filosófica por el comentario cultural. Gordon también se distancia de y plantea alternativas a estudiosos poscoloniales y de la raza que olvidan el peso e influencia del racismo antinegro en la modernidad.

Tras un periodo de tres años en el que completó múltiples artículos y desempeñó distintas funciones administrativas, Gordon irrumpe nuevamente en el ámbito de la filosofía existencial con *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought* (2000). Aquí el enfoque no es tanto el fenómeno del racismo antinegro o una fenomenología de la experiencia del sujeto negro, sino la producción filosófica de intelectuales de la diáspora africana. El giro hacia la teorización sobre la diáspora se dio en este entonces en combinación con la creación del Departamento de Estudios de la Diáspora Africana en la Universidad de Brown, el cual Gordon ayudó a forjar y del cual Gordon fue el primer director. Gordon también colaboró en la creación del Centro para el Pensamiento del Caribe en la Universidad de las Indias Occidentales en Mona, Jamaica. Fue allí donde en el 2002 se constituyó la Asociación Filosófica del Caribe, de la que Gordon fue su primer presidente (2002-2008).

Desde el 2002 Gordon se ha dedicado a elaborar y profundizar el fundamento filosófico de los estudios de la diáspora africana y a hacer explícito su potencial descolonizador con respecto a las ciencias humanas occidentales. En el 2006 publica dos antologías co-editadas junto a Jane Anna Gordon: *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, y *A Companion to African-American Studies*. También en el 2006 publica *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, donde hace una crítica a elementos conservadores y neocoloniales en el positivismo y el posestructuralismo y donde defiende una fenomenología poscolonial. Esta fenomenología envuelve una "suspensión teleológica de la disciplinaridad" con la intención de enriquecer el pensamiento y de descolonizar el conocimiento. Este libro sintetiza y eleva a un nuevo nivel de reflexión dos de las líneas principales en el pensamiento de Gordon: la crítica a la mala fe en la producción de conocimiento, y la relevancia de la producción teórica de intelectuales de la diáspora africana. Este segundo tema es central en su libro *An Introduction to Africana Philosophy* (2008), el primer libro sobre el tema publicado por un solo autor.

BIBLIOGRAFÍA: Gordon, L.R., 1987, 1996, 2000, 2007.

24. FILÓSOFOS "LATINOS" EN ESTADOS UNIDOS

ERNESTO SOSA (1940-)
Margarita M. Valdés y Miguel Ángel Fernández

Nació en Cárdenas, Cuba, un 17 de junio, en 1954 migró junto con su familia a Estados Unidos de América en donde ha radicado desde entonces. Sosa realizó sus primeros estudios universitarios en la Universidad de Miami, donde obtuvo un BA en filosofía, posteriormente estudió en la Universidad de Pittsburgh, donde obtuvo en 1964 un doctorado en filosofía bajo la supervisión de Nicholas Rescher. En 1964 ingresó a la Universidad de Brown como profesor asociado, ahí sería fuertemente influido por su colega y maestro Roderick Chisholm; en esa universidad permanecería hasta 2007. En Brown ocupó la cátedra Romeo Elton de teología natural de 1981 a 2007 y fue profesor de filosofía durante ese mismo periodo. Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad de Rutgers en Nueva Jersey. Sosa ha impartido clases y cátedras en muchas universidades del mundo, entre las que se cuentan la UNAM, en México, Harvard, Michigan, Salamanca, la ANU de Australia, Oxford. Es editor de las revistas *Philosophy and Phenomenological Research* desde 1983 y de *Noûs* desde 1999. En 1992 fue elegido para ser miembro permanente del Institut Internacional de Philosophie, ha ocupado múltiples cargos en la Eastern Division de la American Philosophical Association, como el de presidente en 2004; en 2001 fue elegido para ser miembro de la American Academy of Arts and Sciences. Sosa ha influido fuertemente a varias generaciones de epistemólogos norteamericanos que actualmente enseñan en universidades de Estados Unidos.

Sosa es uno de los epistemólogos más reconocidos a nivel mundial, sin embargo su obra no versa sólo sobre epistemología, ha publicado en las más importantes áreas de la filosofía incluyendo metafísica, filosofía de la mente, filosofía del lenguaje, ética, teoría de la acción y metafilosofía. Entre sus teorías más conocidas está su epistemología de la virtud. Según esta teoría, el conocimiento y otras cualidades epistémicas, como la justificación de las creencias, deben explicarse en términos de las virtudes cognoscitivas del agente. La epistemología de la virtud se inscribe dentro de una tradición aristotélica que concibe a las virtudes como la piedra de toque en la comprensión de distintos fenómenos normativos, pero Sosa fue el primer filósofo contemporáneo en articular una epistemología basada en el concepto de virtud. En su trabajo seminal *The Raft and the Pyramid*, publicado en 1980 y reimpreso en su colección de ensayos *Knowledge in Perspective* (1991), Sosa argumenta que una epistemología de la virtud podría ayudar a superar la situación de estancamiento en el debate fundacionismo/coherentismo en teoría de la justificación. En otros trabajos ha argumentado que su epistemología de la virtud puede contribuir a resolver otros problemas clásicos de la epistemología, como el del escepticismo cartesiano y ofrecer una definición del conocimiento que escape a los problemas tipo Gettier. La formulación madura e integrada de la epistemología de la virtud de Sosa se encuentra en el volumen I de su obra *Apt Belief and Reflective Knowledge*, titulado *A Virtue Epistemology* (2007), en el cual recoge sus Conferencias John Locke, que impartiera en la Universidad de Oxford en 2005.

Una parte central de la epistemología de la virtud que defiende Sosa y, desde su propio punto de vista, una de sus principales contribuciones a la epistemología, es su distinción de dos niveles en el conocimiento humano: el conocimiento animal y el conocimiento re-

flexivo. El primero es simplemente lo que Sosa llama "creencia apta", es decir una creencia verdadera que es el resultado del ejercicio de una virtud intelectual, mientras que el conocimiento reflexivo es una creencia apta que además puede defenderse de las objeciones escépticas en la arena de la reflexión. Esa defensa requiere que el agente tenga la metacreencia de que su creencia de primer orden es apta. Su obra *Apt Belief and Reflective Knowledge* expone en detalle esta concepción dual del conocimiento humano.

BIBLIOGRAFÍA: Brown, S., 1995; Greco, J., 2004; Honderich, T., 1995; Shook, J.R., 2005; Sosa, E., 1991, 1992, 1992b, 2003, 2007.

WALTER MIGNOLO (1941-)

Nelson Maldonado-Torres

Walter D. Mignolo es un semiólogo y filósofo de la descolonización argentino de descendencia italiana, así como un latino de Estados Unidos. Fue criado y educado en Córdoba, Argentina, donde residió hasta 1969. Obtuvo su licenciatura en la Universidad de Córdoba en 1969, y su doctorado en la Universidad de París, sede de la Sorbona, en 1973. En París se educó con Roland Barthes y Gerard Genet. De París, se traslada a Estados Unidos donde comienza a fungir como profesor en varias instituciones, específicamente, Indiana University, Michigan University y Duke University, donde enseña, investiga, y dirige el Centro para Estudios Globales en las Humanidades.

La trayectoria intelectual posgraduada de Mignolo se divide en tres periodos. Al primero, es decir, de 1973 a 1980, se le podría llamar el teórico literario. En el mismo, Mignolo continuó explorando los temas en los que trabajó en su doctorado en Francia, esto es, semiótica del discurso y teoría literaria. Este periodo llega hasta 1980 y se distingue por varios textos, algunos de los cuales fueron publicados después de esa fecha. Una versión de la tesis doctoral aparece como *Elementos para una teoría del texto literario* en 1978. Luego, en 1984, se publica *Teoría del texto e interpretación del texto*, y en 1986 una colección de ensayos con el título de *Textos, modelos y metáforas*. En éstos explora el debate entre entendimiento y explicación, y examina el uso de la metáfora en el discurso científico a la luz del trabajo de Noam Chomsky y de su recepción en Alemania y Holanda. En este periodo Mignolo descubre el trabajo de Humberto Maturana, cuyas variadas reflexiones sobre lenguaje y conocimiento continuarán estando presentes de distintas maneras en la obra de Mignolo desde entonces hasta hoy.

En un segundo periodo, que dura aproximadamente una década, de 1980 a 1990, Mignolo estudia el discurso historiográfico. El tema que plantea es de carácter teórico y filosófico: ¿qué hace de un texto historiográfico uno historiográfico y no uno científico o literario? Tanto Jacobson como Juri Lotman fueron figuras clave en ese periodo, al menos en cuanto a la formulación del tema. Mignolo decide enfocarse en el análisis de textos historiográficos del Renacimiento y, particularmente, de aquellos que narran la historia de las Indias occidentales. En este periodo escribe una diversidad de ensayos sobre el tema. Dos artículos importantes e influyentes fueron: "El metatexto historiográfico y la historia indiana" (1981) y "Cartas, crónicas, y relaciones del descubrimiento y la conquista" (1982).

El tercer periodo en la trayectoria intelectual madura de Mignolo tiene distintos momentos. Primero está su contacto con el trabajo de la especialista en letras coloniales Rolena Adorno y otros autores que escriben sobre colonización y descolonización. Adorno le revela a Mignolo un aspecto que no estaba tomando en consideración en sus reflexiones teóricas sobre textos historiográficos de las Indias. Con Adorno, Mignolo empieza a contemplar al indígena no como objeto del discurso histórico, sino más bien como sujeto pensante. Esto Adorno lo estaba haciendo ya en sus estudios sobre Guamán Poma de Ayala. Adorno utiliza la noción de descolonización del trabajo intelectual (*decolonization of scholarship*) para describir su trabajo, tema que se abordaba ya también, aunque con otro enfoque, por el autor de Kenya Ngugi wa Thiong'o en su libro *Descolonizando la mente: la política del lenguaje en la literatura africana* (1986).

Si bien pues el primer periodo del trabajo de Mignolo se puede describir como teórico literario, y el segundo historiográfico, el tercero se puede llamar descolonial. Éste empieza con la lectura de Adorno y los ecos de wa Thiong'o, y se consolida con la lectura de *Borderlands/La frontera* (1987) de la autora chica-

na lesbiana Gloria Anzaldúa. También descubre para el año de 1990 el trabajo de Rodolfo Kusch, el que, junto al trabajo de Anzaldúa, continúa proveyéndole a Mignolo coordenadas básicas sobre cómo pensar la conciencia de inmigrante. El libro de Serge Gruzinski sobre la colonización del imaginario (*La colonisation de l'imaginair*e de 1988) en el México del Renacimiento también influyó a Mignolo en este momento. Los temas de la colonización y la descolonización de la historiografía, de la mente, y de la subjetividad entera en el caso de Anzaldúa se imponían como fundamentales a un Mignolo que se empezaba a descubrir como sujeto migrante, atravesado por historias de imperialismo y colonización, y comprometido con la lucha por la descolonización del pensamiento.

El texto que mejor da cuenta del giro conceptual de Mignolo en este momento temprano del tercer periodo de su pensamiento es *Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (1995). Aquí Mignolo combina la teoría literaria, la historiografía, la cartografía, el estudio de la cultura, y la semiótica, para develar las maneras como las formas hegemónicas de conocimiento en el Renacimiento intentaron colonizar sistemáticamente, si no es que hacer desaparecer, los conocimientos y perspectivas del tiempo y espacio indígenas. También este libro teoriza sobre las formas de entendimiento del indígena colonizado, las cuales Mignolo se resiste a subordinar o a reducir a las categorías semióticas que había aprendido y sobre las cuales ya había escrito antes. De ahí surge el concepto de "semiosis colonial", el que, a la luz de Anzaldúa, presenta el carácter fracturado y doble de la hermenéutica del colonizado. Este libro se convirtió en una lectura obligatoria en los estudios de la época colonial en América Latina y fue premiado por la Asociación de Lenguas Modernas en Estados Unidos.

Gradualmente Mignolo vuelve a conectarse con sus raíces en América Latina, lo que lleva a un segundo momento de este tercer periodo. El interés en la colonización y la descolonización lo llevan a interesarse por los teóricos de la dependencia y la filosofía de la liberación. Particularmente importante es el concepto de "colonialidad del poder", articulado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, el que le permite a Mignolo dar cuenta de forma más comprensiva que antes sobre los mecanismos de colonización y las jerarquías coloniales que continúan aún tras declaraciones de independencia. Este giro dentro del tercer periodo del pensamiento de Mignolo ocurre alrededor de 1996. Visitas a la Universidad de Nueva York en Binghampton, donde Quijano fungía como profesor visitante y donde había un círculo de estudiantes interesados en el tema de la colonialidad del poder, tuvo un papel importante en este cambio.

La influencia de Quijano, de Anzaldúa, de Enrique Dussel, y de otros pensadores de la colonización y de la descolonización en América Latina, Estados Unidos, India, y otras partes del planeta se hace transparente en la secuela a *Darker Side* titulada: *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (2000). En este libro, Mignolo rompe más decisivamente con su pasado semiótico al abandonar la categoría de "semiosis colonial" y remplazarla por la de "pensamiento fronterizo". El pensamiento fronterizo ocurre de acuerdo con Mignolo en situaciones de colonización epistémica, como alternativa y respuesta crítica a la colonización misma. En *Local Histories/Global Designs*, Mignolo identifica un sinnúmero de pensadores de frontera y muestra cómo exigen un modelo de globalización pluriversal, y no meramente universal, a partir de la interacción no jerárquica entre las historias locales y los macroproyectos de expansión modernos occidentales.

A *Local Histories* le siguió en el 2005 *The Idea of Latin America*, el que recibió el Premio Frantz Fanon por Trabajo Destacado sobre el Pensamiento del Caribe de la Asociación Caribeña de Filosofía. En este libro, Mignolo deconstruye la idea de América Latina, develándola como imaginario de un proyecto político mestizo que oculta identidades y colectividades subalternas. Este libro expande y radicaliza reflexiones acerca de la "invención de América" por autores como Edmundo O'Gorman y Enrique Dussel, y pone en cuestión la dialéctica de reconocimiento latinoamericano en su relación con Europa o Estados Unidos. En el mismo, no son proyectos blancos ni mestizos, sino visiones alternativas de comunidades subalternas que combinan colores e identidades, las que aparecen como claves para forjar relaciones intersubjetivas descolonizadas en las Américas.

Actualmente Mignolo trabaja en un proyecto que continúa la línea argumentativa de *Darker Side* y *Local Histories*. Su título tentativo es *Soy donde pienso*. Ese libro promete una teoría más sistemática del pensar subalterno.

BIBLIOGRAFÍA: Mignolo, W., 1978, 1984, 1986, 1992, 1995, 2002, 2003, 2003b, 2005; Saer, J.J., 1997.

JORGE J.E. GRACIA (1942-)

Roberto Omar Álvarez Ortiz

Nació en Cuba. Se formó en su país natal, España, Canadá y en Estados Unidos. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Toronto. Residente en Estados Unidos, es profesor de la Universidad del estado de Nueva York en Buffalo, desde 1971, autor de cerca de 30 libros y más de 200 artículos publicados en múltiples países de Europa, América y Asia. Se especializa en las áreas de metafísica/ontología, filosofía del lenguaje/hermenéutica, filosofía medieval y filosofía hispanoamericana.

Gracia es uno de los primeros filósofos hispanos que trabaja en Estados Unidos y se ve como tal. Esta percepción de sí mismo ha influido fuertemente su carrera filosófica, haciéndolo tomar su papel como hispano y promover dicha filosofía. Su trabajo puede caracterizarse como un constante e intenso esfuerzo por entablar un diálogo entre la filosofía latinoamericana y la anglosajona.

También es uno de los primeros filósofos en indagar dentro del campo de la metafísica, de la ética y de la contextualización de la epistemología de la cotidianidad dentro de cada acto de filosofar.

Para Gracia la filosofía es universal, pero en algún punto es necesario que se vuelva particular. Buena parte de la obra de Gracia explora la metafísica y la epistemología desde alguna vista de la condición de la inmanencia envuelta en cualquier acto de trascendencia, pero siempre con el máximo interés en trascender esta inmanencia para descubrir el acto universal, valor o categoría que trasciende cualquier punto de vista inmanente.

En el campo de la filosofía latinoamericana, se ha interesado en la cuestión de la identidad hispana, cuestión a la cual no se trata de proporcionar una respuesta unívoca y definitiva, una especie de fórmula simple para reforzar o legitimar identificaciones ideológicas, etnicistas o racistas.

Esto sería lo más inconsecuente con un proyecto cuya motivación es al fin cuestionar y combatir el propio “etnicismo anglosajón” y la discriminación de que los hispanos han sido objeto en Estados Unidos, que es, por otra parte, el contexto y objetivo último de la reflexión de Gracia: hacer ver a Norteamérica la importancia de comprender y valorar la cultura y la comunidad hispana en este país y en el mundo entero.

Lo que Gracia propone es, pues, un enfoque de la identidad hispana en términos reales, históricos. Se trata de enumerar y comprender un conjunto de datos, hechos, obras, preocupaciones, ciertas ideas si acaso, esto es “la compleja y multifacética red de relaciones históricas”, que es lo único que nos hace decir que “somos uno”.

Desde un punto de vista histórico, Gracia ubica el carácter hispano mediante un análisis y discusión del concepto “mestizaje”, proceso que define una “nueva realidad”, distinta de los componentes “mezclados”, y que requiere ser pensada en toda su complejidad y especificidad.

BIBLIOGRAFÍA: Gracia, J.J.E., 1980, 1984, 1985, 1986, 1992, 2000, 2000b, 2004, 2007, 2008.

OFELIA SCHUTTE (1945-)

Roberto Omar Álvarez Ortiz

Nacida en Cuba un mes de octubre, de ciudadanía estadunidense, es doctora en filosofía por la Universidad de Tale. Sus áreas de especialidad son la teoría feminista, la obra de Nietzsche y el pensamiento social latinoamericano. Es secretaria de Womens Studies Department, profesora de la Universidad de Florida y editora asociada de la revista *Hypatia*. Entre sus publicaciones se encuentran numerosos artículos y libros, tales como *Mas allá del nihilismo: Nietzsche sin máscaras* e *Identidad cultural y liberación social en el pensamiento latinoamericano*.

Desde mediados de los años ochenta empezó a desintegrarse el grupo de los filósofos de la liberación, como consecuencia de los discursos generados con base en la asimilación del método genealógico de Nietzsche y Foucault. Común a estos autores es la idea de avanzar hacia

una "genealogía del pensamiento latinoamericano" que muestre la complejidad de ciertos discursos filosóficos sobre América Latina con proyectos sociopolíticos de carácter hegemónico y autoritario reflexionando a este respecto desde Estados Unidos, la filósofa cubana-norteamericana Ofelia Schutte, toma una posición diferente respecto a la posmodernidad y la filosofía de la liberación crítica y esencialismo, el sexismo presente en la filosofía de filósofos como Enrique Dussel, y contempla una salida a estos problemas en el "giro posmoderno" de autores latinoamericanos como Nelly Richard y Néstor García.

Entre ellos se observa ya una ruptura con la idea conservadora y totalizante de la "identidad latinoamericana", utilizada por muchos discursos filosóficos en el siglo XX. Schutte piensa que, liberada de sus connotaciones esencialistas, la noción martiana de "Nuestra América" podría continuar funcionando como una importante representación simbólica de las luchas por la liberación y la diferencia.

BIBLIOGRAFÍA: Schutte, O., 1984, 1987, 1993, 1995.

MARÍA LUGONES (1948-)
José Trinidad Mendoza

Nació en Argentina. En 1978 obtuvo el doctorado en filosofía y ciencias políticas en la Universidad de Wisconsin. De 1978 a 1989 formó parte del Comité del Programa de Estudios sobre la Mujer en el Carleton Collage; asimismo, de 1982 a 1990 fue directora del Departamento de Filosofía en la misma institución. Al salir de Carleton, continuó su carrera profesional en la Binghamton University en donde fue directora de 1993 a 1999 del Programa de Estudios Latinoamericanos y Caribeños. Actualmente es profesora y directora del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Filosofía, Interpretación y Cultura en la Universidad de Binghamton. Los campos de investigación en los que se desempeña son: ética social, filosofía política, teoría feminista, filosofía de la raza y género, multiculturalismo, pluralismo, violencia sexual, filosofía latinoamericana y de la educación popular.

Siendo crítica de la discriminación racial, sus estudios se basan en el análisis de la dicotomía "pureza" / "impureza", asignándole a ésta el nombre de "imaginación híbrida". Dicha dicotomía muestra cómo las políticas vinculadas al ideal de la "pureza identitaria", implican diferenciar a los "puros" de los "impuros" e involucran, al menos, una forma de discriminación cuando no segregación (*apartheid*); tal dicotomía muestra también cómo el "mestizaje" implica una forma actuada de resistencia a los mandatos de la "pureza" étnica. Así, mediante la ficción privilegiada de la "pureza", que intenta controlar la explosión de heterogeneidades, multiplicidades y la variabilidad *ad infinitum* de individuos, se genera la "ficción política de la unidad"; es aquí en donde, según Lugones, quien se constituye como "portador/a de la pureza" exhibe su peculiar carencia que reside en estar fuera de la historia, de la cultura, de la sociedad, de la vida; dicho portador/a de la "pureza" se autoconstituye de modo conflictivo ante lo que realmente es: un individuo atravesado por un sexo-género, una etnia, una cultura, una religión, un cuerpo sexuado, etc.; en última instancia, se autoengaña, instituyéndose a sí mismo como portador privilegiado de "pureza", negando lo que efectivamente es. En consecuencia, las "políticas actuadas del mestizaje" implican el rechazo implícito o explicito a cualquier ser humano en el "mundo". Por ello, si la autoidentificación del individuo se basa en mapas del "mundo", los cuales son opresivos, aquel manejará una ideología opresora y, cualquier desviación de una ideología opresiva, será una nueva forma de resistencia (o *push back*); debido a ello, no habrá autonomía o identidad propia más allá del sistema opresivo, por lo tanto, los individuos serán infectados por dicha ideología. Así, según Lugones, hay más de un "mundo", entendiendo a cada uno de éstos como diferentes subculturas, que posibilitan a cada individuo para ocupar diferentes "mundos" a la vez, lo cual significa que "entre" los "mundos" no hay unificación, sino multiplicidad. Cada persona, por tanto, tendrá que moverse a través de diferentes "mundos" (ideologías) y, a partir de esta diferencia, construirse una autoidentidad. La resistencia, según Lugones, implica recordar los "diferentes mundos" en una misma conciencia ("conciencia mestiza") que se vuelve resistente al producirse en el "entre" de "diferentes mundos"; por lo que "viajar" entre estos "mundos" implica un cruce de barreras entre personas, que desembocará en un crecimiento abierto.

BIBLIOGRAFÍA: Lugones, M., 2003, 2007.

LINDA MARTÍN ALCOFF (1955-)
Eduardo Mendieta

Nació en Panamá y recibió su bachillerato en 1980 de la Universidad Estatal de Georgia y su doctorado en 1987 de la universidad de Brown, en Rhode Island. Es *professor Meredith* por la excelencia en su enseñanza en la Universidad de Syracuse, de Nueva York. Sin duda, con el filósofo latino Jorge J. E. Gracia, Alcoff es la filósofa que más ha contribuido a definir la filosofía de los latinos en Estados Unidos.

Sus contribuciones han sido tanto institucionales como intelectuales. Como directora del comité sobre los hispanos/latinos de la asociación filosófica americana (APA) y como codirectora de la sociedad para la fenomenología y filosofía existencial (APEP), Alcoff ha promovido a los latinos y el estudio de la filosofía latinoamericana. Sin duda es la filósofa latina más citada, comentada e invitada a conferencias. Su contribución filosófica se ha centrado en las áreas de la epistemología y la subjetividad, desarrollando una filosofía de la raza-etnia latina que es atenta a los efectos epistémicos y políticos tanto negativos como positivos.

Su trabajo temprano se enfocó en el estudio de las teorías de coherencia de la verdad, utilizando tanto los recursos de la filosofía analítica, extraídos del trabajo de Donald Davidson y Hilary Putnam, como también conceptos e ideas extraídos del pensamiento de Hans-Georg Gadamer y Michel Foucault.

En su primer libro *Real Knowing: New Versions of Coherence Theory* (Conocimiento real: nuevas versiones de la teoría de coherencia) (1996), Alcoff desarrolla una epistemología social que se predica en el coherentismo de Davidson, pero que también está atento a las dimensiones conflictivas y polémicas de la producción social y situada del conocimiento. Para el coherentismo, el conocimiento es siempre un producto social y no hay acceso a un punto archimédico desde el cual se pueda adjudicar la veracidad de las pretensiones de verdad de este conocimiento. La justificación del conocimiento es también un hecho y práctica social, pero esto no significa que hay que abandonar la epistemología al contextualismo escepticista y nihilista asociado a los posmodernos. Para Alcoff, el coherentismo no es lo mismo que el contextualismo dado que el primero contiene criterios internos de determinación que provee con una base normativa de discriminación y adjudicación. Durante la década de los noventa, Alcoff desarrolló en una serie de artículos una teoría de la subjetividad mestiza que combina su trabajo sobre la epistemología social con nuevas preocupaciones fenomenológicas y teorías sobre la corporalización racializada.

Su preocupación central ha sido demostrar cómo ciertas teorías de la epistemología, que de un lado niegan el papel de la identidad racial y de género y del otro las reducen a meras construcciones sociales y contingentes, llevan a la desautorización epistémica de agentes sociales. Para Alcoff la identidad social, que siempre es racializada y marcada por el género sexual, conlleva conocimiento. Si el conocimiento es un hecho social, un producto colectivo, nuestras identidades sociales producen o reciben ciertos productos epistémicos. La atención a la dimensión corporal de la identidad social permite que se haga un paso de la desautorización epistémica hacia una afirmación de la autoridad y veracidad epistémica que los sujetos poseen y pueden reclamar. Por eso, Alcoff ha combinado su proyecto de una epistemología social con una epistemología histórica, que ilumina la dimensión histórica de la identidad social.

Su libro *Visible Identities: Race, Gender, and the Self* (2005), es una síntesis de su trabajo de una década. En éste Alcoff confronta a los críticos que descuentan o ven los reclamos de la identidad social como producentes de fragmentación social, como también a los contextualistas que piensan que estas identidades son contingentes y simplemente desechables. A la vez, desarrolla una teoría de la raza que no recae en esencialismos biologistas, pero que a la vez defiende la importancia de la raza para la constitución de la subjetividad. Alcoff argumenta que la corporalidad, a decir la materialidad social del sujeto, es constitutiva de la subjetividad del agente social. En este libro, Alcoff articula una fenomenología de la corporalización de los sujetos raciales que son mixtos, que es particularmente sensitiva a la identidad social de los latinos que constituye uno de los puntos más originales y provocadores para el pensamiento tanto latino como latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA: Alcoff, L., 1996, 2000, 2006.

EDUARDO MENDIETA (1963-)
Enrique Dussel

Nació en Pereira, Colombia. Recibió su bachillerato en 1987 de la universidad de Rutgers, la universidad estatal de Nueva Jersey, su maestría en teología del Union Theological Seminary en 1991, y su doctorado en filosofía de New School for Social Research en 1996. Estudió en Frankfurt am Main con Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Su contribución al estudio de la filosofía latinoamericana y de los latinos ha sido tanto institucional como académica. Contribuyó al establecimiento de un boletín de información publicado por la Asociación Filosófica de América (APA) del comité de los hispanos/latinos en dicha asociación. Además, en colaboración con Linda Martín Alcoff, estableció comités para la diseminación de información acerca del pensamiento latinoamericano en el contexto de la Sociedad para la fenomenología y filosofía existencial (SPEP). Además de traducir a Apel y Habermas, también ha traducido extensamente a Enrique Dussel, editando tres volúmenes tanto de la obra de Dussel como de ensayos acerca de éste. Su primer libro, *Las aventuras de la filosofía trascendental: la semiótica de Karl-Otto Apel y la ética del discurso* (2002), fue un análisis de la emergencia y evolución de la ética del discurso de las fuentes de la filosofía del lenguaje pragmatista, semiótica y hermenéutica. En este primer libro, sin embargo, Mendieta articula un debate entre la ética de la liberación, en la vertiente dusseliana, y la ética del discurso, en la versión apeliana. La mayoría de su trabajo en los noventa, fue desarrollado en numerosos ensayos que se han publicado en numerosas revistas filosóficas. Algunos de estos artículos filosóficos fueron editados y publicados en su siguiente libro, *Fragmentos globales: globalizaciones, latinoamericanismos y la teoría crítica* (2007), en el cual desarrolla una crítica a las teorías sociológicas de la globalización y propone un análisis filosófico que demuestra tanto la novedad como las dimensiones ideológica de la globalización. El centro de su propuesta es que para poder apreciar el impacto axial de la globalización hay que enfocarse en su dimensión urbana y en la forma en que el matriz de la experiencia humana en las megaurbes del planeta se han reconfigurado temporal y espacialmente. En la sección central del libro, Mendieta elabora un análisis de los debates sobre la modernidad, posmodernidad, poscolonialismo, globalización y posoccidentalismo en tanto que afectan la forma de pensar y visualizar a Latinoamérica. Tanto la globalización como el posoccidentalismo, argumenta Mendieta, han desestabilizado la matriz epistemológica que proyectaba la credibilidad epistémica de los rúbricos geopolíticos (América Latina, Europa, Asia, etc.). Estas propuestas son ligadas y compaginadas con una propuesta acerca del futuro de la teoría crítica, la cual tendría un tal futuro si se hace más consciente de su eurocentrismo, su aceptación no crítica del secularismo y su inatención a problemas urgentes de la humanidad, como el problema de la pauperización de las poblaciones urbanas del mundo y la colonización biotecnológica de las áreas de biodiversidad que guardan el futuro de las especies orgánicas en planeta. Su trabajo más reciente concierne a la guerra y la contribución de la filosofía a su justificación y perpetuación. Si hay que liberar a la filosofía, en tal forma de que una filosofía de la liberación continué desarrollándose, hay que liberar a la filosofía de su espíritu belicoso. Una filosofía de la liberación debe ser una filosofía de la paz. A la vez, Mendieta ha empezado un proyecto sobre lo que él llama el “contrato carceral” que reúne el trabajo de Angela Y. Davis y Charles Mills acerca de la convergencia y sinergia entre el racismo en la sociedad de Estados Unidos y el uso severo y desproporcionado de la penalidad. Este trabajo hace uso también del trabajo de Michel Foucault y Loïc Wacquant.

BIBLIOGRAFÍA: Mendieta, E., 2002, 2003, 2005, 2007.

NELSON MALDONADO-TORRES (1971-)
Eduardo Mendieta

Nació en San Juan, Puerto Rico. Recibió su bachillerato en filosofía de la Universidad de Puerto Rico en 1994, y su doctorado (2002) en estudios de religión de la Universidad de Brown, en Rhode Island, Estados Unidos. Es profesor asociado de estudios étnicos en la Universidad de California, en Berkely. Se especializa en fenomenología, teoría crítica, estudios poscoloniales y pensamiento religioso

contemporáneo. En el centro del su pensamiento está el desarrollo de una filosofía de lo que él llama el "regalo" del "amor," que simplemente es el regalo de la hospitalidad gratuita que se opone a una forma de pensar que se sedimenta y enraiza en la presuposición de la guerra, el conflicto y el poder. Por esto, el pensamiento de Maldonado-Torres se puede ver como una contribución a lo que se ha llamado la "tercera ola" de Levinas, que va más allá de la primacía metafísica de lo ético hacia los niveles ónticos de la etnia, el género, la naturaleza y la geopolítica. Él logra hacer esta transición porque pone a Levinas en diálogo con Enrique Dussel y Frantz Fanon. Su proyecto, sin embargo, no sólo ha sido el de simplemente ver en qué forma estos pensadores pueden leerse paralelamente, y cómo contribuyen a un entendimiento agudo y singular de la existencia moderna, la cual es discernida como una topología del *polemos*, una ontología de la guerra; también es un proyecto que demuestra la inconmensurabilidad o el carácter no suplementario de esto pensadores. Para Maldonado-Torres Levinas, Dussel y Fanon, se articulan en forma irreducible y complementaria. A la vez, Maldonado-Torres desarrolla una filosofía que se localiza más allá de la distinción entre lo que es el Occidente y lo que supuestamente se ve como no occidental. Par él, por ejemplo, Levinas, Fanon, Dussel no son simplemente pensadores no occidentales, y que supuestamente duplican e imitan el Occidente. Al contrario, estas dualidades son simplemente heurísticas, pues el Occidente es siempre algo que de hecho o en la imaginación siempre está contaminado con lo que se cree que *no es*. Se puede afirmar que Maldonado-Torres se suscribe a la noción desarrollada por Edward Said en su introducción a su libro *El orientalismo*, que establece que no hay Occidente sin su imagen negativa, y *mutatis mutandis*, que no podemos pensar lo que no es el no Occidente sin proyectar mitologías e idolatrías sobre lo que se cree que el Occidente es. Así, su lectura no es simplemente posorientalista, sino también posoccidentalista, y por esta razón Maldonado-Torres debe estudiarse en conjunto con pensadores como Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Lewis Gordon, Eduardo Mendieta y Walter Mignolo, quienes han desarrollado lo que se llama el posoccidentalismo. Su trabajo más reciente, que provisionalmente lleva el título de *Investigaciones fanonianas*, se enfoca en el proyecto de la descolonización epistémica y material que se empeña en utilizar las herramientas filosóficas hechas disponibles no sólo por Fanon sino también por las pensadoras feministas que han visto los procesos de racialización y explotación de género a través de la óptica de la colonialidad global.

BIBLIOGRAFÍA: Maldonado-Torres, N., 2004, 2005, 2006, 2006b, 2007, 2008, 2008b.

BIBLIOGRAFÍA CITADA GENERAL

Abellán, J.L., 1981, "El espíritu del siglo XVIII: Feijóo", en *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 3, Espasa Calpe, Madrid, pp. 491-511.

Abellán, J.L., 1992, "El pensamiento renacentista en España y América", en *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro,* Trotta, Madrid.

Abellán, J.L., 1998, *El exilio filosófico en América. Los trasterrados de 1939,* FCE, México.

Aberasturi, A., 1981, *El niño y sus juegos*, Paidós, Buenos Aires.

Acanda, J.L., 2000, "De Marx a Foucault. Poder y revolución", en *Inicios de partida. Coloquio sobre la obra de Michel Foucault,* Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.

Acanda, J.L., 2002, *Sociedad civil y hegemonía*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello-Cátedra de Estudios Antonio Gramsci, La Habana.

Accorinti, S., 1999, *Introducción a la filosofía para niños*, Manantial, Buenos Aires.

Acevedo, J., 1983, *Hombre y mundo: sobre el punto de partida de la filosofía actual*, Universidad de Chile-Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Santiago de Chile.

Acevedo, J., 1996, "Francisco Soler: entre Ortega y Heidegger", en *Anales de la Universidad de Chile*, serie sexta, núm. 3 (septiembre), pp. 51-63.

Acevedo, J., 1999, *Heidegger y la época técnica*, Universitaria, Santiago de Chile.

Acker, L.V., 1983, *O tomismo e o pensamento contemporâneo*, Convívio, São Paulo.

Acosta, J. (1848) 1942, *Descubrimiento y colonización de la Nueva Granada*, Prensas de la Biblioteca Nacional, Bogotá.

Acosta, J. de, 1962, *Historia natural y moral de las Indias*, FCE, México.

Acosta, Y., 1997, "Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana", en *Revista Pasos*, núm. 69, San José de Costa Rica, pp. 14-20.

Acosta, Y., 2001, "La radicalidad del pensar de Vaz Ferreira", en *Hermes Criollo*, año 1, núm. 1, Montevideo.

Acosta, Y., 2003, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Universidad de la República-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.

Acosta, Y., 2005, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan-Comunidad, Montevideo.

Acosta, Y., 2005b, *Ariel de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción*, El Andariego, Buenos Aires.

Acosta, Y., 2006, "I diritti umani e le diverse dimensioni della democrazia", en *Iride. Filosofia e Discussione Pubblica*, año 19, núm. 49, Bolonia, pp. 499-508.

Acosta de Samper, S., 1946, *Los piratas en Cartagena*, Ministerio de Educación de Colombia, Bogotá.

Acosta Sariego, J.R., 2002, *Bioética para la sustentabilidad*, Acuario, La Habana.

Actas del I Congreso Nacional de Filosofía, 1949-1950, vol. 3 (30 de marzo-9 de abril), UNCuyo, Mendoza.

Adams, R.E.W., 1989, *Los orígenes de la civilización maya*, FCE, México.

Adorno, R., 1986, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*, University of Texas Press, Austin.

Adorno, R., 1989, *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe de Guamán Poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Adúriz, J., 1949, *Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza*, Espasa Calpe, Col. La Filosofía de Nuestro Tiempo, los Hombres y las Ideas, Buenos Aires.

Agamben, G., 2003, *Infancia e historia*, AH Editora, Buenos Aires.

Agosti, H., 1974, *Aníbal Ponce. Memoria y presencia*, Cartago, Buenos Aires.

Agramonte, R., 1949, *Varona, filósofo del escepticismo creador,* Jesús Montero Editor, La Habana.

Agramonte, R., 1951, "José Agustín Caballero, filósofo del criollismo", en *Cuadernos Americanos,* núm. 5.

Agramonte, R., 1971, *Martí y su concepción del mundo*, Universitaria, San Juan de Puerto Rico.

Agramonte, R., 1991, *Las doctrinas políticas y educativas de Martí,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

Aguirre, A., 1968, "Die Epoché bei der Phänomenologie und Reduktion", tesis.

Aguirre, A., 1970, *Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur Letzbe Gründung der Wissenschaft aus der Radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls,* Den Haag, Martinus Nijhoff.

Aguirre, A., 1982, *Die Phänemologie Hussserls im Lichte Ihrer Gegenwärtigen Interpretation und Kritik,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Aguirre Beltrán, G., 1973, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Aguirre Beltrán, G., 1973b, *Teoría y práctica de la educación indígena*, SepSetentas, México.

Aguirre Beltrán, G., 1975, *Obra polémica*, SEP, INAH, México.

Aguirre Cárdenas, M., 1994, "El problema de los orígenes en el pensamiento andino prehispánico", en *Andes,* núm. 2, pp. 9-50.

Aguirre Cárdenas, M., 1994b, "Lectura filosófica de los mitos andinos prehispánicos: posibilidad y algunas reflexiones metodológicas", en *Andes,* núm. 1, pp. 305-340.

Ahrens, H., 1873, *Curso de derecho natural o filosofía del derecho*, trad. Pedro Rodríguez Hortelano y Mariano Ricardo Asensi, Boix, Madrid.

Ainsa, F., 1996, "Prólogo", en H. Biagini, *Fines de siglo, fin de milenio*, UNESCO, Alianza, Buenos Aires.

Aires, M., 1953, *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, José Olympio, São Paulo.

Alamán, L., 1946-1948, *Documentos diversos (inéditos y muy raros),* 4 vols., Jus, México.

Alamán, L., 1963, *Semblanzas e ideario*, UNAM, México.

Alamán, L., 1969, *Disertaciones sobre la historia de la república mexicana. Desde la época de la conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del XVI de las islas y continente americano hasta la independencia,* 3 vols., Jus, México.

Alamán, L., 1971, *El reconocimiento de nuestra independencia por España y la unión de los países hispano-americanos,* Porrúa, México.

Alamán, L., 1985, *Historia de México. Desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, 5 vols., Instituto Cultural Helénico, FCE, México.

Alarco, L.F., 1943, *Nicolai Hartmann y la idea de la metafísica*, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima.

Alarco, L.F., 1944, "Dinámica de la personalidad y formación del carácter", en *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía,* pp. 20-29.

Alarco, L.F., 1944b, "El problema de la trascendencia", en *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía,* pp. 124-129.

Alarco, L.F., 1947, *Lecciones de metafísica*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Departamento de Publicaciones, Lima.

Alarco, L. F., 1951, *Ensayos de filosofía prima*, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima.

Alarco, L.F., 1954, *Lecciones de filosofía de la educación*, Juan Mejía Baca y P. L. Villanueva Editores, Lima.

Alba, V., 1960, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, FCE, México.

Alberdi, J.B., 1886, *Obras completas de Juan Bautista Alberdi*, 8 vols., La Tribuna Nacional, Buenos Aires.

Alberdi, J.B., 1900, "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades", en *Escritos póstumos*, vol. 15, Imprenta Europea, Buenos Aires, pp. 601-619.

Alberdi, J.B., 1994, *Fundamentos da organização política da Argentina,* UNICAMP, Campiñas.

Alberdi, J.B., 1996, "Fragmento preliminar al estudio del derecho", en *Escritos de Juan B. Alberdi: el redactor de la ley*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

Alberdi, J.B., 1996b, "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea", en *Escritos de Juan B. Alberdi: el redactor de la ley*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

Alberini, C., 1930, *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, H. W. Hendriock Verlag, Berlín.

Alberini, C., 1966, *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Alberini, C., 1973, *Escritos de ética,* UNCuyo-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Filosofía, Mendoza.

Alberini, C., 1973b, *Escritos de metafísica*, UNCuyo-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Filosofía, Mendoza.

Alberini, C., 1973c, *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía,* UNCuyo-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Filosofía, Mendoza.

Alberini, C., 1980, *Epistolario*, vol.1, UNCuyo-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Filosofía, Mendoza.

Alberini, C., 1981, *Epistolario*, vol. 2, UNCuyo-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Filosofía, Mendoza.

Alcántara, J., 1996, "Juan Isidro Jimenes Grullón", en *Dos siglos de literatura dominicana (s. XIX-XX)*, vol. 2, Comisión Oficial para la Celebración del Sesquicentenario de la Independencia Nacional, Col. Sesquicentenario de la Independencia Nacional, Santo Domingo, pp. 370-379.

Alcántara Noguera, F., 1962, *Farias Brito e a filosofia do espírito*, Freiras Bastos, Río de Janeiro.

Alcoff, L., 1996, *Real Knowing: New Versions of the Coherence Theory*, Cornell University Press, Ithaca.

Alcoff, L. y Mendieta E. (eds.), 2000, *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Rowman & Littlefield, Lanham.

Alcoff, L., 2006, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press, Nueva York.

Aldea, Q. y Cárdenas, E., 1987, *Manual de historia de la iglesia: la iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, vol. 10, Herder, Barcelona.

Alegre, F.X., 1950, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España,* Institutum Historicum, Roma.

Alessio Robles, V., 1974, *El pensamiento del padre Mier*, DDF, México.

Alfonso, G., 2005, "Los valores y el sentido de la vida. Un debate filosófico de una época (1940-1960)", en *Temas,* núm. 43, pp. 90-98.

Allen, R., 1969, *Black Awakening in Capitalist America*, Doubleday, Garden City.

Altamira, L.R., 1943, *El seminario conciliar. Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba*, s.e., Córdoba.

Altesor, H., 1970, *Itinerario del ser en la filosofía de Occidente*, Casa del Estudiante, Montevideo.

Altesor, H., 1974, *La ocultación del ser*, s.e., Montevideo.

Altesor, H., 1975, *La nueva metafísica*, Universidad de la República, Montevideo.

Altesor, H., 1986, *Fenomenología del cuerpo. Anatomía filosófica*, Índice, Montevideo.

Altesor, H., 1987, *Fenomenología del deporte,* s.e., Montevideo.

Altesor, H., 1990, "La fenomenología en el Uruguay", en *Aportes para una historia de las ideas en el Uruguay,* Departamento de Cultura, Causa-Uruguay, Montevideo, pp. 95-122.

Altesor, H., 1993, *Cronología filosófica del Uruguay,* s.e., Montevideo.

Altesor, H., 1999, *Cosmologías de Minkowski a Merleau Ponty*, Biblos, Buenos Aires.

Alvarado Tezozómoc, H. de, 1998, *Crónica mexicáyotl*, UNAM, México.

Alvarado Tezozómoc, H. de, 2001, *Crónica mexicana,* Dastin Historia, Madrid.

Alvarado Tezozómoc, H. de, 2003, *Crónica mexicana*, UNAM, México.

Álvarez, F. (ed.), 1995, *Adolfo Sánchez Vázquez. Los trabajos y los días. Semblanzas y entrevistas*, UNAM-FFYL, México.

Álvarez, F.J., 1992, "Las Antillas: el umbral del Nuevo Mundo", en *Islas,* núm. 102.

Alves, R., 1982, *Conversas com quem gosta de ensinar,* 3a. ed., Autores Associados Cortez, São Paulo.

Amoroso Lima, A., 1951, *O existencialismo*, AGIR, Río de Janeiro.

Amoroso Lima, A., 1956, *Existencialismo e outros mitos de nosso tempo,* 2a. ed., AGIR, Río de Janeiro.

Anceschi, L., 1991, *La idea del barroco*, Tecnos, Madrid.

Anders, F. y Jansen, M., 1988, *Schrift und Buch in Alten Mexico*, Akademische Druk and Verlanganstalt, Graz.

Anderson Imbert, E., 1954, *Estudios sobre escritores de América*, Raigal, Buenos Aires.

Andrade, F.S. de, 1997, *Da codificação,* Livraria do Advogado, Porto Alegre.

Andrade, L.R. de, 2005, *Introdução ao direito alternativo,* Livraria do Advogado, Porto Alegre.

Andrade, O., 1928, "Manifesto antropófago", en *Revista de Antropofagia*, año 1, núm. 1 (mayo), São Paulo.

Andrade, O., 1950, "A crise da filosofia mesiánica", en *Revista dos Tribunais,* São Paulo.

Andreoli, M., 1993, *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreira*, Facultad de Derecho-Universidad de la República, Montevideo.

Andreoli, M. (comp.), 1996, *Ensayos sobre Vaz Ferreira*, Universidad de la República-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.

Andreu Iglesias, C., 2005, *Periodismo vital,* Casa de Periodistas, San Juan de Puerto Rico.

Andueza, M., 1995, "Analogía y correlación entre la visión nahua del mundo y *Primero sueño* de Sor Juana", en Margarita Vera (comp.), *Cuadernos de Sor Juana*, UNAM, México.

Ángel-Maya, A., 2002, *El retorno de Ícaro*, Centro de Estudios Ambientales para el Desarrollo Sostenible, Bogotá.

Angelelli, I., 2006, "The Interpretations of '*nihili nullae sunt proprietates*'. A Text from Rubio", en G. Imaguire y C. Schneider (eds.), *Untersuchungen zur Ontologie, Festschrift für Hans Burkhardt*, Philosophia Verlag, Munich, pp. 41-53.

Anquín, N. de, 1962, *Ente y ser. Perspectiva para una filosofía del ser naciente*, Gredos, Madrid.

Anquín, N. de, 1971, *De las dos inhabitaciones en el hombre*, Universidad Nacional de Córdoba, Col. Cuarto Centenario, Córdoba.

Anquín, N. de, 1971b, *Escritos políticos*, Instituto Leopoldo Lugones, Santa Fe.

Anquin, N. de, 1988, "Qué es la historia", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, núm. 5, Mendoza, pp. 119-137.

Anquín, N. de, 1990, "Sobre la esperanza", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, núm. 7, Mendoza, pp. 309-317.

Anquín, N. de, 2003, *Escritos filosóficos*, pról. Arturo García Astrada, El Copista, Col. Biblioteca de Filosofía, Córdoba.

Antepara, J.M., 1810, *South American Emancipation. Documents, Historical and Explanatory, Showing the Designs which have been in Progress, and the Exertion made by General Miranda for the Attainment of that Object during the Last Twenty-Five Years*, R. Juigné, Londres.

Antepara, J.M., 1974, *Miranda y la emancipación suramericana*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Anzaldúa, G., 1987, *Borderlands/La Frontera*, Aunt Lute Books, San Francisco.

Anzaldúa, G. (ed.), 1990, *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Aunt Lute Books, San Francisco.

Anzaldúa, G., 1991, *Borderlands: the New Mestiza/La frontera*, Aunt Lute Books, San Francisco.

Apel, K.-O., Dussel, E. y Fornet Betancourt, R., 1992, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI Editores, México.

Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid.

Aragunde, R., 1995, *De lo universitario y de la Universidad de Puerto Rico,* Publicaciones Puertorriqueñas, Hato Rey.

Aragunde, R., 1998, *Hostos, ideólogo inofensivo y moralista problemático,* Publicaciones Puertorriqueñas, Hato Rey.

Aragunde, R. y Calderón, V. (eds.), 2002, *Eugenio María de Hostos. Un debate actual en torno a sus ideas pedagógicas*, Instituto de Estudios Hostosianos, Río Piedras.

Aranha, G., 1968, *Obra completa*, INL, Río de Janeiro.

Arantes, P.E., 2005, "Um depoimento sobre o padre Vaz", en *Síntese. Revista de Filosofia*, vol. 32, núm. 102, Belo Horizonte, pp. 5-24.

Araújo-Olivera, S.S., 2002, *Paulo Freire. Pedagogo crítico*, UPN, México.

Arce, R., 1996, *Religión: poesía del mundo venidero. Implicaciones teológicas en la obra de José Martí*, CLAI, Quito.

Arciniegas, G., 1945, *Este pueblo de América*, FCE, México.

Arciniegas, G., 1965, *El continente de siete colores: historia de la cultura en América Latina*, Sudamericana, Buenos Aires.

Arciniegas, G., 1993, *América ladina,* FCE, México.

Ardao, A., 1945, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, Claudio García Editores, Montevideo.

Ardao, A., 1950, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, FCE, México.

Ardao, A., 1951, *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Número Ediciones, Montevideo.

Ardao, A., 1956, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México.

Ardao, A., 1961, *Introducción a Vaz Ferreira,* Barreiro y Ramos, Montevideo.

Ardao, A., 1962, *La filosofía polémica de Feijóo*, Losada, Buenos Aires.

Ardao, A., 1962b, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Montevideo.

Ardao, A., 1963, *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo.

Ardao, A., 1968, *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Universidad de la República, Montevideo.

Ardao, A., 1978, *Estudios latinoamericanos*. *Historia de las ideas*, Monte Ávila, Caracas.

Ardao, A., 1981, *Espacio e inteligencia*, Equinoccio, Caracas.

Ardao, A., 1986, *Andrés Bello, filósofo*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Ardao, A., 1987, *La inteligencia latinoamericana*, Universidad de la República, Montevideo.

Ardao, A., 1994, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay. De la escolástica al socialismo utópico: 1787-1842*, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo.

Ardao, A., 2000, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.

Ardiles, O. *et al.*, 1973, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires.

Arendt, H., 1996, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona.

Arendt, H., 1998, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires.

Arévalo Bermejo, J., 1939, *La filosofía de los valores en la pedagogía*, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Didáctica, Buenos Aires.

Arévalo Bermejo, J., 1945, *Escritos pedagógicos y filosóficos*, Tipografía Nacional, Guatemala.

Arévalo Bermejo, J., 1946, *Escritos políticos*, Tipografía Nacional, Guatemala.

Arévalo Bermejo, J., 1946b, *Discursos en la Presidencia (1945-1948),* Tipografía Nacional, Guatemala.

Arévalo Bermejo, J., 1970, *La inquietud normalista. Estampas de adolescencia y juventud, 1921-1927*, Universitaria de El Salvador, El Salvador.

Argan, G.C., 1987, *Renacimiento y barroco*, Akal, Madrid.

Arguedas, J.M., 1975, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI Editores, México.

Aricó, J., 1999, *La hipótesis de Justo*, Sudamericana, Buenos Aires.

Ariet, M.C., 2003, *El pensamiento político de Ernesto "Che" Guevara,* Ocean Press, Melbourne.

Arnaiz y Freg, A., 1989, *Semblanzas e ideario. Lucas Alamán*, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, México.

Arnim, J.V., 1964, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, Stuttgart/París.

Arosemena, J., 1979, *El estado federal de Panamá*, Universitaria, Panamá.

Arosemena, J., 1981, *Panamá y nuestra América*, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 107, México.

Arpini, A. (comp.), 1997, *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo de la razón práctica,* UNCuyo, Mendoza.

Arpini, A. (comp.), 2000, *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El "pensamiento fuerte" de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*, Biblos, Buenos Aires.

Arpini, A., 2002, *Eugenio María de Hostos, un hacedor de libertad*, EDIUNC, Mendoza.

Arpini, A. y Licata, R. (comps.), 2002b, *Filosofía, narración y educación*, Editorial Q, Mendoza.

Arpini, A. (comp.), 2003, *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, UNCuyo, Mendoza.

Arpini, A., 2003b, "Lenguaje y valor en los escritos de Augusto Salazar Bondy (1967-1970)", en *Cuyo, Anuario de filosofía argentina y americana*, núm. 20, Mendoza, pp. 123-152.

Arpini, A. (comp.), 2005, *Espacio público, conflictividad y participación*, Editorial Q, Mendoza.

Arpini, A., 2006, "Aníbal Ponce: el trabajo del pensamiento", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, núm. 16.

Arpini, A., 2007, "El krausismo como núcleo filosófico fundante del pensamiento social y político de Eugenio María de Hostos", en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 4, México, pp. 83-96.

Arpini, A., 2007b, *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica*, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
Arrieta de Guzmán, T., 1991, *Sobre* El origen de la obra de arte *de Heidegger,* Universidad San Agustín, Arequipa.
Arrillaga Torréns, R., 1978, *La filosofía griega,* Revista de Occidente, Madrid.
Arrillaga Torréns, R., 1979, *Kant y el idealismo trascendental,* Revista de Occidente, Madrid.
Arrillaga Torréns, R., 1982, *Introducción a los problemas de la historia,* Alianza, Madrid.
Arrillaga Torréns, R., 1987, *La naturaleza del conocer,* Paidós, Buenos Aires.
Arrillaga Torréns, R., 1989, *Dialéctica y marxismo. (Utopía y realidad en el mundo occidental),* Cultural Puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico.
Arriarán, S. y Beuchot, M., 1997, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Itaca, México.
Arriarán, S., 2004, "Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría", en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. 49, núm. 53, México, pp. 111-124.
Arriarán, S., 2007, *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*, Itaca, México.
Arroyo, A., 1988, *José Antonio Saco. Su influencia en la cultura y en las ideas políticas de Cuba,* Universal, Miami.
Arvelo, A., 1999, "Noticia crítica en torno a la evolución del pensamiento filosófico de Juan Isidro Jiménes-Grullón", *Primer Congreso Dominicano de Filosofía,* Universidad Autónoma de Santo Domingo, Centro Cultural Español, Santo Domingo.
Arze, J. R., 1989, *Fuentes para la historia de las ideas en Bolivia en la primera mitad del siglo XX,* Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
Astorquiza, F. (ed.), 1982, *Biobibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980,* Universidad de Chile, Santiago de Chile.
Astorquiza, F., 1985, *Biobibliografía de la filosofía en Chile desde 1980 hasta 1984,* Universidad de Chile, Santiago de Chile.
Astrada, C., 1933, *El juego existencial*, Babel, Buenos Aires.
Astrada, C., 1936, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
Astrada, C., 1938, *La ética formal y los valores. Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, vol. 21, Biblioteca de Humanidades, La Plata.
Astrada, C., 1942, *El juego metafísico. Para una filosofía de la finitud*, El Ateneo, Buenos Aires.
Astrada, C., 1943, *Temporalidad*, Cultura Viva, Buenos Aires.
Astrada, C., 1948, *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*, Cruz del Sur, Buenos Aires.
Astrada, C., 1949, *Ser, humanismo, "existencialismo". Una aproximación a Heidegger*, Kairós, Buenos Aires.
Astrada, C., 1952, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Kairós, Buenos Aires.
Astrada, C., 1961, *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, Dédalo, Buenos Aires.
Astrada, C., 1963, *Ensayos filosóficos*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca (Buenos Aires).
Astrada, C., 1964, *El mito gaucho*, Devenir, Cruz del Sur, Buenos Aires.
Astrada, C., 1967, *Fenomenología y praxis*, Siglo Veinte, Buenos Aires.
Astrada, C., 1989, "Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana", en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, año 4, núm. 14, Buenos Aires, pp. 143-152.
Atienza, M., 1984, *La filosofía del derecho argentina actual*, Desalma, Buenos Aires.
Avelino, A., 1940, *Metafísica categorial*, Montalvo, Ciudad Trujillo.
Avelino, A., 1941, *Prolegómenos a la única metafísica posible,* Montalvo, Ciudad Trujillo.
Avelino, A., 1942, *Esencia y existencia del ser y de la nada: metafísica de la nada*, Montalvo, Ciudad Trujillo.
Avelino, A., 1944, *Une lettre a Maritain*, Montalvo, Santo Domingo.
Avelino, A., 1971, *Los problemas antinómicos de la esencia de lo ético: filosofía de lo ético*, Universidad Autónoma de Santo Domingo, Santo Domingo.
Avelino, A., 1987, "Visión hostosiana de la República Dominicana", en *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, San Juan de Puerto Rico, pp. 95-96.
Ávila, F.B. de, 1963, *Neocapitalismo, socialismo, solidarismo*, Livraria Agir, Río de Janeiro.
Aylwin. S. y Gazmuri, C., 1976, *Perspectiva de Alberto Edwards,* Aconcagua, Santiago de Chile.
Azcuy, E.A., 1987, *Identidad cultural, ciencia y tecnología. Aportes para un debate latinoamericano*, F. García Cambeiro, Buenos Aires.
Azevedo, F., 1976, *A transmissão da cultura*, Melhoramentos, São Paulo.
Azuela, Mariano, 1970, *Los de abajo*, FCE, México.
Azzi, R., 1987, *A cristandade colonial: mito e ideologia,* Vozes, Petrópolis.
Azzi, R., 1991, *A crise da cristandade e o projeto liberal*, Paulinas, São Paulo.

Badía, M., 1997, *La reflexión de David Hume en torno a la religión,* Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico.
Badout, G., 1990, *Sermones en mexicano*, s.e., s.l.
Bagú, S., 1936, *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Claridad, Buenos Aires.
Balaguer, J., 1988, "Juan Isidro Jimenes Grullón", en *Historia de la literatura dominicana,* Corripio, Santo Domingo.
Baloyra, E. (ed.), 1987, *Comparing New Democracies: Transition and Consolidation in Mediterranean Europe and the Southern Cone*, Boulder, Westview Press.

Baquero, R., 2004, *Vigotsky y el aprendizaje escolar*, Aique, Buenos Aires.
Barber, M., 1998, *Ethical Hermeneutics, Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University Press, Nueva York.
Barboza, E., 1929, "Sobre el problema de la realidad", en *Letras,* vol. 1, pp. 70-83.
Barboza, E., 1931, *Ensayos de filosofía actualista*, La Opinión Nacional, Lima.
Barboza, E., 1936, *Ética*, Perú Actual, Lima.
Bárcenas, F., 2000, *La educación como acontecimiento ético*, Paidós, Barcelona.
Bareiro Saguier, R., 1979, "La generación nacionalista indigenista y la cultura guaraní", en *Actes du XLII Congrès Inernational des Américanistes,* vol. 4, París, pp. 549-555.
Barraquero, J., 1889, *Espíritu y práctica de la Ley Constitucional Argentina*, Imprenta de la Tribuna, Buenos Aires.
Barreda, G., 1941, *Estudios*, UNAM, México.
Barreda, G., 1986, "Oración cívica", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 2, UNAM, UDUAL, México.
Barreda, G., 1998, *La educación positivista en México*, Porrúa, México.
Barreda Laos, F., 1909, *Vida intelectual de la Colonia*, Imprenta La Industria, Lima.
Barreda Laos, F., 1964, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
Barrera, M., Muñoz Jr. y Ornelas, C., 1972, "The Barrio as Internal Colony", en *Urban Affairs Annual Reviews,* núm. 6, pp. 465-498.
Barrera, M., 1979, *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
Barreto, L.P., 1865, *Teoria das Gastralgias e das Nevroses em geral*, Tipografia P. Britto, Río de Janeiro.
Barreto, L.P., 1874, *As três filosofias: filosofia teológica,* Laemmert, Río de Janeiro.
Barreto, L.P., 1877, *As três filosofias: filosofia metafísica*, s.e., Río de Janeiro.
Barreto, V., 1971, *Camus, o pensamento da revolea*, s.e., Río de Janeiro.
Barrett, R., 1988, *Obras completas I. Estudio introductorio. El dolor paraguayo. Mirando vivir*, ICI/RP, Asunción.
Barrett, R., 1988b, *Obras completas II. Lo que son los yerbales. Moralidades actuales. Ensayos y conferencias. Epifonemas*, ICI/RP, Asunción.
Barrett, R., 1989, *Obras completas III. El terror argentino. Al margen. Del Natural. Diálogos. Cartas*, ICI/RP, Asunción.
Barrett, R., 1990, *Obras completas IV. Textos inéditos y olvidados. Noticias y juicios. Apéndice documental*, ICI/RP, Asunción.
Barrios, J.L., 2004, *Ensayos de crítica cultural: una mirada fenomenológica a la contemporaneidad*, Universidad Iberoamericana, México.
Barros, R., 1978, "O positivismo no império", en A. Crippa (ed.), *As idéias filosóficas no Brasil: séculos XVIII e XIX,* Convívio, São Paulo.
Barroso, O., 2006, "Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología moderna", en *Pensamiento*, núm. 62.
Bartra, R., 1987, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.
Bartra Muriá, E., 1994, *Frida Kahlo. Mujer, ideología, arte*, Icaria, Barcelona.
Bartra Muriá, E., 1998, "Reflexiones metodológicas", en Eli Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, UAM-Xochimilco, México.
Bartra Muriá, E., 2000, "Tres décadas de neofeminismo en México", en Eli Bartra, Anna M. Fernández Poncela y Ana Lau, *Feminismo en México, ayer y hoy,* UAM, México.
Bartra Muriá, E., 2005, *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, Conaculta, UAM, México.
Bartra Muriá, E., 2007, "¿Y siguen las brujas conspirando? En torno a las luchas feministas en México", en Francesca Gargallo Celentani y Rosario Galo Moya (eds.), *El sujeto latinoamericano*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
Basave Fernández, A., 1958, *Existencialistas y existencialismo*, Atlántida, Buenos Aires.
Basbaum, L., 1959, *Sociologia de materialismo*, Obelisco, São Paulo.
Basbaum, L., 1963, *O processo evolutivo da historia*, Edaglit, São Paulo.
Basbaum, L., 1967, *Alienação e humanismo*, Fulgor, São Paulo.
Bastide, R., 1973, *Antropología aplicada*, Amorrortu, Buenos Aires.
Bataillon, M., 1976, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Península, Barcelona.
Batllori, M., 1953, *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Caracas.
Baudrillard, J., 1995, *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Anagrama, Barcelona.
Bautista, J.J., 2007, *Crítica de la razón boliviana*, Tercera Piel, La Paz.
Bautista, J.J., 2007b, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*, Grupo Grito del Sujeto, La Paz.
Bautista Ferro, J., 1978, "Husserl. La filosofía como ciencia rigurosa", en David Sobrevilla, *La filosofía alemana. De Nicolás de Cusa hasta nuestros días*, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima.
Bayle, C., 1954, *El legado de España en América*, vol. 2, s.e., Madrid.
Bazán, A., 1979, *Mariátegui y su tiempo*, Empresa Amauta, Lima.
Becerra, R., 1896, *Ensayos históricos documentados de la vida de don Francisco de Miranda, general de los Ejércitos de la Primera República Francesa y generalísimo de los de Venezuela*, 2 vols., Imprenta Colón, Caracas.
Beigel, F., 2001, "El proyecto socialista de José Carlos Mariátegui. Una confluencia entre marxismo e indigenismo revolucionario", en Estela Fer-

nández Nadal (comp.), *Itinerarios socialistas en América Latina*, Alción, Córdoba, pp. 89-106.
Bello, A., 1881-1893, *Obras completas de don Andrés Bello*, 15 vols., Santiago de Chile. Vols. 1-13: Imprenta de Pedro G. Ramírez (1881-1890); vols. 14-15: Imprenta Cervantes (1891-1893).
Bello, A., 1951, *Obras completas*, vol. 3, Ministerio de Educación, Caracas.
Bello, A., 1981-1986, *Obras completas*, 26. vols., Fundación La Casa de Bello, Caracas.
Beltrán Guerrero, L., 1956, *Introducción al positivismo venezolano*, Ministerio de Educación, Caracas.
Benavides, L., 1995, "Bilbao, Francisco", en *Diccionario enciclopédico de las letras en América Latina*, vol. 1, Biblioteca Ayacucho-Monte Ávila, Caracas, pp. 616-621.
Benítez, Laura, 1982, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, UNAM, México.
Benjamin, W., 1982, *Infancia en Berlín hacia 1900*, Alfaguara, Madrid.
Benjamin, W., 1989, *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Nueva Visión, Buenos Aires.
Benjamin, W., 1999, *Para una crítica de la violencia*, Taurus, España.
Benoit de Velazco, B., 1976, *Crítica del conocimiento histórico e historicidad*, Universidad Agraria La Molina, Lima.
Beorlegui, C. y Aretxaga, R., 2003, *El pensamiento de J. D. García Bacca. Una filosofía para nuestro tiempo*, Universidad de Deusto, Bilbao.
Beorlegui, C., 2004, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao.
Bergalli, R. y Martyniuk, R.C. (comps.), 2003, *Filosofía, política, derecho. Homenaje a Enrique Marí*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
Bermann, G., 1946, *Juventud de América*, Cuadernos Americanos, México.
Bermúdez Barrera, E., 2001, *Causalidad y teleología en J. E. Blanco*, Universidad del Valle, Cali.
Bermúdez Barrera, E. y Campis Carrillo, R., 2005, *J. E. Blanco y el Círculo de Viena*, Ediciones Universidad del Atlántico, Barranquilla.
Bertoni, M.S., 1914, *Resumen de prehistoria y protohistoria de los países guaraníes,* Establecimiento Gráfico M. Brossa XIV, Asunción.
Bertoni, M.S., 1956, *La civilización guaraní. Religión y moral: la religión guaraní, la moral guaraní, psicología*, vol. 2, Indoamericana, Asunción.
Bertranou, C.A., 2003, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana,* EDIUNC, Mendoza.
Betances, R.E., 1975, *Las Antillas para los antillanos*, Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico.
Beuchot, M., 1987, *Filósofos dominicos novohispanos. (Entre sus colegios y la universidad)*, UNAM, México.
Beuchot, M., 1989, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
Beuchot, M. e Íñiguez, J., 1990, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, UNAM, México.
Beuchot, M., 1991, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, UNAM, México.
Beuchot, M., 1992, "El sistema lógico de fray Alonso de la Veracruz", en *Fray Alonso de la Veracruz; antología y facetas de su obra*, UNAM, México.
Beuchot, M. y Navarro, B., 1992b, *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*, UNAM, México.
Beuchot, M., 1995, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, UNAM, México.
Beuchot, M., 1996, "La filosofía en el México colonial", en G. Marquínez Argote y M. Beuchot (eds.), *La filosofía en la América colonial*, El Búho, Bogotá, pp. 21-52.
Beuchot, M., 1996b, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona.
Beuchot, M., 1996c, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, UNAM, México.
Beuchot, M., 1996d, *Conocimiento, causalidad y metafísica,* Universidad Veracruzana, Jalapa.
Beuchot, M., 1996e, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Miguel Ángel Porrúa, UIC, México.
Beuchot, M. *et al.*, 1996f, *Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz (1695-1995)*, UNAM-FFYL, México.
Beuchot, M., 1997, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México.
Beuchot, M., 1998, *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, The Catholic University of America Press, Washington.
Beuchot, M., 1998b, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona.
Beuchot, M., 1999, *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*, Caparrós, Col. Esprit, Madrid.
Beuchot, M., 2002, *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas, México.
Beuchot, M., 2003, *Hermenéutica analógica y del umbral*, San Esteban, Salamanca.
Beuchot, M., 2003b, *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*, El Búho, Bogotá.
Beuchot, M., 2004, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México.
Beuchot, M., 2004b, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico,* Fundación Emmanuel Mounier, Madrid.
Beuchot, M., 2004c, *Ética,* Torres y Asociados, México.
Beuchot, M., 2004d, *El tomismo en el México del siglo XX*, UNAM-FFYL, UIA, Paideia, México.
Beuchot, M., 2005, *Filosofía política,* Torres y Asociados, México.
Beuchot, M., 2005b, *Interculturalidad y derechos humanos,* UNAM, Siglo XXI Editores, México.
Beuchot, M., 2006, "La analogía en el barroco y la posmodernidad", en Arriarán, Samuel y E. Hernández (comps.), *Ensayos sobre hermenéutica analógico-barroca*, Torres, México.
Beuchot, M., 2006b, *Ciencia y filosofía en México en el siglo XX,* UNAM-CEIICH, México.

Beuchot, M., 2006c, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura,* Ediciones Eón, Universidad Iberoamericana, México.

Beuchot, M., 2007, "La hermenéutica analógica y el problema de la filosofía latinoamericana", en S. Arriarán (ed.), *La hermenéutica en América Latina. Analogía y barroco,* Itaca, México.

Biagini, H., 1981, "Reexamen del positivismo en la Argentina, en *Todo es Historia*, núm. 173, pp. 22-25.

Biagini, H., 1985, *El movimiento positivista argentino*, Universidad de Belgrano, Buenos Aires.

Biagini, H., 1985b, *Panorama filosófico argentino*, Eudeba, Buenos Aires.

Biagini, H., 1989, *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Eudeba, Buenos Aires.

Biagini, H., 1992, *Historia ideológica y poder social*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Biagini, H., 1995, *La generación del ochenta*, Losada, Buenos Aires.

Biagini, H., 2000, *Utopías juveniles: de la bohemia al Che*, Leviatán, Buenos Aires.

Biagini, H., 2000b, *La reforma universitaria: antecedentes y consecuentes*, Leviatán, Buenos Aires.

Biagini, H., 2000c, *Entre la identidad y la globalización*, Leviatán, Buenos Aires.

Biagini, H., 2000d, *Lucha de ideas en Nuestramérica*, Leviatán, Buenos Aires.

Biagini, H., 2001, "El arielismo y su discurso juvenilista", en *Cuadernos de Marcha*, núm. 172, Montevideo, pp. 9-17.

Biagini, H. y Roig, A.A. (comps.), 2004, *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo xx*, Biblos, Buenos Aires.

Biagini, H., 2006, "Cambiar el mundo", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, núm. 33, Maracaibo, pp. 109-119.

Biagini, H., 2007, "La fuerza emancipadora estudiantil", en H. Biagini y A. Roig, *América Latina hacia su segunda independencia*, Aguilar, Buenos Aires.

Biggs, J., 1810, *The History of Don Francisco de Miranda's Attempt to Effect a Revolution in South America, in a Series of Letters, by a Gentleman who was an Officer under that General, to his Friend in the United States*, Edward Oliver, Boston.

Bilbao, F., 1866, *Obras completas,* Imprenta de Buenos Aires, Buenos Aires.

Bilbao, F., 1897-1898, *Obras completas,* Edición de Pedro Pablo Figueroa, Santiago de Chile.

Bilbao, M., 1876, *Francisco Bilbao, su vida y sus escritos,* Imprenta Franklin, Santiago de Chile.

Blanco, J.E., 1940, "Tres lecciones sobre Husserl", en *Universidad Católica Bolivariana,* vol. 4, núm. 14 (febrero-marzo); 1940b, vol. 5, núms. 16 y 17 (junio-julio/agosto-setiembre); 1940c, vol. 6, núm. 18 (octubre-noviembre); 1941, "Apéndice a mis tres lecciones sobre Husserl", *ibid.,* vol. 7, núm. 23 (octubre-noviembre).

Blanco de la Rosa, J., 1917, "La causalidad biológica", en *Voces*, núms. 1-3, Barranquilla.

Blanco de la Rosa, J., 1918, "Sobre el origen y el desarrollo de las ideas teleológicas en Kant", en *Voces*, núms. 1-2, Barranquilla.

Blanco de la Rosa, J., 1918b, "De Herbart a hoy", en *Voces*, Barranquilla.

Blanco de la Rosa, J., 1920, "¿La contingencia de la vida conduce al vitalismo psíquico de Bergson?", en *Voces*, Barranquilla.

Blanco de la Rosa, J., 1920b, "La memoria como función de la materia organizada", en *Voces*, Barranquilla.

Blanco de la Rosa, J., 1938, "Mitografía heideggeriana", en *Revista Universidad de Antioquia*, Medellín.

Blanco de la Rosa, J., 1938b, "Diálogos sobre Haeckel", en *Revista Universidad de Antioquia*, Medellín.

Blanco de la Rosa, J., 1940, "Tres lecciones sobre Husserl", en *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, Medellín.

Blanco de la Rosa, J., 1941, *Utilidad pedagógica de la filosofía*, Imprenta Departamental, Barranquilla.

Blanco de la Rosa, J., 1942, *Newton: valor inglés de la cultura universal*, Mejoras, Barranquilla.

Blanco de la Rosa, J., 1944, "Kant y la matemática física", en *Revista de la Academia de Ciencias Exactas*, Bogotá.

Blanco de la Rosa, J., 1945, "La filosofía en América", en *Revista Museo del Atlántico*, Barranquilla.

Blanco de la Rosa, J., 1954, "Apartamiento idiomático de Heidegger", en *El Heraldo*, Barranquilla.

Blanco de la Rosa, J., 1957, "Notas para una crítica del concepto de inteligencia en Kant", en *Revista América Española*, Cartagena.

Blanco de la Rosa, J., 1959-1960, "Ortega ante Kant y la filosofía pura", en *Revista América Española*, Cartagena.

Blanco de la Rosa, J., 1973, *Nea-apo-kalipsis*, Mejoras, Barranquilla.

Blauner, R., 1972, *Racial Oppression in América*, Harper & Row, Nueva York.

Bloch, E., 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, vols. 1-3, Suhrkamp, Frankfurt.

Blumenfeld, W., 1949, *Sentido y sin sentido*, trad. revisada por César Góngora Perea, Losada, Buenos Aires.

Blumenfeld, W., 1951, *La filosofía antropológica de Martín Buber*, Sociedad Peruana de Filosofía, Lima.

Blyden, E., 1994, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore.

Boal, A., 2001, "Boal exilado", en *Caros Amigos,* año IV, núm 48, São Paulo.

Boas, F., 1974, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Solar-Hachete, Buenos Aires.

Boch, J., 1970, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Alfaguara, Barcelona.

Bochenski, J. M., 1956, *Formale Logik*, Alber, Friburgo/Munich.

Boff, L., 1975, *La vida religiosa en el proceso de liberación*, Sígueme, Salamanca.

Boff, L., 1986, *E a igreja se fez povo*, Vozes, Río de Janeiro.

Boff, L., 1992, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae Guevara, España.

Boff, L., 1996, *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid.

Boff, L., 1997, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Orbis Books, Nueva York.

Boff, L., 2008, *Entrevista con Leonardo Boff*, video educativo, Ricardo Rozzi (ed.), Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

Bogues, A., 2004, *Black Heretics, Black Prophets*, Routledge, Nueva York.

Bogues, A. (ed.), 2006, *After Man, Towards the Human: Critical Essays on Sylvia Wynter*, Ian Randle Publishers, Kingston.

Bohórquez, C., 1997, *El resguardo en la Nueva Granada. ¿Proteccionismo o despojo?,* Nueva América, Bogotá.

Bohórquez, C., 1998, *Francisco de Miranda. Précurseur des indépendances de l'Amérique Latine*, L'Harmattan, París.

Bohórquez, C., 2001, "La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina", en *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, año 2, núm. 2, Mendoza, pp. 66-99.

Bohórquez, C., 2006, *Francisco de Miranda. Precursor de las independencias de la América Latina*, Monte Ávila, Caracas.

Bolaño e Isla, A., 1947, *Contribución al estudio biobibliográfico de fray Alonso de la Veracruz,* Robredo, México.

Bolívar, S., 1947, *Obras completas*, t. I y II, Lex, Cuba.

Bolívar, S., 1971, *Escritos políticos,* Alianza, Madrid.

Bolívar, S., 1979, *Obras completas*, 5 vols., Tiempo Presente, Bogotá.

Bolívar, S., 1981, *Antología de Simón Bolívar*, UNAM-Coordinación de Humanidades, México.

Bolívar, S., 2008, *Doctrina del libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Bolívar, S., 2008b, "Manifiesto de Cartagena (15 de diciembre de 1812)", en *Doctrina del libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Bonfil Batalla, G., 1981, "Introducción" [recop. documentos], *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, pp. 153-164.

Bonfil Batalla, G., 1989, *México profundo: una civilización negada*, Conaculta, Grijalbo, México.

Bonilla, A., 1934, *La crisis del humanismo*, s.e., San José.

Bonilla, A., 1956, *Introducción a una axiología jurídica,* Ministerio de Cultura, El Salvador.

Bonilla, A., 1958, "El pensamiento estético de Martin Heidegger", en *Revista de la Universidad de Costa Rica,* núm. 16, pp. 53-62.

Borba de Moraes, R., 1969, *Bibliografia brasileira do período colonial*, Universidad de São Paulo, São Paulo.

Borboa, M., 2004, *Izcóatl. Emperador mexica*, Plaza y Valdés, México.

Bórmida, M., 1976, *Etnología y fenomenología: ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*, Cervantes, Buenos Aires.

Bornheim, G.A., 1971, *Sartre. Metafísica e existencialismo,* Perspectiva, São Paulo.

Bornheim, G.A., 1972, *Metafísica e finitude*, Movimento, Porto Alegre.

Bornheim, G.A., 1976, *Heidegger. Lîêtre et le temps*, Hatier, París.

Bornheim, G.A., 1977, *Dialética: teoria, praxis-ensaio para uma crítica de fundamentação da dialética*, Globo, Porto Alegre.

Bornheim, G.A., 1980, *O idiota e o espírito objetivo*, Globo, Porto Alegre.

Borón, A., 1991, *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, Imago Mundi, Buenos Aires.

Borón, A., 1993, "La transición hacia la democracia en América Latina: problemas y perspectivas", en *Modernización económica, democracia política y democracia social*, El Colegio de México, México, pp. 117-158.

Borrego, O., 2001, *El "Che", camino de fuego*, Hombre Novo, Buenos Aires.

Borrego P.M., 1993, "La influencia de la Francia revolucionaria en México: El texto constitucional de Apatzingán", en L. Zea, *América Latina ante la revolución francesa*, UNAM-CCYDEL, Col. Panoramas de Nuestra América, núm. 4, México.

Borrero, J.M., 2002, *Imaginación abolicionista*, PNUMA, Col. Pensamiento Ambiental Latinoamericano, núm. 4, Mexico.

Bosch, G.C., 1993, *México en la historia: 1770-1865. El aparecer de una nación*, UNAM-CCYDEL, Serie Nuestra América, núm. 42, México.

Bosh, J., 1989, *Hostos el sembrador,* 5a. ed., Alfa y Omega, Santo Domingo.

Bosi, A., 1992, *Dialética da colonização*, 4a. ed., Companhia das Letras, São Paulo.

Botana, N.R., 1984, *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo,* Sudamericana, Buenos Aires.

Botero, J.J., 1984, *Intentionnalité, sens et référence. Le concept d'intentionnalité dans une perspective contemporaine*, Université Catholique de Louvain-Institute Supérieur de Philosophie, Lovaina.

Botero, J.J., 1988, "Husserl y la posibilidad", en *Ideas y valores,* núm. 78, Bogotá, pp. 51-64.

Botero, J.J., 2003, "Fenomenología", en Luis Eduardo Hoyos (ed.), *Lecciones de filosofía,* Universidad Externado de Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Bouysse-Cassagne, Th. *et al.*, 1987, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino,* Hisbol, La Paz.

Bouzas, R. y French-Davis, R., 2006, "Globalización y políticas nacionales. ¿Cerrando el círculo?", en *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 45, núm. 179, Buenos Aires.

Brading, D., 1991, *Orbe indiano*, FCE, México.

Briceño Guerrero, J.M., 1994, *El laberinto de los tres minotauros*, Monte Ávila, Caracas.

Brinton, C., 1966, *Las ideas y los hombres*, Aguilar, Madrid.

Brito, E., 1992, "Ejercicios ignacianos y libertad moderna", en I. Ellacuría y J.C. Scannone, *Para una filosofía desde América Latina*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 265-279.

Brito, E., 1992b, "Filosofia della religione", en *Religioni*, Jaca Books, Milán, pp. 17-40.

Brito, F., 1895, *Finalidade do Mundo*, Tip. Universal, Fortaleza.

Brito, F., 1953, *Obras de Farias Brito*, Ministério da Educação e Cultura e Instituto Nacional do Livro, Río de Janeiro.

Brown, S., Collinson, D. y Wilkinson, R. (eds.), 1995, *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*, Routledge, Londres.

Browne, W., 2000, *Sahagún and the Transition to Modernity*, University of Oklahoma Press, Oklahoma.

Bruit, H.H., 1995, *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos,* Unicamp, Iluminuras, Campiñas.

Bueno, F., 2005, *Los judíos de Sefarad*, Miguel Sánchez, Granada.

Bueno, M., 1970, *Principios de estética*, Editorial Patria, México.

Bugallo, A.I., 1995, *De dioses, pensadores y ecologistas*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.

Bugallo, A.I., 2007, "Arne Naess: una filosofía ambiental práctica, entre la ciencia y la sabiduría", en *Ambiente y Desarrollo*, núm. 23, pp. 108-111.

Bunge, C.O., 1903, *Nuestra América (Ensayo de psicología social)*, Valerio Abeledo, Buenos Aires.

Bunge, C.O., 1908, *Viaje a través de la estirpe y otras narraciones*, Biblioteca de La Nación, Buenos Aires.

Bunge, C.O., 1919, *Estudios filosóficos*, La Cultura Argentina, Buenos Aires.

Bunge, C.O., 1920, *La educación (tratado general de pedagogía). Libro III: Teoría de la educación*, Vaccaro, Buenos Aires.

Bunge, M., 1959, *Causality. The place of the causal principle in modern science,* Harvard University Press, Cambridge. Versión española: *Causalidad*, Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1960.

Bunge, M., 1960, *La ciencia, su método y su filosofía*, Siglo Veinte, Buenos Aires.

Bunge, M., 1961, *Ética y ciencia*, Siglo Veinte, Buenos Aires.

Bunge, M., 1967, *Foundations of Physics*, Springer, Verlag, Berlín/Heidelberg/Nueva York. Versión española: *Filosofía de la física*, Ariel, Barcelona, 1978.

Bunge, M., 1969, *La investigación científica*, Ariel, Barcelona.

Bunge, M., 1972, "Toward a Philosophy of Technology", en C. Mitcham y R. Mackey (eds.), *Philosophy and Technology,* MacMillan Publishers, Londres.

Bunge, M., 1972-1989, *Treatise on Basic Philosophy*, 8 vols., Reidel, Kluwer, Dordrecht/Boston.

Bunge, M., 1973, *Philosophy of Physics,* Reidel, Dordrecht/Londres.

Bunge, M., 1981, *La investigación científica,* Ariel, Barcelona.

Bunge, M., 1998, *Sociología de la ciencia,* Sudamericana, Buenos Aires.

Bunge, M., 1999, *The Sociology-Philosophy Connection*, Transaction Publishers, Brunswick/Nueva York. Versión española: *La relación entre la sociología y la filosofía*, EDAF, Madrid, 2000.

Bunge, M., 2006, *100 Ideas. El libro para pensar y discutir en el café,* Sudamericana, Buenos Aires.

Busaniche, J.L., 1960, *Bolívar visto por sus contemporáneos*, FCE, Santiago de Chile.

Bustamante, J.R., 1981, *Pensamiento idealista ecuatoriano*, vol. 8, estudio introductorio y selección de Horacio Cerutti Guldberg, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito, pp. 219-285.

Butter Lermen, G.A., 1996, "El pensamiento filosófico en el Brasil-colonia", en G. Marquínez Argote y M. Beuchot (eds.), *La filosofía en la América colonial*, El Búho, Bogotá, pp. 347-370.

Buxó, J.P., 1984, "El sueño de Sor Juana: alegoría y modelo del mundo", en *Las figuraciones de sentido. Ensayos de poética semiológica*, FCE, México.

Caballero, J.A., 1944, *Philosophia electiva,* Universidad de La Habana, Biblioteca de Autores Cubanos, La Habana.

Caballero, J.A., 1956, *Escritos varios,* Universidad de La Habana, La Habana.

Cabrera, M., 1940, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, Tierra Nueva, México.

Cacho Viu, V., 1962, *La institución libre de enseñanza,* Rialp, Madrid.

Cadogan, L., 1959, *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá,* CEADUC,CEPAG, Asunción.

Calderón, F., Hopenhayn, M., y Ottone, E., 1996, *Esa esquiva modernidad*, Nueva Sociedad, Caracas.

Callicott, J.B., 1996, *Earth Summit Ethics: Toward a Reconstructive Postmodern Environmental Philosophy on the Atlantic Rim*, State University of New York Press, Albany.

Campillo Pérez, J., 1999, *Dr. Andrés López de Medrano y su legado humanista,* Corripio, Santo Domingo.

Campos, N., 1953, *O método fenomenológico na psicologia*, Universidade do Brasil, Río de Janeiro.

Campos Benítez, J.M., 1992, "Dos ejemplos de la lógica modal escolástica: Pedro Hispano y Alonso de la Veracruz", en *Fray Alonso de la Vera Cruz: obra y facetas de su obra*, Gobierno del Estado, Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaíta, Morelia.

Campos Benítez, J.M., 1993, "Lógica modal novohispana (siglo XVI): Una aproximación", en *Actas del III Congreso de Hispanistas de Asia,* Asociación Asiática de Hispanistas, Universidad Seisen, Tokio.

Campos Benítez, J.M., 1994, "El cuadrado de oposi-

ción y la modalidad en fray Alonso de la Veracruz", en *Saber Novohispano*, núm. 1, UNAM, Universidad de Zacatecas, México.
Campos Benítez, J.M., 1996, "Aspectos de la lógica temporal en Mercado", en *Saber novohispano*, núm. 2, UNAM, Universidad de Zacatecas, México.
Campos Benítez, J.M., 1998, "Metafísica y modalidad en Fray Alonso de la Veracruz", en *Revista de Filosofía*, núm. 28, Maracaibo.
Campos Benítez, J.M., 1999, "Las oraciones condicionales en fray Tomás de Mercado O.P. (con una discusión sobre la relevancia)", en *Saber Novohispano*, núm. 3, UNAM, Universidad de Zacatecas, México.
Campos Benítez, J.M., 2000, "La crítica de los lógicos novohispanos del siglo XVI hacia sus contemporáneos", en *Memorias del XII Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano,* Universidad de Guanajuato, UAEM.
Campos Benítez, J.M., 2001, "La doctrina de la suposición en autores novohispanos. Sus deudas con realistas y nominalistas medievales", en *Memorias del XIII Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Universidad de Aguascalientes, Aguascalientes.
Campos Benítez, J.M., 2003, "La Modalidad en dos autores novohispanos vinculados a Salamanca en el siglo XVI", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 30, Madrid.
Campos Benítez, J.M., 2006, "Hacia una ontología que incluya personas", en I. Murillo (ed.), *Religión y persona*, Salamanca.
Canabrava, E., 1941, *Seis temas do espírito moderno*, Panorama, São Paulo.
Canal Feijóo, B., 1955, *Constitución y revolución. Juan Bautista Alberdi*, FCE, Buenos Aires.
Canales, N., 1991, *Meditaciones acres,* Coquí, San Juan de Puerto Rico.
Cansino, C., 1991, "La transición política en México. Dinámica y perspectivas", en *Estudios Políticos*, núm. 8, México, pp. 7-47.
Cansino, C., 1994, *Construir la democracia. Límites y perspectivas de la democracia en México*, Miguel Ángel Porrúa, México.
Cansino, C. y Alarcón, V., 1994b, *América Latina: ¿renacimiento o decadencia?*, FLACSO Costa Rica, San José.
Cansino, C., 1996, "Consolidación democrática y reforma del Estado en América Latina", en E. Diniz (ed.), *O desafio da democracia na América Latina*, IUPERJ, Río de Janeiro, pp. 143-161.
Cansino, C. (ed.), 1997, *Gobiernos y partidos en América Latina. Un estudio comparado*, Centro de Estudios de Política Comparada, México.
Cansino, C. y Sermeño, A., 1997b, "América Latina: una democracia toda por hacerse", en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 4, México, pp. 557-571.
Cansino, C., 1998, "Democracia y sociedad civil en América Latina. Una revisión crítica de los diagnósticos latinoamericanos en los años ochenta y noventa", en *Metapolítica* (México), vol. 2, pp. 441-457.
Cansino, C., 2000, "¿En qué democracia vivi(re) mos? Reflexiones desde y para América Latina", en *América Latina Hoy*, núm. 26, Madrid, pp. 5-9.
Cansino, C., 2000b, "La crisis de la democracia representativa y la moderna cuestión social", en *Revista de la Universidad de México*, núms. 588-589, pp. 45-47.
Cansino, C. y Covarrubias, I., 2006, *En el nombre del pueblo. Muerte y resurrección del populismo*, Cepcom, UACJ, México.
Cañabrava, E., 1941, *Seis temas do espírito moderno*, Panorama, São Paulo.
Cañabrava, E., 1943, *Descartes e Bergson*, s.l., s.e.
Capalbo, C., 1973, *Fenomenologia e ciências humanas. Uma nova dimensão em antropologia, história e psicanálise*, J. Ozon, Río de Janeiro.
Capalbo, C., 1975, "L'historicité chez Merleau-Ponty", en *Revue Philosophique de Louvain,* vol. 73, pp. 535-549.
Capalbo, C., 1978, *Ideologia e educação*, Convívio, São Paulo.
Capalbo, C., 1978b, "A estética segundo Merleau-Ponty", en *Ciências Humanas,* vol. 1, núm. 4 (enero-marzo).
Capalbo, C., 1979, *Metodologia das ciências sociais. A fenomenologia de Alfred Schütz*, Antares, Río de Janeiro.
Capalbo, C. (comp.), 1983, *Fenomenologia e hermenêutica*, Âmbito Cultural, Río de Janeiro.
Capalbo, C, 1991, "A filosofia alemã e sua influência na filosofia brasileira", en Leonardo P. (ed.), *Anais,* CEFIL-Universidade Estadual de Londrina, Londrina, pp. 100-111.
Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge, Greenwood Press, Westport.
Cappelletti, A.J., 1990, *Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano*, Madre Tierra, Madrid.
Cappelletti, A.J., 1995, *Filosofía argentina del siglo XX,* Universidad Nacional de Rosario, Rosario (Ar).
Carbonell, M., Orozsco, W. y Vázquez, R. (eds.), 2002, *Estado de derecho*. *Concepto, fundamentos y democratización en América Latina*, Siglo XXI Editores, México.
Cárcova, C. M., 1993, *Teorias jurídicas alternativas*, CEAL, Buenos Aires.
Cárdenas, E.J. y Payá, C.M., 1995, *La familia de Octavio Bunge*, Sudamericana, Buenos Aires.
Cárdenas Becerra, H., 1956, "Resonancias de la filosofía europea en Venezuela", en VV.AA., *Historia de la cultura en Venezuela,* Caracas.
Cardiel Reyes, R., 1986, *Retorno a Caso*, UNAM, México.
Cardona, A., 1977, "Realidad e historia según el pensamiento de Xavier Zubiri", tesis doctoral de la Universidad de Friburgo, Suiza.
Cardona, A., 1983, "La historia: experiencia y realidad en Xavier Zubiri", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana,* núm. 17, Bogotá, pp. 51-59.

Cardona, A., 1993, "La persona humana, realidad orante según el pensamiento de Zubiri", en IX Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: "Desafíos a la religión en la época del multiculturalismo y la globalización", Universidad Santo Tomás, Bogotá, pp. 15-30.

Cardozo, Efraim, 1959, *Historiografía paraguaya.* I. Paraguay indígena, español y jesuita, México.

Cardoso, F.H. y Faleto, E., 1968, *Dependencia y desarrollo en América Latina,* Siglo XXI Editores, México.

Carli, S., 2003, *Niñez, pedagogía y política*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

Carmona, F., 1980, *Nicaragua: la estrategia de la victoria*, Nuestro Tiempo, México.

Carmona Victoria, V. y Roa González, C., 2006, "Heidegger: una bibliografía", en *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía,* núms. 12 y 13, pp. 85-97.

Carneiro, S., 2005, "Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género", en *Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale Francophone*, vol. 24, núm. 2. Edición especial en castellano, "Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe", Ediciones Fem-e-libros.

Carneiro Leão, E., 1970, "Hegel, Heidegger e o asoluto", en *Tembras,* núm. 25 (abril-junio), pp. 5-18.

Carneiro Leão, E. *et al.,* 1975, *A existência e psicanálise*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.

Carneiro Leão, E. 1977, "O pensamento de Heidegger no silencio do hoje", en *Vozes,* año 71, núm. 4 (mayo), pp. 5-18.

Carneiro Leão, E., 1978, *Aprendendo a pensar*, Vozes, Petrópolis.

Carpentier, A., 1990, "Razón de ser", en *Ensayos. Obras completas*, vol. 13, Siglo XXI Editores, México.

Carpentier, A. y Chao, R., 1998, *Conversaciones con Alejo Carpentier*, Alianza, Madrid.

Carpentier, A., 1999, *Visión de América*, Océano, México.

Carpio, A., 1967, *Páginas de filosofía*, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Carpio, A., 1974, *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática,* Glauco, Buenos Aires.

Carpio, A., 1977, *El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la "anarquía" de los sistemas y la verdad filosófica,* Eudeba, Buenos Aires.

Carrasco Bretón, A., 1998, *Acolmiztli: un poema prehispánico, camino y huella de Nezahualcóyotl, séptimo monarca de Texcoco*, Plaza y Valdés, México.

Carrasco de la Vega, R., 1989, "La fenomenología pura y la psicología", en *Signo,* núm. 27, pp. 27-30.

Carrera Damas, G., 1971, *Simón Rodríguez. Hombre de tres siglos,* Concejo Municipal del Distrito Federal, Caracas.

Carrilla, E., 1958, *El romanticismo en la América hispánica*, Gredos, Madrid.

Carrillo, R., 1946, "Filosofía del derecho como filosofía de la persona", en *Revista Universidad de Colombia,* núms. 3-5.

Carrillo, R., 1947, *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*, Universidad Nacional de Colombia-Biblioteca Filosófica-Sección de Extensión Cultural, Bogotá.

Carrillo, R., 1986, *Escritos filosóficos (Filosofía contemporánea)*, Universidad Santo Tomás, Bogotá.

Carrillo Narváez, A., 1959, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

Carrión, B. y Jácome, G., 1977, *Montalvo, Las catilinarias, El cosmopolita, El regenerador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Carrizosa, J., 2000, *¿Qué es ambientalismo?,* IDEA-PNUMA, Bogotá.

Cartaza Cotta, P., 1999, "Valoración de las tradiciones filosóficas cubanas desde un punto de vista no marxista", en *Concordia*, vol. 25.

Carvalho Jr., M.L., 1961, *A la recherche de líêtre*s, La Colombe, París; edición en español, 1964, *En busca del ser*, Nacional, Madrid; edición en inglés, 1985, *In Search of Being: Man in Conflict with the Specter of Nothingness,* Philosophical Library, Nueva York; edición en portugués, 1987, *Em busca do ser*, GRD, São Paulo.

Carvalho, G.V. de, 1986, *Grandes reportagens*, Editrês, São Paulo.

Casañas, M., 1991-1992, "Entrañable luz la tuya: José Lezama Lima y su teología del paradiso", en *Plural,* vols. 9-10, párrs. 1 y 2.

Casañas, M., 1994, "Acotaciones a la teología de José Lezama Lima", en *Estudios Generales,* año 8, núm. 8.

Caso, Alfonso, 1983, *El Pueblo del Sol*, FCE, México.

Caso, Antonio, 1934, *El acto ideatorio (Las esencias y los valores)*, Porrúa, México.

Caso, Antonio, 1934b, *La filosofía de Husser*, Imprenta Mundial, México.

Caso, Antonio, 1941, *La persona humana y el estado totalitario*, UNAM, México.

Caso, Antonio, 1971-1985, *Obras completas*, 12 vols., compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk, UNAM, México.

Caso, Antonio, 1971, *Estética. Obras completas,* vol. 5, UNAM, México.

Caso, Antonio, 1972, "La existencia como economía, como desinterés y como caridad", en *Obras completas*, vol. 3, UNAM, México.

Caso, A., 1972b, *Obras completas*, vol. 7, UNAM, México.

Caso, A., 1973, *Obras completas*, vol. 11, UNAM, México.

Caso, A., 1976, *Obras completas*, vol. 9, UNAM, México.

Caso, A., 1987, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, UNAM, México.

Caso, A., 2000, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, México.

Casper, B., 2002, "¿Cómo puede ser entendida la fenomenología de la religión?", en *Escritos de Filosofía,* núms. 41-42, pp. 33-48.

Castañeda, H.-N., 1974, *The Structure of Morality*, Charles C. Thomas, Springfield.
Castañeda, H.-N., 1975, *Thinking and Doing*, vol. 7, The Philosophical Foundations of Institutions Series, Philosophical Studies Series.
Castañeda, H.-N., 1980, *On Philosophical Method*, Noûs Publication, Bloomington.
Castañeda, H.-N., 1980b, "Reference, Reality and Perceptual Fields", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, núm. 53, pp. 763-823.
Castañeda, H.-N., 1983, *Agent, Language and the Structure of the World,* Hackett Indianápolis.
Castañeda, H.-N., 1989, *Thinking, Language and Experience*, University of Minnesota Mineápolis.
Castañeda, J.G., 1990, "Latinoamérica y el final de la guerra fría", en *Nexos*, vol. 13, núm. 153, México, pp. 31-43.
Castañeda, J.G., 1995, *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*, Joaquín Mortiz, México.
Castañeda Paganini, 1947, *Historia de la Real y Pontificia Universidad de San Carlos de Guatemala*, Guatemala.
Castellanos, J., 1944, "Raíces de la ideología burguesa en Cuba", en *Cuadernos de Historia de Cuba*, Páginas, La Habana.
Castellanos, Rosario, 2005, *Sobre cultura femenina,* FCE, México.
Castellanos, Rafael, 2006, "Hermenéutica y deconstrucción", en *Ideas y Valores,* núm. 130 (abril), Madrid, pp. 3-21.
Castillo, F. del, 1849, *Horas de tristeza*, Novelas Cortas, México.
Castillo, F. del, 1872, *Obras completas,* Imprenta de la Calle Cerrada de Santa Teresa, México.
Castillo Farreras, V., 1972, *Nezahualcóyotl, crónicas y pinturas de su tiempo*, Gobierno del Estado de México, México.
Castillo Ledón, L., 1972, *Hidalgo. La vida del héroe*, Cámara de Diputados, México.
Castorina, J.A., 2002, "The Epistemological Meaning of Constraints in the Development of Domain Knowledge", en *Theory & Psychology*, año 3, núm. 12.
Castorina, J.A. y Baquero, R., 2005, *Dialéctica y psicología del desarrollo. El pensamiento de Piaget y Vigotsky,* Amorrortu, Buenos Aires.
Castorina, J.A. *et al.*, 2007, *Cultura, representaciones y conocimiento social. Un desafío para la psicología del desarrollo,* Aiqué, Buenos Aires.
Castro-Gómez, S., 1996, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona.
Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (eds.), 1998, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, University of San Francisco, Miguel Ángel Porrúa, México.
Castro-Gómez, S., 2005, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816),* Centro Editorial Javeriano, Bogotá.
Castro-Gómez, S., 2005b, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Popayán.
Castro-Gómez, S., 2006, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R., 2007, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, IESCO, Instituto Pensar, Siglo del Hombre, Bogotá.
Castro Ruz, F., 1975*, La revolución cubana*, Era, México.
Casullo, N. (comp.), 1991, *El debate modernidad-posmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires.
Catalán, G., 1978-1979, "Notas sobre proyectos autoritarios corporativos en Chile", en *Escritos de Teoría,* vols. 3 y 4, pp. 100-160.
Caturelli, A., 1962, *La filosofía en la Argentina actual*, Dirección General de Publicidad-UNC, Córdoba.
Caturelli, A., 1967, "De mi correspondencia con Miguel Ángel Virasoro", en *Philosophia*, Mendoza.
Caturelli, A., 1971, *La filosofía en la Argentina actual*, Sudamericana, Buenos Aires.
Caturelli, A., 1971b, *II Congreso de filosofía. La filosofía en la Argentina actual,* Sudamericana, Buenos Aires.
Caturelli, A., 1991, *El nuevo mundo, el descubrimiento, la conquista y la evangelización de América y la cultura occidental*, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Edamex, México.
Caturelli, A., 2001, *Historia de la filosofía en la Argentina (1600-2000)*, Ciudad Argentina, Universidad del Salvador, Buenos Aires.
Caturelli, A., 2001b, *El pensamiento filosófico-teológico de fray Mamerto Esquiú, en Historia de las ideas en la Argentina 1600-2000*, Ciudad Argentina, Universidad del Salvador, Buenos Aires.
Cavarozzi, M., 1990, *Más allá de las transiciones. Reflexiones para el largo plazo en la política latinoamericana*, MIT, Boston.
Cavarozzi, M., 1994, "Politics: A Key for the Long Term in South America", en W.C. Smith, C.H. Acuña y E.A. Gamarra (eds.), *Latin America Political Economic in the Age of Neoliberal Reform*, Transaction, New Brunswick, pp. 127-155.
Cayota, M., 1990, *Siembras entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista, una alternativa a la conquista*, Instituto S. Bernardino de Montevideo, CIPFE, Montevideo.
Celms, T., 1931, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, trad. J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid.
Celorio, G., 2001, *Ensayo de contraconquista*, Tusquets, México.
Cepeda, M., 2000, "Dialéctica y escucha", en *Ideas y Valores*, núm. 120 (diciembre), pp. 25-30.
Cepeda, R., 1991, *José Martí: perspectivas éticas de la fe cristiana*, DEI, San José de Costa Rica.
Cerezo de Diego, P., 1985, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, Porrúa, México.
Ceriotto, C.L., 1969, *Fenomenología y psicoanálisis*, Troquel, Buenos Aires.

Cerutti Guldberg, H., 1981, *Pensamiento idealista ecuatoriano,* Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Banco Central del Ecuador-Corporación, Editora Nacional, Quito.

Cerutti Guldberg, H., 1983, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México.

Cerutti Guldberg, H., 1986, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, UNAM, México.

Cerutti Guldberg, H., 1988-1989, "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", en *The Philosophical Forum*, vol. XX, núms. 1-2, Nueva York, pp. 43-62.

Cerutti Guldberg, H., 1989, "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana", en *Concordia*, núm. 15, Aquisgrán, pp. 65-83.

Cerutti Guldberg, H., 1991, *Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM-CCYDEL, México.

Cerutti Guldberg, H., 1997, *Filosofías para la liberación, ¿liberación del filosofar?*, UAEM, Toluca (Méx.).

Cerutti Guldberg, H., 1997b, *Hacia una historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Miguel Ángel Porrúa, UNAM-CCYDEL, México.

Cerutti Guldberg, H. y Mondragón, C. (comps.), 1999, *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*, UNAM, Praxis, México.

Cerutti Guldberg, H., 2000, *Filosofar desde nuestra América*, Miguel Ángel Porrúa, UNAM, México.

Cerutti Guldberg, H. y Magallón Anaya, M., 2003, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, Universidad de la Ciudad de México, México.

Césaire, A., 1955, *Discours sur le colonialism*, Présence Africaine, París.

Césaire, A., 2000, *Discours sur le colonialism*, Montly Review, Nueva York.

Césaire, A., 2006, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid.

Cesar, C.M., 1988, *Filosofia na América Latina*, Paulinas, São Paulo.

Céspedes, D., 1989, "Juan Isidro Jimenes Grullón: el significante historia", en Lenguaje y poesía en Santo Domingo en el siglo XX, Universidad Autónoma de Santo Domingo, Santo Domingo.

Céspedes, G., 1989, *La independencia de Iberoamérica,* REI, México.

Céspedes, R., 2003, "Adriano Irala Burgos, un intelectual de su tiempo", en *Estudios Paraguayos*, vols. 20-21, núms. 1-2, pp. 389-402.

Céspedes García-Menocal, C.M. de, 2003, *Señal en la noche; una aproximación biográfica al padre Félix Varela,* Oriente, Santiago de Cuba.

Chaki, J., 1967, "Ideas antropológicas en Miguel Ángel Virasoro", en *Philosophia*, Mendoza.

Chang-Rodríguez, E., 1983, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Turanzas, Madrid.

Chauí, M., 1980, *A questão da democracia,* Paz e Terra, São Paulo.

Chauí, M., 1986, "Notas sobre o pensamento conservador nos anos 30: Plínio Salgado", en R. Morales, R. Antunes, R. y V.B. Ferrante (eds.), *Inteligência brasileira*, Brasiliense, São Paulo, pp. 27-42.

Chauí, M., 1995, *Introdução à História da Filosofia,* Brasiliense, Río de Janeiro.

Chauí, M., 1996, *Conformismo e Resistência,* Brasiliense, Río de Janeiro.

Chauí, M., 1997, *O que é Ideologia?,* Brasiliense, Río de Janeiro.

Chauí, M., 1998, *Repressão Sexual: essa nossa desconhecida*, Brasiliense, Río de Janeiro.

Chauí, M., 1999, *A nervura do real:* imanência e liberdade em Espinosa, Companhia das Letras, São Paulo.

Chauí, M., 1999b, *Da realidade sem mistérios aos mistérios do mundo,* Brasiliense, Río de Janeiro.

Chauí, M., 2000, *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária,* Perseu Abramo, Río de Janeiro.

Chauí, M., 2001, *Escritos sobre a universidade,* UNESP, São Paulo.

Chauí, M., 2002, *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, Martins Fontes, São Paulo.

Chauí, M., 2003, *Política em Espinosa,* Companhia das Letras, São Paulo.

Chauí, M., 2003b, *Convite à filosofia,* Atica, São Paulo.

Chauí, M., 2005, *Espinosa. Uma filosofia da liberdade,* Moderna, São Paulo.

Chauí, M., 2006, *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, Cortez, São Paulo.

Chauí, M., 2006b, *Cidadania cultural. O direito à cultura,* Perseu Abramo, São Paulo.

Chavero, A., 1977, *Historia antigua y de la conquista por V. Riva Palacio y otros*, vol. 1, Cumbre, México.

Chávez Orozco, L., 1970, La gestión del doctor Mora, Porrúa, México.

Chavolla, A., 2004, *La idea de América en el marxismo*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

Che Guevara, E., 1968, "El socialismo y el hombre en Cuba", en *Obra revolucionaria*, Era, México, pp. 634 ss.

Che Guevara, E., 1968b, *¡Hasta la victoria, siempre!*, Peter von Maikowski, Berlín.

Che Guevara, E., 1977, *Escritos y discursos*, Política, La Habana.

Cherki, A., 2000, *Frantz Fanon, portrait*, Seuil, París.

Chiabra, J., 1911, *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*, Universidad Nacional de La Plata, Biblioteca Centenaria, Coni, Buenos Aires.

Chiampi, I., 2000, *Barroco y modernidad*, FCE, México.

Childs, J. (1956) 1959, *American Pragmatism and Education. Pragmatismo y educación*, Nova, Buenos Aires.

Churruca, P., 1983, *El pensamiento insurgente de Morelos*, Porrúa, México.

Cifuentes, A., 1916, "Los paganos modernos", en *Colección de discursos de don Abdón Cifuentes*, Gratitud Nacional, Santiago de Chile, p. 624.

Ciria, A. y Sanguinetti, H., 2006, *La reforma universitaria (1918-2006)*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.
Ciudad, M., 1960, *Bergson y Husserl*, Anales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
Claps, M.A., 1949, "Nicolai Hartmann y la historia de la filosofía", en *Número*, núm. 2, Montevideo.
Claps, M.A., 1949b, "¿Qué es el hombre? La respuesta de Martín Buber", en *Número*, núm. 5, Montevideo.
Claps, M.A., 1952, "Albert Camus y la rebelión", en *Número*, núm. 21, Montevideo.
Claps, M., 1979, "Prólogo", en C. Vaz Ferreira, *Lógica viva. Moral para intelectuales*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Clarke, S.J., 1994, *Explorations in Metaphysics*, Universidad de Notre Dame, París.
Clastres, P., 1974, *La société contre l'État. Recherches de anthropologie politique,* Minuit, París.
Clavijero, F. X., 1986, *Historia de la Antigua o Baja California,* UIA, México.
Clavijero, F.X., 1991, *Historia antigua de México*, Porrúa, México.
Cobián, A., 1957, "El problema del conocimiento del hombre en Kart Jaspers", en *Mercurio Peruano*, núm. 364 (agosto), pp. 403-415.
Cobián, A., 1959, "Tres temas de existencialismo", en *Areté*, núm. 2 (octubre).
Códice Matritense de la Real Academia de la Historia, 1907 (Textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), vol. 8, Facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, Fototipia de Hauser y Menet, Madrid.
Coffa, J.A., 1973, *The Foundations of Inductive Explanation,* disertación doctoral, University of Pittsburgh, Pittsburgh.
Coffa, J.A., 1987, "Carnap, Tarski and the Search for Truth", en *Nous*, núm. 21, pp. 547-572.
Coffa, J.A., 1991, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To Vienna Station,* Cambridge University Press, Cambridge.
Coleman, K.M. y Herring, C., 1986, *The Central American Crisis. Sources of Conflict and the Failure of U.S. Policy*, SR Scholarly Resources, Wilmington Delaware.
Collado, M., 1993, "Juan Isidro Jimenes Grullón", en *Apuntes bibliográficos sobre la literatura dominicana,* Biblioteca Nacional, Santo Domingo.
Collier, S., 1982, "Conservatismo chileno, 1830-1860. Temas e imágenes", en *Nueva Historia*, año 2, núm. 7, Londres, pp. 145-156.
Collins, R., 2000, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
Colón Rosado, A., 1992, *Filosofía de la técnica,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
Colón Rosado, A., 2007, *La educación católica en Puerto Rico*, *Migajas*, Poemar, Bogotá.
Colón Rosado, A., 2007b, *Cuadernos del múcaro,* Poemar, Bogotá.
Colón Rosado, A., 2007c, *Confesiones de un anacoreta,* Poemar, Bogotá.
Colón Rosado, A., 2007d, *El círculo de los meses*, Poemar, Bogotá.
Colón Rosado, A., 2007e, *Breviario íntimo*, Poemar, Bogotá.
Colón Rosado, A., 2007f, *Breviarium*, Poemar, Bogotá.
Comarazami, F., 1989, "Juan Isidro Jimenes Grullón: la filosofía de José Martí", en *Comentarios sobre libros dominicanos,* Listín Diario, Santo Domingo.
Comesaña-Santalices, G., 1991, *Mujer, poder y violencia*, Universidad del Zulia, Maracaibo.
Comesaña-Santalices, G., 1995, *Filosofía, feminismo y cambio social*, Universidad del Zulia, Maracaibo.
Comesaña-Santalices, G., 1996, "Las figuras femeninas en el teatro de Sartre: muertos sin sepultura", en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Latinoamericana y Teoría Social,* núm. 1, Maracaibo, pp. 65-85.
Comesaña-Santalices, G., 1998, "Jean-Paul Sartre: filósofo de la disidencia", en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Latinoamericana y Teoría Social*, núm. 5, Maracaibo, pp. 119-128.
Comesaña-Santalices, G., 1999, "Simon de Beauvoir: actualidad y pertinencia", en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Latinoamericana y Teoría Social*, núm. 8, Maracaibo, pp. 27-38.
Comesaña-Santalices, G., 2004, "La muerte desde la dimensión filosófica: una reflexión a partir del ser-para-la-muerte heideggeriana", en *Ágora*, año 7, núm. 13 (enero-junio), pp. 113-125.
Comesaña-Santalices, G., 2006, "La violencia contra las mujeres como mal radical", en *Utopía y Praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Latinoamericana y Teoría Social,* núm. 26 (enero-junio), pp. 17-44.
Concha, J., 1996, "Las Casas, Bartolomé de", en *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina*, vol. 2, Biblioteca Ayacucho, Monte Ávila, Caracas, pp. 2615-2623.
Confucius Analects, 2003, trad. Edward Slingerland, Hackett Publishing Company, Indianápolis.
Congreso Internacional de Historia, 1993, *La Compañía de Jesús en América*, Junta de Andalucía, Córdoba.
Contín, N., 1983, "Juan Isidro Jimenes Grullón", en *Historia de la literatura dominicana,* Universidad Central del Este, San Pedro de Macorís, pp. 121-213.
Contín, N., 1997, *Enciclopedia dominicana,* Centenario, Santo Domingo.
Cooper, A.J., 1990, *A Voice from the South*, Oxford University Press, Oxford.
Cooper, D., 1969, *La dialéctica de la liberación*, Siglo XXI Editores, México.
Corbisier, R., 1958, *Formação e problema da cultura brasileira*, ISEB, Río de Janeiro.

Cordero, A., 1956, *Estudios para la historia de la filosofía en Santo Domingo*, Imprenta Arte y Cine, Ciudad Trujillo.
Cordero, A., 1962, *Panorama de la filosofía en Santo Domingo,* Imprenta Arte y Cine, Santo Domingo.
Cordua, C., 1956, "La existencia como fuente de verdad", en *Revista de Filosofía*, año 3, núm. 2, Santiago de Chile, pp. 62-76.
Cordua, C., 1966, "La fenomenología de Husserl", en *Revista de Filosofía*, año 13, núm. 1 (diciembre), Santiago de Chile, pp. 29-42.
Cordua, C., 1969, *Mundo, hombre, historia. De la filosofía moderna a la contemporánea*, Universidad de Puerto Rico-Universitaria, Piedras Negras.
Cordua, C., 1995, *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*, Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela).
Cordua, C., 1999, *Filosofía a destiempo: seis ensayos sobre Heidegger*, RIL, Santiago de Chile.
Corral, F., 1994, *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*, Siglo XXI Editores, Madrid.
Correa Arango, M.A., 1938, "Edmund Husserl", en *Revista de la Univesidad de Antioquia*, núm. 26 (septiembre), Medellín, pp. 240-246.
Correas, O., 2003, *Acerca de los derechos humanos*, México.
Cortázar, A.R., 1946, *Echeverría, iniciador de un rumbo hacia lo nuestro*, Imprenta Peuser, Buenos Aires.
Côrtes Guimarães, A., 1979, *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil,* Convívio, São Paulo.
Côrtes Guimarães, A., 1981, *Momentos do pensamento luso-brasileiro,* Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
Côrtes Guimarães, A., 1982, *O tema da consciência na filosofia brasileira,* Convívio, São Paulo.
Côrtes Guimarães, A., 2000, "O pensamento fenomenológico no Brasil", en *Revista Brasileira de Filosofia,* núm. 198, pp. 258-267.
Côrtes Guimarães, A., 2002, "Miguel Reale e a recepção do pensamento fenomenológico no Brasil", en *Revista Brasileira de Filosofia,* núm. 207 (julio-septiembre), pp. 289-298.
Cossio, C., 1944, *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de la libertad*, Losada, Buenos Aires.
Cossio, C., 1945, *El derecho en el derecho judicial*, Kraft, Buenos Aires.
Cossio, C., 1968, "Concepto fundamental de ingerencia estudiantil", en G. del Mazo (comp.), *La reforma universitaria*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
Cossio, C., 1969, *La causa y la comprensión en el derecho*, Juárez, Buenos Aires.
Costa, J.C., 1956, *Contribuição à história das idéias no Brasil*, José Olympio, Río de Janeiro.
Costa, M.T. da, 2001, "E Pluribus Unum: a experiência americana de Alceu Amoroso Lima", en *Estudos Históricos*, Río de Janeiro.
Courtine, J.F., 1990, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, París.
Courtis, C. (comp.), 2001, *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho*, Eudeba, Buenos Aires.
Cousiño, C., 1990, *Razón y ofrenda*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
Couture, E., 1952, "La constitution uruguayenne de 1952", en *Cahiers de Législation et de Bibliographie Juridique de l'Amérique Latine*, núms. 11-12, París.
Covarrubias, J., 1978, *Francovich: humanismo cultural latinoamericano*, Universidad Católica Boliviana, Cochabamba.
Craven Brennan, S., 1988, *Cosmogonic Use and Time and Space in Historical Narrative: The Case of the Cronica Mexicayotl*, University of Rochester, Nueva York.
Crawford, W.R., 1966, *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, Limusa, Wiley, México.
Crespo Toral, R., 1933, "Juan León Mera. Maestro de cultura nacional", en *América*, núm. 50, Quito.
Crippa, A., 1969, *Ciência e existência*, Paz e Terra, Río de Janeiro.
Crippa, A., 1975, *Mito e cultura,* Convívio, São Paulo.
Crippa, A. (ed.), 1978, *As idéias filosóficas no Brasil: séculos XVIII e XIX,* Convívio, São Paulo.
Cruz, Juana Inés de la, 1969, *Obras completas,* Porrúa, México.
Cruz, Juana Inés de la, 1997, *Poesía lírica*, Cátedra, España.
Cruz, Juana Inés de la, 2006, *Primero sueño y otros escritos*, FCE, México.
Cruz Costa, J., 1942, *Ensaio sobre a Vida e a Obra de Francisco Sanchez*, s.e., São Paulo.
Cruz Costa, J., 1943, *Filósofos brasileños*, Losada, Buenos Aires.
Cruz Costa, J., 1945, *O Pensamento Brasileiro,* BFFCL-USP, São Paulo.
Cruz Costa, J., 1945b, *A filosofia no Brasil,* Globo, Porto Alegre.
Cruz Costa, J., 1950, *O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução história nacional,* Tip. Magalhães, São Paulo.
Cruz Costa, J., 1956, *O positivismo na republica. Notas sobre a história do positivismo no Brasil*, Nacional, São Paulo.
Cruz Costa, J., 1956b, *Contribuição a história das idéias no Brasil*, UEP, São Paulo.
Cruz Costa, J., 1956c, *Contribuição a história das idéias no Brasil,* José Olympio, Río de Janeiro.
Cruz Costa, J., 1957, *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil*, FCE, México.
Cruz Costa, J., 1959, *Augusto Comte e as origens do positivismo,* Nacional, São Paulo.
Cruz Costa, J., 1960, *Panorama da história da filosofia no Brasil*, Cultrix, São Paulo.
Cruz Costa, J., 1964, *A History of Ideas in Brazil*, University of California Press, Berkeley.
Cruz Vélez, D., 1948, *Nueva imagen del hombre y de la cultura*, Universidad de Colombia, Bogotá.
Cruz Vélez, D., 1951, "La idea de una *philosophia perennis* en Nicolai Hartmann", en *Ideas. Revista*

del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, núm. 1, pp. 19-36.
Cruz Vélez, D., 1967, *¿Para qué ha servido la filosofía? En torno a una pregunta de Nietzsche*, Colección Populibro, Bogotá.
Cruz Vélez, D., 1970, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger,* Sudamericana, Buenos Aires.
Cruz Vélez, D., 1977, *Aproximaciones a la filosofía*, Colcultura, Bogotá.
Cruz Vélez, D., 1981, *De Hegel a Marcuse*, Valencia, Venezuela [reeditado en Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1986].
Cruz Vélez, D., 1989, *El mito del rey filósofo*, Planeta, Bogotá.
Cruz Vélez, D., 1991, *Tabula rasa*, Planeta, Bogotá.
Cruz Vélez, D., 1995, *El misterio del lenguaje*, Planeta, Bogotá.
Cruz Vergara, E., 1997, *La concepción del conocimiento histórico en Hegel,* Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico.
Cu, Maya, 2007, "Respuesta de Maya Cu, escritora guatemalteca", en *Manovuelta. Revista de la UACM para las Comunidades*, año 3, núm. 6, México.
Cuenca, H., 1962, *Universidad y revolución*, Movimiento, Buenos Aires.
Cuento Fernandini, C., 1938, "El naturalismo frente a la fenomenología", en *Letras*, Lima, pp. 421-448.
Cuento Fernandini, C., 1949, *Baltasar Gracián y la idea del hombre,* en tirada aparte de *Las Moradas*, vol. 3, Lima.
Cuento Fernandini, C., 1951, "La experiencia intencional", en *Mercurio Peruano,* vol. 32, núm. 292 (julio), pp. 340-343.
Cueva, A., 1967, *Entre la ira y la esperanza. Ensayos sobre la cultura nacional,* Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
Cueva, A., 1974, *El proceso de dominación política en Ecuador*, Ediciones de Cultura Popular, México.
Cueva, A., 1977, *El desarrollo del capitalismo en América Latina (Ensayo de interpretación histórica)*, Siglo XXI Editores, México.
Cueva, A., 1979, *Teoría social y procesos políticos en América Latina,* Edicol, México.
Cueva, A., 1986, *Lecturas y rupturas. Diez ensayos sociológicos sobre la literatura del Ecuador*, Planeta, Quito.
Cueva, A., 1987, *"Tiempos conservadores: América Latina en la derechización de Occidente"*, en *Revista A* (enero-abril), México.
Cueva, A., 1988, *La teoría marxista: categorías de base y problemas actuales,* Planeta, México.
Cueva, A., 1988b, *Las democracias restringidas de América Latina (elementos para una reflexión crítica)*, Planeta, Quito.
Cueva, A., 1989, *América Latina en la frontera de los años '90*, Planeta, Quito.
Cueva, A., 1993, *Literatura y conciencia histórica en América Latina*, Planeta, Quito.
Cueva, A., 1994, *Ensayos sobre una polémica inconclusa: la transición a la democracia en América Latina*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
Cueva, M. de la (ed.), 1963, *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México.
Cuevas, M., 1921-1928, *Historia de la iglesia en México*, 5 vols., El Paso, México.
Cugoano, O., 1999, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, Penguin Books, Nueva York.
Cullen, C.A., 1978, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Castañeda, San Antonio de Padua.
Cullen, C.A., 1986, *Reflexiones desde América, I. Ser y estar: el problema de la cultura,* Fundación Ross, Rosario.
Cullen, C.A., 1986b, *Reflexiones desde América, II. Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía en Latinoamérica,* Fundación Ross, Rosario.
Cullen, C.A., 1987, *Reflexiones desde América, III. Yo y nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica*, Fundación Ross, Rosario.
Cullen, C., 2005, *Críticas de las razones de educar*, Paidós, Buenos Aires.
Cumes, A.E. y Silvia Monzón, A., 2005, *La encrucijada de las identidades*, Publicaciones Consejería en Proyectos, Lima.
Curiel, O., 2002, "La lutte politique des femmes face aux nouvelles formes de racisme. Ver une analyse de nos stratégies", en *Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale Francophone*, vol. 21, núm. 3.
Curiel, F., 1998, *La revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929),* UNAM, México.
Curivil R., 2007, *La fuerza de la religión de la tierra*, UCSH, Santiago de Chile.
Cusicanqui, S.R., 1986, *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, Ginebra.
Czerna, R.C., 1956, "Panorama filosófico brasileiro", en *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia,* vol. I, Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, pp. 233-259.

D'Angelo, O., 2005, *Autonomía integradora y transformación social. El desafío ético emancipatorio de la complejidad,* Centro Félix Varela, La Habana.
Dahl, R.A., 1971, *Polyarchy. Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven.
Damasio, A., 1994, *Descartesí Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, A. Grosser, Nueva York.
Dascal, M., 1988, "Reflexiones sobre la 'crisis de la modernidad'", en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. XX, núm. 58, México, pp. 3-42.
Dávalos, J.S., 1967, "Cecilio Báez como ideólogo", en *Alcor,* núm. 42, Asunción.
David, L., 1995, *Diotima o de la originalidad,* UNPHU, Santo Domingo.
David, L., 1999, "Filosofía, mito y poesía", en *Primer Congreso Dominicano de Filosofía,* Santo Domingo.

Dávila, O., 2000, "Zaratustra en La Habana. Nietzsche en el sistema poético de Lezama Lima", en *La Torre,* vol. 5, párr. 18.

Dávila, V. (ed.), 1929-1950, *Archivo del general Miranda*, 24 vols., Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Dávila Padilla, A., 1955, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, s.e., México.

Davis, K. y Moore, W.E., 1974, "Algunos fundamentos de la estratificación", en C. Stern (comp.), *La desigualdad social*, vol. 1, SepSetentas, México.

De Armas, R., 1984, "La idea de unión antillana en algunos revolucionarios cubanos del siglo XIX", en *Anales del Caribe,* núms. 4-5, La Habana, pp. 140-173.

De Guiza y Acevedo, J., 1941, *Doctrina política de la reacción*, Polis, México.

De la Grange, B. y Maite, R., 1997, *Marcos, la genial impostura*, Nuevo Siglo Aguilar, México.

De la Peña, L.J., 2006, *Lecciones de filosofía para el uso de los alumnos de la Universidad de Buenos Aires. 1827*, pról. Clara Alicia Jalif de Bertranou, UNCuyo, Mendoza.

De la Rosa, P. J., 1985, *Miguel Hidalgo estudio psicobiográfico*, Edamex, México.

De Sousa Santos, B., 2003, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée, Bilbao.

De Sousa Santos, B., 2003b, The *World-Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization,* <www.ces.fe.uc.pt/bss/documentos/wsf.pdf> [consultado en 2003].

De Sousa Santos, B., 2004, *Democracia de alta intensidad: apuntes para democratizar la democracia*, Unidad de Análisis e Investigación del Área de Educación Ciudadana de la Corte Nacional Electoral, La Paz.

De Sousa Santos, B., 2006, "Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity", en *Review,* año 29, núm. 2, pp. 143-166.

De Sousa Santos, B. (ed.), 2007, *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledges for a Decent Life*, Lexington Books, Lanham.

De Sousa Santos, B., 2008, *Conocer desde el sur: para una cultura política emancipatoria*, Plural, La Paz.

Delgado, H., 1956, "La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista", en *Mercurio Peruano,* vol. 37, núm. 351 (julio), pp. 319-326.

Delgado, H., 1959, "La filosofía y la crisis contemporánea", *Mercurio Peruano,* año 34, vol. 40 (octubre), pp. 451-455.

Delgado, I., 1996, *José Martí y nuestra América*, Mainz, Aquisgrán.

Delgado, I., 1999, "La filosofía cubana en vísperas de la revolución de 1959", en Concordia, Serie Monografías, vol. 25, Aquisgrán.

Delgado, J.M., 1983, *Nuevas lecciones de filosofía del derecho*, IFD-LUZ, Maracaibo.

Delgado, J.M., 1983c, *Propedéutica psicológica de la democracia judeo-cristiana,* LUZ, Maracaibo.

Delgado, J.M., 1989, "La legitimidad como eficacia transformadora y su nivel psicosocial de mediación", en *Legitimidad y sociedad,* Alfadil, ULA, Mérida.

Delgado, J.M., 1993, "Algunas reflexiones sobre el Estado Social de Derecho", en *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas,* Maracaibo.

Delgado, J.M., 1994b, "Escepticismo y democracia: escisión entre ética y política. Algunas reflexiones sobre la Escuela de Turín", *Frónesis*, núm. 2, Maracaibo.

Delgado, J.M., 2001, "Constitución y teoría de la interpretación", en *Segunda Época,* núm. 4, Maracaibo.

Demenchonok, E., 1990, *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*, El Búho, Bogotá.

Depestre, R., 1978, "Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas", en *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana,* vol. 14, México.

Derisi, O.N., 1968, *El último Heidegger, Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de Heidegger y la ontología de Santo Tomás*, Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

Derisi, O.N., 1969, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

Descartes, R., 1899, "Carta xxvii", en *Oeuvres de Descartes,* París.

Descartes, R., 1984, *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid.

Descartes, R., 1999, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Devés, E., Pinedo, J. y Sagrado, R. (comps.), 1999, *El pensamiento chileno en el siglo XX,* Ministerio Secretaría General de Gobierno, IPGH, FCE, México.

Deústua, A., 1919-1922, *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano*, E.R. Villarán, Lima.

Deústua, A., 1924, *Estética general*, Imprenta Eduardo Rávago, Lima.

Deústua, A., 1937, *La cultura nacional*, El Callao, Lima.

Deústua, A., 1938-1940, *Los sistemas de moral*, 2 vols., El Callao, Lima.

Devés, E., 2000, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Biblos, Buenos Aires.

Dewey, J. (1913) 1926, *La escuela y el niño*, La Lectura, Madrid.

Dewey, J. (1929) 1948, *La experiencia y la naturaleza*, FCE, Buenos Aires.

Dewey, J. (1946) 1952, *El hombre y sus problemas*, Paidós, Buenos Aires.

Dewey, J. (1938) 1954, *Experiencia y educación*, Losada, Buenos Aires.

Dewey, J. (1919) 1955, *La reconstrucción de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires.

Dewey, J. (1901) 1957, *La educación hoy*, Losada, Buenos Aires.

Dewey, J., 1959, *Reconstruction in Philosophy*, The Beacon Press, Boston.

Dewey, J. (1922) 1964, *Naturaleza humana y conducta,* FCE, México.
Dewey, J. (1916) 1978, *Democracia y educación,* Losada, Buenos Aires.
Diamond, L., Linz,s J., Lipset, S.M. (eds.), 1989, *Democracy in Developing Countries. Latin America*, Lyne Rienner Publishers, Boulder.
Díaz de Gamarra, B., 1963, *Elementos de filosofía moderna,* UNAM, México.
Díaz de Ovando, C., 1972, *La Escuela Nacional Preparatoria. Los afanes y los días, 1867-1910*, vols. 1 y 2, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
Díaz Guzmán, V., 1991, *Filosofía en el antiguo Perú*, Nosotros, Lima.
Díaz Pérez, V., 2007, *Literatura del Paraguay,* <www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObrasscclit/12933728422907040308762 4/p.0000002.htm>.
Díaz-Polanco, H., 1979, "Contribución a la crítica del funcionalismo", en V. Bravo *et al*., *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, CIIS, Juan Pablos, México.
Díaz-Polanco, H., 1983, *Las teorías antropológicas. El evolucionismo*, Juan Pablos, México.
Díaz-Polanco, H., 1991, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI Editores, México.
Díaz-Polanco, H., 1997, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, México.
Díaz-Polanco, H., 2006, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI Editores, México.
Diccionario de filosofía latinoamericana, 2000, UEAM, México.
Dion, M., 1958, *Las ideas sociales y políticas de Arévalo*, América Nueva, México.
Domínguez, D., 1952, *Filosofía y pedagogía*, Imprenta Nacional, Panamá.
Domínguez, D., 1963, *Introducción a la filosofía*, E/A, Panamá.
Domínguez, D., 1963b, *Los estudios filosóficos en la Universidad de Panamá*, Universidad de Panamá, Panamá.
Domínguez Caballero, D., 1946, *La universidad panameña, algunos aspectos de su misión*, Panamá.
Domínguez Caballero, D., 1952, *Filosofía y pedagogía*, Panamá.
Domínguez Caballero, D., 1969, *Examen crítico de la enseñanza superior de la filosofía en América*, Unión Panamericana, Washington.
Domínguez Caballero, D., 1973, *Introducción a la filosofía: apuntes sobre su propósito, su estudio y su enseñanza*, Panamá.
Domínguez Caballero, D., 1979, *Motivo y sentido de una investigación de lo panameño*, UNAM, Unión de Universidades de América Latina, México.
Domínguez Caballero, D., 2004, *Razón y sentido de lo panameño: ensayo*, Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro, Panamá.
Domínguez Miranda, M., 1996, "La filosofía en Centroamérica durante el período colonial", en G. Marquínez Argote y M. Beuchot (eds.), *La filosofía en la América colonial,* El Búho, Bogotá, pp. 53-100.
Domínguez Miranda, M., 1997, "Filosofía cristiana no escolástica en Latinoamérica", en E. Coreth *et al.* (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, vol. 3, Encuentro, Madrid, pp. 624-687.
Donoso, A., 1913, *Bilbao y su tiempo,* Talleres de la Empresa Zig-Zag, Santiago de Chile.
Donoso, A., 1940, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao,* Nascimento, Santiago de Chile.
Donoso, C.J., 1993, "Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo", en José Gaos (comp.), *El pensamiento hispanoamericano*. *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, vol. 5, UNAM, México, pp. 353-377.
Dos Santos, T., 1976, "A crise da teoria do desenvolvimento e as relações de dependência na América Latina", en Jaguaribe *et al.*, *A dependência político-econômica da América Latina*, Loyola, São Paulo, pp. 103-129.
Dos Santos, T., 2002, *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, Plaza y Janés, México.
Du Bois, W.E.B., 1999, *The Souls of Black Folk. Authoritative Text. Contexts. Criticisms*, W.W. Norton & Co., Nueva York.
Du Bois, W.E.B., 2002 (1920), "The Souls of White Folk", en *Darkwater: Voices from Within the Veil*, Humanity Books, Nueva York, pp. 55-77.
Dufour, A. y Arpini, A., 2000, "El antillanismo como teoría y como compromiso", en A. Arpini (ed.), *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El pensamiento fuerte de Alberdim Betances, Hostos, Martí y Ugarte*, Biblos, Buenos Aires, pp. 81-92.
Duque Gómez, L., 1967, *Historia extensa de Colombia*, vol. 1, t. 2, Lerner, Bogotá, cap. 1.
Durán, D., 1995, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, CNCA, México.
Durán, T. *et al.*, 2007, *Patrimonio cultural mapuche*, vols. 1-3, UCT, Temuco.
Durán Casas, V. *et al.* (comps.), 2003, *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. I. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre, Bogotá; *II. La religión y sus límites*, 2004.
Durán de Huerta, M., 1994, *Yo, Marcos*, Del Milenio, México.
Durkheim, E., 1998, *Educación y sociología*, Coyoacán, México.
Dussel, E., 1965, "Iberoamérica en la historia universal", en *Revista de Occidente*, núm. 25, Madrid, pp. 85-95.
Dussel, E., 1966, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal,* Resistencia (Ar.).
Dussel, E., 1969, *El episcopado hispanoamericano defensor del indio (1504-1620)*, vols. 1-19, CIDOC, Cuernavaca, México.
Dussel, E., 1970, *Para una destrucción de la historia de la ética*, vols. 1-2, Ser y Tiempo, Mendoza.
Dussel, E., 1971, "Metafísica del sujeto y liberación", en *Temas de filosofía contemporánea. Ac-*

tas del II Congreso de Filosofía, Sudamericana, Buenos Aires, pp. 27-32.

Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vols. 1 y 2, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Dussel, E., 1974, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca.

Dussel, E., 1976, "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica", en VV.AA., *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México.

Dussel, E., 1977, *Filosofía ética latinoamericana*, vol. 3, Edicol, México.

Dussel, E., 1977b, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México.

Dussel, E., 1977c, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Edicol, México.

Dussel, E., 1977d, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca.

Dussel, E., 1977e, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México.

Dussel, E., 1979, *Filosofía ética latinoamericana. IV. Política latinoamericana (Antropológica, III)*, Universidad Santo Tomás, Bogotá.

Dussel, E., 1980, *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá.

Dussel, E., 1980b, *La pedagógica latinoamericana*, Nueva América, Colombia.

Dussel, E., 1980c, *Filosofia da libertação,* Loyola, São Paulo.

Dussel, E., 1982, "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", en *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, pp. 405-436.

Dussel, E., 1983, *Historia general de la iglesia en América Latina*, vol. 1, Sígueme, Salamanca.

Dussel, E., 1984, *Historia de la iglesia en América Latina*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá.

Dussel, E., 1985, *La producción teórica de Marx*. *Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI Editores, México.

Dussel, E., 1988, *Hacia un Marx desconocido*. *Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI Editores, México.

Dussel, E., 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI Editores, México.

Dussel, E., 1992, *1492: el encubrimiento del otro,* Antropos, Bogotá.

Dussel, E., 1992b, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Plural Editores, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia.

Dussel, E., 1992c, *1492: el encubrimiento del otro*, Nueva Utopía, Madrid.

Dussel, E., 1992d, *1492: el encubrimiento del otro*, Éxodo, Madrid.

Dussel, E., 1992e, *Historia de la iglesia en América Latina*, Esquila Misional, Madrid/México.

Dussel, E., 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella.

Dussel, E., 1994, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá.

Dussel, E., 1994b, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI Editores, México.

Dussel, E., 1994c, *El encubrimiento del indio: 1492 hacia el origen del mito de la modernidad*, Cambio XXI, México.

Dussel, E., 1995, *Filosofia da libertação*, Paulus, São Paulo.

Dussel, E., 1995b, *The Invention of the Americas*, Continuum, Nueva York.

Dussel, E., 1996, *Filosofía de la liberación*, 4a. ed., Nueva América, Bogotá.

Dussel, E., 1996b, *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the philosophy of liberation*, Humanity Books, Nueva York.

Dussel, E., 1997, *Oito ensaios sobre cultura latinoamericana e libertação*, Paulinas, São Paulo.

Dussel E., 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* Trotta, Madrid.

Dussel, E., 1999, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, UIA-ITESO, México.

Dussel E., 2000, *Ética da libertação,* Vozes, Petrópolis.

Dussel, E., 2001, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Dussel, E., 2003, "Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents", E. Mendieta, *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*, Indiana University Press, Indianápolis.

Dussel, E., 2005, "Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez", en *Caribbean Studies*, vol. 33, núm. 2.

Dussel, E., 2006, *20 tesis de política*, Siglo XXI Editores, CREFAL, México.

Dussel, E., 2006b, *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México.

Dussel, E., 2007b, *Las metáforas teológicas de Marx*, El Perro y la Rana, Caracas.

Dussel, E., 2007c, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, Madrid/México.

Dussel, E., 2008, *Política de la liberación. La arquitectónica*, vol. 2, Trotta, Madrid.

Dussel, E., 2008, "Una nueva época en la historia de la filosofía mundial", ponencia presentada en la IV Sesión Plenaria del XXII Congreso Mundial de Filosofía de la FISP (Seúl, 4 de agosto de 2008), inédito.

Dussel, E., 2009, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica,* vol. 1, Trotta, Madrid.

Dyckerhoff, U., 1970, *Die Crónica Mexicana des Hernando Alvarado Tezozómoc. Quellenkritische Untersuchungen*, Universität Hamburg, Hamburgo.

Echeverría, B., 1984, "La 'forma natural' de la reproducción social", en *Cuadernos Políticos*, núm. 41, México, pp. 33-46.

Echeverría, B., 1986, *El discurso crítico de Marx*, Era, México.
Echeverría, B. (comp.), 1994, *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM, El Equilibrista, México.
Echeverría, B., 1995, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM, El Equilibrista, México.
Echeverría, B., 1998, *La modernidad de lo barroco*, Era, México.
Echeverría, B., 1998b, *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*, Itaca, México.
Echeverría, B., 1998c, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Editores, México.
Echeverría, B., 2000, *La modernidad de lo barroco*, Era, México.
Echeverría, B., 2001, *Definición de la cultura. Curso de filosofía y economía 1981-1982*, Itaca, UNAM, México.
Echeverría, B., 2005, "Sartre y el marxismo", en *Revista de la Universidad de México,* núm. 19 (sep.).
Echeverría, B., 2006, *Vuelta de siglo*, Era, México.
Echeverría, B., 2006b, "El humanismo del existencialismo", en *Diánoia,* núm. 57 (noviembre), México.
Echeverría, B., 2007, "¿Un socialismo barroco?", en S. Arriarán, *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad,* Itaca, México.
Echeverría, J.R., 1957, *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*, Vrin, París.
Echeverría, J.R., 1970, *El criterio de falsabilidad en la epistemología de Karl Popper,* Guillermo del Toro, Madrid.
Echeverría, J.R., 1985, "Lecciones preliminares de teoría general del derecho y cambio social", en *Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico,* vol. 54, núm. 1.
Echeverría, J.R., 1993, *El morir como pauta ética del empirismo trascendental*, edición del autor, Piedras Negras.
Echeverría, J.R., 1994, "El empirismo trascendental: su raíz en la fenomenología de Husserl y su despliegue como filosofía dialógica rigurosa", en F.J. Ramos (ed.), *Hacer: pensar. Colección de escritos filosóficos*, Universidad de Puerto Rico, Piedras Negras.
Edwards, A., 1982, *La fronda aristocrática en Chile*, Universitaria, Santiago de Chile.
Edwards, A., 1993, *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos*, Imprenta Mejías, Santiago de Chile.
Eelbert, C.A., 2002, *Criminología latinoamericana,* LTr, São Paulo.
Eguiara y Eguren, J.J., 1998, *Historia de sabios novohispanos,* UNAM, México.
Eguiguren, L.A., 1939, Alma Mater. *Orígenes de la Universidad de San Marcos,* Lima.
El libro de los libros de Chilam Balam, 1948, FCE, México.
El colombiano, 1952, Publicaciones de la Décima Conferencia Interamericana, Caracas.
Elías, N., 1982, *La sociedad cortesana*, Gedisa, Barcelona.
Ellacuría, I., 1965, *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad Complutense, Madrid.
Ellacuría, I., 1970, "La idea de filosofia en X. Zubiri", en *Homenaje a X. Zubiri II*, vol. 1, Moneda y Crédito, Madrid, pp. 477-485.
Ellacuría, I., 1973, *Teología política*, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador.
Ellacuría, I., 1974, "La idea de estrutura en la filosofía de Xavier Zubiri", en *Realitas. I. Seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Moneda y Crédito, Madrid, pp. 71-139.
Ellacuría, I., 1975, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en *Estudios Centroamericanos*, núms. 322 y 323, p. 418.
Ellacuría, I., 1975b, "La antropología filosófica de Xavier Zubiri", en P. Laín Entralgo (ed.), *Historia universal de la medicina*, vol. VII, Salvat, Barcelona, pp. 109-112.
Ellacuría, I., 1975c, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", *Estudios Centroamericanos*, núms. 322 y 323.
Ellacuría, I., 1976, "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", en *Realitas. II. Seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Labor, Madrid, pp. 49-137.
Ellacuría, I., 1978, "Zubiri en El Salvador", *Estudios Centroamericanos*, núms. 361-362, pp. 949-950.
Ellacuría, I., 1979, "Fundamentación biológica de la ética", en *Estudios Centroamericanos*, núm. 368, pp. 419-428; "Biología e inteligencia", en *Realitas III-I, Seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, pp. 281-335.
Ellacuría, I., 1981, "La nueva obra filosófica de Xavier Zubiri: inteligencia sentiente", en *Razón y Fe*, núm. 995, pp. 126-139.
Ellacuría, I., 1981b, "El objeto de la filosofía", en *Estudios Centroamericanos*, núms. 396 y 397, pp. 963-980.
Ellacuría, I., 1983, "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", en *Estudios Centroamericanos*, núms. 421-422, pp. 965-983.
Ellacuría, I., 1984, "Historicidad de la salvación cristiana", en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 1.
Ellacuría, I., 1985, *Escritos políticos*, UCA, San Salvador.
Ellacuría, I., 1985b, "Función liberadora de la filosofía", en *Estudios Centroamericanos*, núms. 435 y 436, pp. 45-64.
Ellacuría, I., 1988, "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", en *Estudios Centroamericanos*, núm. 477, pp. 633-650.
Ellacuría, I., 1989, "Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica", en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 17, pp. 152-153.
Ellacuría, I., 1990, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
Ellacuría, I., 1990b, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador.

Ellacuría, I., 1991, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Fundación Xavier Zubiri, Madrid.

Ellacuría, I., 1992, "El desafío cristiano de la teología de la liberación", en *Carta a las Iglesias*, año XII, núms. 263-265, San Salvador.

Ellacuría, I., 1993, "Historia de la salvación", en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 28.

Ellacuría, I., 1996, *Escritos filosóficos*, UCA, San Salvador.

Ellacuría, I., 1996b, *Veinte años de historia en El Salvador 1969-1989. Escritos políticos*, 3 vols., UCA, San Salvador.

Ellacuría, I., 1999, "El desafío de las mayorías pobres", en *Escritos universitarios*, UCA, San Salvador, pp. 296-306.

Ellacuría, I., 2000, "La religación, actitud radical del hombre", en *Escritos teológicos*, vol. 1, UCA, San Salvador, pp. 39-105.

Ellacuría, I., 2001, *Escritos filosóficos*, vol. 3, UCA, San Salvador.

Entralgo, E., 1937, *Enrique José Varona: su vida, su obra y su influencia*, vol. 1, Edición Oficial, La Habana.

Entralgo, E., 1961, *Algunas facetas de Varona*, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana.

Epistolario de la I República, 1960, 2 vols., Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Equiano, O., 1998, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, X Press, Londres.

Escalante Gonzalbo, P., 2008, "El Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco", en *Arqueología Mexicana*, núm. 89, pp. 57-61.

Eschenhagen, M. L., 2008, "Aproximaciones al pensamiento ambiental de Enrique Leff: un desafío y una aventura que enriquece el sentido de la vida", en *International Society for Environmental Ethics Occasional Papers*, Serie Filosofía Ambiental Sudamericana, núm 2, <http://www.cep.unt.edu/iseepapers/index.htm>.

Escobar, A., 1996, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton.

Escobar, E., 1998, "Preámbulo", en G. Barreda, *La educación positivista en México*, Porrúa, México.

Escobar, E.F., 1962, *La filosofía en México a principios del siglo XX*, UNAM, México.

Escobar, R., 1976, *La filosofía en Chile,* Universidad Técnica del Estado, Santiago de Chile.

Escobar, T., 1986, *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular*, RP, Museo del Barro, Asunción.

Escobar, T., 1988, *Misión: etnocidio*, Comisión de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, Asunción.

Escobar, T., 1993, *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*, CAV, Museo del Barro, Asunción.

Escobar, T., 1999, *La maldición de Nemur. Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas ishir del Gran Chaco paraguayo,* CAV, Museo del Barro, Asunción.

Escobar, T., 2000, "Identidades en tránsito", <http://acd.ufrj.br/pacc/artelatina-/ticio.html>.

Escobar, T., 2004, *El arte fuera de sí*, CAV, Museo del Barro, Fondec, Asunción.

Escobar Valenzuela, G.A., 1974, El liberalismo ilustrado del Dr. José María Luis Mora, UNAM, México.

Escobar Valenzuela, G., 2001, *Introducción al pensamiento filosófico en México*, Limusa-Noriega, México.

Escobar Valenzuela, G.A., 2004, "Emilio Uranga (una aproximación)", en A. Saladino (comp.), *Humanismo mexicano del siglo XX*, vol. 1, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 495-504.

Espejo, F.J., 1943, *El nuevo Luciano de Quito*, Clásicos Ecuatorianos, Quito.

Espinosa Medrano, J. de, 1688, *D. Ioannis de Espinosa Medrani peruani S.T. D … Philosophia thomistica, seu cursus philosophicus* … Typographia Reu, Roma.

Espinosa Medrano, J. de (1662) 1694, *Apologético en favor de don Luis de Góngora,* Juan de Quevedo y Zárate, Lima. Reeditado por Ventura García Calderón, 1938, en *El Apogeo de la literatura colonial*, Declée de Brower, Biblioteca de Cultura Peruana, primera serie, núm. 5, París, pp. 57-186.

Espinosa Medrano, J. de, 1695, *La novena maravilla*, Agustín Cortés de la Cruz, Madrid.

Espinosa Medrano, J. de (1925) 1967, *Auto sacramental del hijo pródigo* (en quechua), en E.W. Middendorf (ed.), *Dramatische und Lyrische Dichtungen der Keshua-Sprache*, Leipzig. El manuscrito está en el Museum für Völkerkunde de Berlín.

Espinosa Medrano, J. de, 1967b, *El hijo pródigo*, Biblioteca Universitaria, Lima.

Espinoza, J., 2005, "Soler: una referencia ineludible en el estudio de las ideas de nuestra América", en *Tareas*, núm. 119 (enero-abril), pp. 123-140.

Espinoza, M., 1980, "La conciencia imaginante", en *Revista de Filosofía*, año 18, núm. 1 (diciembre), Santiago de Chile, pp. 87-106.

Espinoza, M., 1981, *Análisis de la imaginación*, Universidad Austral de Chile, Valdivia.

Esquiú, M., 1944, *Sermones de un Patriota*, Jackson, Buenos Aires.

Esterman, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito Abya-yala, Quito.

Esterman, J., 1999, *Andine Philosophie*, IKO-Verlag, Frankfurt.

Estermann, J., 2004, "¿Progreso o *Pachakuti?* Concepciones occidentales y andinas del tiempo", en *Fe y Pueblo*, segunda época, núm. 5, pp. 15-39.

Estermann, J., 2006, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz.

Estiú, E., 1961, "Korn y Alberini frente al positivismo en Argentina", en *Revista de la Universidad,* núm. 13, La Plata, pp. 11-29.

Estiú, E., 1962, *Del arte a la historia de la filosofía moderna*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Estiú, E., 1964, *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
Ette, O. y Heydenreich, T. (eds.), 2000, *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*, Univesität Erlangen-Nürnberg, Zentralinstitut für Regionalforschung-Sektion Lateinamerika, Vervuert Verlag, Lateinamerika Studien, núm. 42, Frankfurt.
Eyzaguirre, J., 1924, "Editorial", en *Estudios,* núm. 1 (marzo), Santiago de Chile, pp. 56-65.
Eyzaguirre, J., 1937, *Elementos de ciencia económica*, Universo, Santiago de Chile.
Eyzaguirre, J., 1938, "Nuestra trágica realidad social", en *Estudios*, núm. 5, Santiago de Chile.
Eyzaguirre, J., 1939, "Panamericanismo, detrás de la cual está la política imperial de los Estados Unidos y la del indigenismo", en *Estudios*, núm. 18 (mayo), Santiago de Chile.
Eze, E. C., 1997, "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", en E.C. Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge, pp. 103-140.
Eze, E.C., 2001, "El color de la razón: la idea de 'raza', en la antropología de Kant", en W. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Signo, Duke University, Buenos Aires.

Fanon, F., 1973, *Piel negra, máscaras blancas*, Abraxas, Buenos Aires.
Fanon, F., 1995, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, París.
Fanon, F., 2001, *Los condenados de la tierra*, FCE, México.
Fanon, F., 2001b, *L'An V de la révolution algérienne*, La Découverte, París. Publicada originalmente por F. Maspero, París, 1960.
Fanon, F., 2001c, *Pour la révolution africaine: écrits politiques*, La Découverte, París. Publicada originalmente por F. Maspero, París, 1964.
Fanon, F., 2002, *Les damnés de la terre*, La Découverte, París. Publicada originalmente por F. Maspero, París, 1961.
Farías, V., 1989, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona.
Farré, L., 1958, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Peuser, Buenos Aires.
Farré, L., 1969, *Filosofía de la religión*, Losada, Buenos Aires.
Farré, L. y Lértora Mendoza, C., 1981, *La filosofía en la Argentina,* CINAE, Buenos Aires.
Fatone, V., 1941, *El budismo "nihilista"*, Facultad de Humanidades-UNLP, La Plata.
Fatone, V., 1946, "La libertad en la historia del pensamiento argentino", en *Cursos y Conferencias,* núm. 14, Buenos Aires, pp. 223-235.
Fatone, V., 1953, *La existencia humana y sus filósofos*, Raigal, Buenos Aires.
Fatone, V., 1953b, *Introducción al existencialismo,* Columba, Col. Esquemas, núm. 4, Buenos Aires.
Fatone, V., 1954, *Filosofía y poesía*, Emecé, Buenos Aires.
Fatone, V., 1955, *El hombre y Dios*, Columba, Buenos Aires.
Fatone, V., 1963, *Temas de mística y religión*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca (Buenos Aires).
Feijóo, B.J., 1777-1779, *Obras completas*, 33 vols., Campomanes, Madrid.
Feijóo, B.J., 1923-1925, *Teatro crítico universal*, 3 vols., Clásicos Castellanos, Madrid.
Feijóo, B.J., 1928, *Cartas eruditas*, A. Millares Carlo, Clásicos Castellanos, Madrid.
Femenías, M.L., 1996, *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.
Femenías, M.L., 2000, *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Catálogos, Buenos Aires.
Femenías, M.L., 2001, "Sobre la definición de lo humano: cuerpo femenino negado y sacralizado", en *Lola Press*, núm. 15, Montevideo.
Fernandes, F., 1980, *A natureza sociológica da sociologia*, Ática, São Paulo.
Fernandes, F., 1991, *Depoimento*, INEP, Brasilia.
Fernandes, F. y Prado Jr., C., 2000, *Clássicos sobre a revolução brasileira*, Expressão Popular, São Paulo.
Fernández, D., 1988, "Las ideas estéticas de Luis Juan Guerrero", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, año 5, Mendoza, pp. 171-192.
Fernández, E., 2002, "Ricaurte Soler", en Jalif de Bertranou, C.A. (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo,* EDIUNC, Mendoza, pp. 239-256.
Fernández, G., 2002, "Karl-Otto Apels Verantwortungsethik in Lateinamerika", en *Jahrbuch 2001/2002*, Kulturwissenschaftliches Institut, Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, Essen, pp. 292-301.
Fernández, J., 1972, *Estética del arte mexicano. Coatlicue. El retablo de los reyes. El hombre,* UNAM, México.
Fernández, J.F., 1950, *El existencialismo, ideología de un mundo en crisis*, Pueblos Unidos, Montevideo.
Fernández, M. (1928) 1967, *No toda es vigilia la de los ojos abiertos y otros escritos*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Fernández, M., 1967b, *Museo de la novela eterna*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Fernández, M. (1929) 1967c, *Papeles de Recienvenido. Poemas, relatos, cuentos, miscelánea*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Fernández, M.A., 1996, "Introducción", en Rafael Barrett, *Germinal. Antología*, El Lector, Asunción.
Fernández, S., 1992, *La copa derramada*, UNAM, México.
Fernández de Agüero, J.M., 1940, *Principios de ideología. Primer curso de filosofía dictado en la Universidad de Buenos Aires (1822-1827). III. Retórica*, UBA, Buenos Aires.

Fernández de Navarrete, M., 1825, *Colección de los viajes y descubrimientos*, s.e., Madrid.
Fernández de Oviedo, G., 1945, *Historia general y natural de las Indias,* Asunción, Guaranda.
Fernández de Piedrahita, L., 1942, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada (1668)*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá.
Fernández de Piedrahita, L., 1973, *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino*, 2 vols., Editorial Kelly, Bogotá.
Fernández Delgado, M.A., 2002, *Vasco de Quiroga*, Planeta, Barcelona.
Fernández Meriggio, G., 1998, *Francisco Bilbao, héroe romántico de América,* Casa Editorial de Jalif de Valparaíso, Valparaíso.
Fernández Pardo, C.A., 1971, *Frantz Fanon*, Galerna, Buenos Aires.
Fernández Retamar, R., 1978, *Nuestra América y Occidente*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, UNAM-CCYDEL, México.
Fernández Retamar, R., 1978b, *Introducción a José Martí*, Casa de las Américas, La Habana.
Fernández Retamar, R., 1989, *Algunos usos de civilización y barbarie y otros ensayos,* Contrapunto, Buenos Aires.
Ferrari, O., 1969, "El ser en la fenomenología de Husserl y de Heidegger", en *Philosophia*, núm. 35, Mendoza, pp. 65-110.
Ferreira de Cassone, F., 1993, "Angélica Mendoza una experiencia femenina entre la Argentina y los Estados Unidos", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, año XLIII, núm. 2, Washington.
Ferreira de Cassone, F., 1996, *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta,* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNCuyo, Mendoza.
Ferreira de Cassone, F., 2003, *Angélica Mendoza. Escritos escogidos*, Catálogos, Buenos Aires.
Ferreira, S., 1834, *Manual do cidadão num governo representativo*, Rey et Gravier, París.
Ferreira, S., 1839, "Noções elementares de philosofia geral", em *Ensaios Filosóficos,* PUC, Río de Janeiro.
Ferreira, S., 1844, "Memórias políticas sobre os abusos gerais e o modo de os reformar e prevenir a revolução popular", en *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 47, São Paulo.
Ferreira, S., 1970, *Preleções filosóficas,* Grijalbo, São Paulo.
Ferrater Mora, J., 1963, "Suárez et la philosophie moderne", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 6, núm. 1, pp. 57-69.
Ferreira da Silva, V., 1964, *Obras completas*, vol. 1, Instituto Brasileiro de Filosofía, São Paulo.
Ferreira da Silva, V., 1966, *Obras completas*, vol. 2, Instituto Brasileiro de Filosofía, São Paulo.
Ferrer Canales, J., 1973, *Imagen de Varona,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
Ferrer Canales, J., 1990, "Henríquez Ureña y Hostos", en *Martí y Hostos,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
Ferrer Canales, J., 1990b, *Asteriscos,* Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico.
Ferrer Canales, J., 1990c, *Martí y Hostos,* Instituto de Estudios Hostosianos, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, San Juan de Puerto Rico.
Figueiredo, J. de, 1916, *Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito*, RT, Río de Janeiro.
Figueiredo, J. de, 1919, *A questão social na filosofia de Farias Brito,* RT, Río de Janeiro.
Figueiredo, J. de, 1946, *Correspondencia*, Agir, Río de Janeiro.
Finlayson, C., 1937, "Intuición del ser o experiencia metafísica", *Revista Universitaria. Anales de la Facultad de Filosofía y Letras,* Santiago de Chile, pp. 52-80.
Finlayson, C., 1952, "Mensaje a los fenomenólogos llamados católicos", *Universitas*, núm. 2 (junio), Bogotá, pp. 3-10.
Finlayson, C., 1953, *Hombre, mundo y Dios. Visión cristiana de la existencia,* Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá.
Firmin, A., 2000, *The Equality of the Races*, Garland, Nueva York.
Firmin, A, 2003, *De líégalité des races humaines: anthropologie positive*, L'Harmattan, París.
Fischer, S., 2004, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham.
Flichman, E.H., 1985, "Causación y antropomorfismo", en *Análisis Filosófico,* año 2, núm. 5, pp. 37-56.
Flichman, E.H., 1989, "The Causalist Program. Rational or Irrational Persistence?", en *Crítica*, año 5, núm. 21, México, pp. 29-52.
Flichman, E.H., 1995, "Hard and Soft Accidental Uniformities", en *Philosophy of Science*, año 1, núm. 62, pp. 31-43.
Flisfisch, Á., 1985, *Problemas de la democracia y la política democrática en América Latina*, CEPAL, Santiago de Chile.
Flisfisch, Á., 1991, *La política como compromiso democrático*, Siglo XXI Editores, CIS, Madrid.
Flores, L., 1979, "Análisis husserliano del lenguaje", en *Estudios Generales,* núm. 1, pp. 69-85.
Flores, L., 1982, "La fenomenología de Husserl: principios metodológicos y teóricos", en *Revista Chilena de Sociología y Antropología,* núm. 4, pp. 61-67.
Flores, L., 1983, "Fenomenología del cuerpo", en César F. Ojeda (comp.), *La corporalidad y las perturbaciones psíquicas*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, pp. 17-31.
Flores, L., 1983b, "Le primat du théorique a l'égard du normativ chez Husserl", en *Analecta Husserliana,* vol. 15, pp. 521-526.
Flores García, V., 1997, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Universidad Iberoamericana, Porrúa, México.
Flórez Pérez, E., 1942, *La significación en la filosofía de Husserl*, Talleres Gráficos de la Editorial Lumen, Lima.

Flower, E., 1949, "The Mexican Rovolt Against Positivism", en *Journal of the History of Ideas*, año 10, Nueva York, pp. 115-129.

Fløistad, G. (ed.), 2003, *Contemporary Philosophy. A New Survey,* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Follari, F., 1990, *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Rei, Buenos Aires.

Forastieri, E., 1992, *El tiempo de los signos,* Orígenes, Madrid.

Forgues, R., 1994, *Mariátegui: una verdad actual siempre renovada*, Empresa Amauta, Lima.

Fornet-Betancourt, R., 1978, *De la fenomenología-existencia a la concepción marxista de la historia* (extracto), U. de Salamanca, Salamanca.

Fornet-Betancourt, R., 1983, "Modos de pensar la realidad de América y el ser americano", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* núm. 10, Salamanca.

Fornet-Betancourt, R., 1983b, *Philosophie der Befreiung: die Phäenomenologische Ontologie bei Jean Paul Sartre,* Frankfurt.

Fornet-Betancourt, R., 1985, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires.

Fornet-Betancourt, R., 1987, *Philosophie und Theologie der Befreiung,* Materialis Verlag, Frankfurt.

Fornet-Betancourt, R., 1988, *Positionen Lateinamerikas,* Materialis Verlag, Frankfurt.

Fornet-Betanourt, R., 1989, *Introducción a Sartre,* Universidad La Salle, México.

Fornet-Betancourt, R. (comp.), 1992, *Diskursethik oder Befreiungsethik?,* vol. 6, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Concordia Reihe Monographien, Aquisgrán.

Fornet-Betancourt, R., 1992b, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José.

Fornet-Betancourt, R., 1993, "Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des Positiven Sozialismus", en *Dialektik,* núm. 2, pp. 135-150.

Fornet-Betancourt, R. (comp.), 1993b, *Ethik und Befreiung*, vol. 4, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Concordia Reihe Monographien, Aquisgrán.

Fornet-Betancourt, R., 1994, *Estudios de filosofía latinoamericana*, UNAM, México.

Fornet-Betancourt, R., 1994b, *Filosofía intercultural,* Universidad Pontificia de México, México.

Fornet-Betancourt, R., 1995, "José Martí y su crítica a la filosofía europea", en *Educação e Filosofia*, año 9, núm. 18, pp. 127-133.

Fornet-Betancourt, R., 1995b, "La problemática de la filosofía latinoamericana", en *Revista Agustiniana*, núm. 110, pp. 579-596.

Fornet-Betancourt, R. (comp.), 1996, *Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag*, vol. 20, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Concordia Reihe Monographien, Aquisgrán.

Fornet-Betancourt, R., 1997, "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", en *Revista de Filosofía,* núm. 90, pp. 365-382.

Fornet-Betancourt, R., 1998, *Martí (1853-1895)*, Orto, Madrid.

Fornet-Betancourt, R., 1998b, "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", en *Utopía y Praxis Latinoamericana,* núm. 5, pp. 51-64.

Fornet-Betancourt, R., 1998c, "Raúl Fornet-Betancourt y la filosofía intercultural", en *Ciencia Ergo Sum,* núm. 1, pp. 11-13; también se publicó en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, núm. 6, pp. 111-115.

Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1998d, "Resumen del congreso", *Unterwegs zur Interkulturellen Philosophie*, Frankfurt, p. 213.

Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1999, *Filosofía, teología, literatura: aportes cubanos en los últimos 50 años,* Concordia Monographien, Aquisgrán.

Fornet-Betancourt, R., 1999b, "Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización", en Asociación de Hispanismo Filosófico (ed.), *III Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, pp. 387-394.

Fornet-Betancourt, R., 2000, *Interculturalidad y globalización,* IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, DEI, Frankfurt/San José.

Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Plaza y Valdés, México.

Fornet-Betancourt, R., 2001b, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Fornet-Betancourt, R., 2001c, *Supuestos del diálogo intercultural, Diálogo Filosófico*, núm. 51 (septiembre-diciembre), pp. 411-426.

Fornet-Betancourt, R., 2003, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Aquisgrán.

Fornet-Betancourt, R. (ed.), 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid.

Fornet-Betancourt, R., 2004b, *Interculturalidade, crítica, diálogo e perspectivas,* Nova Harmonia, São Leopoldo.

Fornet-Betancourt, R., 2004c, "La filosofía intercultural frente a los desafíos de la globalización", en Silva y Back (eds.), *Temas de filosofía intercultural,* Nova Harmonia, São Leopoldo, pp. 15-19.

Fraile Granizo, C., 1978, *Espejo, conciencia crítica de su tiempo*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

França, E.F., 1973, *Investigações de psicologia,* Grijalbo, Edusp, São Paulo.

Franco, J., 1993, "Sor Juana explora el espacio", en *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, FCE, México.

Francovich, G., 1938, *Filósofos brasileños*, Borsoi, Buenos Aires.

Francovich, G., 1942, *Los ídolos de Bacon*, Universidad de San Francisco Xavier, Sucre.

Francovich, G., 1942b, *Pachamama. Diálogo sobre el porvenir de la cultura en Bolivia*. La Colmena, Asunción.

Francovich, G., 1945, *La filosofía en Bolivia,* Losada, Buenos Aires.

Francovich, G., 1946, *La filosofía existencialista de Martin Heidegger*, Universidad de San Francisco Javier, Sucre.
Francovich, G., 1948, *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos*, Universidad de San Francisco Xavier, Sucre.
Francovich, G., 1948b, *Valéry y Kierkegaard*, UNAM, México.
Francovich, G., 1950, *El mundo, el hombre y los valores*, Fénix, La Paz.
Francovich, G., 1951, *Toynbee, Heidegger y Whitehead*, Raygal, Buenos Aires.
Francovich, G., 1956, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, FCE, México.
Francovich, G., 1967, *Restauración de la filosofía,* Crión, México.
Francovich, G., 1973, *El estructuralismo*, Plus Ultra, Buenos Aires.
Francovich, G., 1980, *Los mitos profundos de Bolivia*, Los Amigos del Libro, La Paz.
Francovich, G., 1982, *El odio al pensamiento. Los nuevos filósofos franceses*, Depalma, Buenos Aires.
Frank, A.G., 1990, "A Theoretical Introduction to 5 000 Years of World System History", en *Review*, vol. XIII, núm. 2, pp. 155-248.
Fránquiz, J.A., 1989, *Ensayos*, comp., notas y edición de N. Vilaró Canals, Casa Paoli, Ponce, vol. 1, 1989; vol. 2, 1991; vol. 3, 1992; vol. 4, 1993.
Fránquiz, J.A., 1992, *Ensayos*, introd. y comp. de N. Vilaró Canals, vols. 1-4, Casa Paoli, Ponce.
Franzé, J., 1993, *El concepto de política en Juan B. Justo*, CEAL, Buenos Aires.
Freire, P., 1995, *Á sombra desta mangueira*, Olho de Água, São Paulo.
Freire, P., 1970, "O processo de alfabetização política. Uma introdução", en *Ação Cultural para a Liberdade*, Ginebra, pp. 86-95.
Freire, P., 1970b, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI Editores, México.
Freire, P., 1970c, *Comunicação ou extensão*, Paz e Terra, São Paulo.
Freire, P., 1979, *Educação e mudança*, Paz e Terra, Río de Janeiro.
Freire, P., 1986, *Educação como prática da liberdade*, Paz e Terra, Río de Janeiro.
Freire, P., 1986b, *A importância do ato de ler*, Cortez, São Paulo.
Freire, P., 1987, *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Río de Janeiro.
Freire, P., 1990, *Conversando com educadores*, Roca Viva, Montevideo.
Freire, P., 1993, *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI Editores, México.
Freitas, M.C. de, 1968, *Dialética e dinamismo de esperança cristã*, Vozes, Petrópolis.
Freitas, M.C. de, 2006, *Revista Brasileira de Educação*, vol. 11, núm. 31.
Frondizi, R., 1944, "Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea", en *Minerva,* vol. 1, Buenos Aires, pp. 95-122.
Frondizi, R., 1952, *Substancia y función en el problema del yo,* Losada, Buenos Aires.
Frondizi, R., 1957, *El punto de partida del filosofar,* Losada, Buenos Aires.
Frondizi, R., 1958, *Hacia la universidad nueva*, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia.
Frondizi, R., 1958b, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología,* FCE, México.
Frondizi, R., 1970, *El yo como estructura dinámica,* Paidós, Buenos Aires.
Frondizi, R., 1971, *La universidad en un mundo de tensiones: misión de la universidades en América Latina,* Paidós, Buenos Aires.
Frondizi, R. y Gracia, J.J.E. (comps.), 1974, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, FCE, México.
Frondizi, R., 1977, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, FCE, México.
Frondizi, R., 1986, *Ensayos filosóficos*, FCE, México.
Frondizi, S., 1961, *La revolución cubana*: *su significación histórica*, Ciencias Políticas, Montevideo.
Frondizi, S., 1965, *Teorías políticas contemporáneas*, Macchi, Buenos Aires.
Frondizi, S., 1966, *El materialismo dialéctico*, Centro de Estudiantes, La Plata.
Fuentes, C., 1991, "Los hijos de Don Quijote", en *Nexos*, vol. 14, núm. 157, México, pp. 43-51.
Fuentes, C., 1992, *El espejo enterrado*, FCE, México.
Fuentes Morúa, J., 2003, "Análisis histórico y conceptualización sobre la filosofía latinoamericana", en E. Revueltas y A. Emigdio, *Villegas Abelardo*. *Pensamiento y acción*, UNAM-FFyL, CCyDEL, DGEP, México, pp. 145-160.
Furtado, C., 2007, *Formação econômica do Brasil,* 34a. ed., Companhia das Letras, São Paulo.
Furlong, G., 1952, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Kraft, Buenos Aires.

Galasso, N., 1997, *"Che", revolución latinoamericana y socialismo*, Colihue, Buenos Aires.
Gallardo, H., 1993, *Fenomenología del mestizo. Violencia y resistencia*, DEI, San José.
Gallegos Rocafull, J.M., 1943, *Un aspecto del orden cristiano: Aprecio y distribución de las riquezas*, Del Valle, México.
Gallegos Rocafull, J.M., 1951, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México.
Gálvez, M., 1942, *Vida de don Gabriel García Moreno*, Difusión, Buenos Aires.
Gálvez, M., 1983, *Vida de Hipólito Yrigoyen. El hombre del misterio*, Club de Lectores, Buenos Aires.
Gamarra Romero, J.M., 1987, *La reforma universitaria*, Ocurra, Lima.
Gambarte, M., 1997, *Diccionario del exilio español en México,* Eunate, Pamplona.
Gamio, M., 1960, *Forjando patria*, 2a. ed., Porrúa, México.
Gamio, M., 1975, "Hacia un México nuevo. Problemas sociales, México, 1935", en M. Gamio, *Antología,* estudio preliminar, selección y notas de Juan Comas, UNAM, México.

Gandarilla Sánchez, R., 1985, *La influencia de Rousseau en la independencia de México, concretamente en la ideología de don José Ma. Morelos y Pavón*, UNAM-FFyL, México.

Gandler, S., 2007, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México.

Gaos, J., 1944, *El pensamiento hispanoamericano*, El Colegio de México, México.

Gaos, J., 1945, *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México.

Gaos, J., 1960, "El sueño de un sueño", en *Historia mexicana*, núm. 1, vol. 9, México.

Gaos, J., 1962, *De la filosofía*, FCE, México.

Gaos, J., 1980, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza, México.

Gaos, J., 1990-1999, *Obras completas*, UNAM, México.

García, A., 1981, *Pensamiento idealista ecuatoriano*, vol. 8, estudio introductorio y selección de Horacio Cerutti Guldberg, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito, pp. 373-386.

García, I., 1951, "Nota sobre Nicolai Hartmann", en *Revista de la Universidad de Panamá*, núms. 29-39.

García, I., 1956, *Naturaleza y forma de lo panameño*, Ministerio de Educación, Panamá.

García, R. y Piaget, J., 1989, *Psicogenesis and the History of Science*, Columbia University Press, Nueva York.

García, R., 2002, *El conocimiento en construcción*, Gedisa, Barcelona.

García Alcaraz, A., 1971, *La cuna ideológica de la independencia*, Fimax, Morelia.

García Astrada, A., 1966, *Uno-Todo*, Almagesto, Buenos Aires.

García Astrada, A., 1971, *Tiempo y eternidad*, Gredos, Madrid.

García Astrada, A., 1971b, *América y las ideologías*, Universidad Nacional de Córdoba-Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba.

García Astrada, A., 1989, *La filosofía en un mundo en crisis*, Multi Editora, Córdoba.

García Bacca, J.D., 1947, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Publicaciones del Ministerio de Educación de la Nación, Caracas.

García Bacca, J.D., 1953-1964, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, 2 vols., Caracas.

García Bacca, J.D., 1954, "Las ideas de ser y estar; de posibilidad y de realidad en la idea de hombre en la filosofía actual", en *Revista Universidad de Antioquia*, núm. 30, Medellín, pp. 635-662.

García Bacca, J.D., 1955, *Antología del pensamiento filosófico en Colombia (1647-1761)*, Biblioteca de la Presidencia de la República, Bogotá.

García Bacca, J.D., 1955b, "Comentario a *La esencia de la poesía* de Heidegger", en *Revista Nacional de Cultura*, núm. 112-113 (septiembre-diciembre), Caracas, pp. 220-234.

García Bacca, J.D., 1961-1968, *Textos clásicos para la historia de las ciencias*, Universidad Central de Venezuela-Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Filosofía, Caracas.

García Bacca, J.D., 1962, *Existencialismo*, Universidad Veracruzana, Jalapa (Méx.).

García Bacca, J.D., 1963, *Historia filosófica de la ciencia*, UNAM, México.

García Bacca, J.D., 1963b, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, FCE, México.

García Bacca, J.D., 1965, *El humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, FCE, México.

García Bacca, J.D., 1967, *Elementos de filosofía de la ciencia*, Universidad Central de Venezuela-Dirección de Cultura, Caracas.

García Bacca, J.D., 1973, *Lecciones de historia de la filosofía*, Universidad Central, Caracas.

García Bacca, J.D., 1974, *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo*, FCE, México.

García Bacca, J.D., 1989, *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres*, FCE, México.

García Bacca, J. D., 1991, *Curso sistemático de filosofía actual*, Alfadil, Caracas.

García Bárcena, R., 1939, *Individualización de la ética*, s.e., La Habana.

García Bárcena, R., 1943, *Esquema de un correlato antropológico en la jerarquía de los valores*, s.e., La Habana.

García Bárcena, R., 1948, *Estructura de la estructura. Esquema para una filosofía de la estructura*, Imprenta Universitaria, La Habana.

García Bárcena, R., 1953, *¿A dónde va el mundo orgánico?*, Imprenta Universitaria, La Habana.

García Bárcena, R., 1956, *Redescubrimiento de Dios (Una filosofía de la religión)*, Lex, La Habana.

García Bazán, F., 1980, "Vicente Fatone y la filosofía de la religión en la Argentina", en *Cuyo*, núm. 13, Mendoza, pp. 25-40.

García Bazán, F., 1999, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid.

García Canclini, N. (comp.), 1987, *Políticas culturales en América Latina*, Grijalbo, México.

García Canclini, N., 1989, *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.

García Canclini, N., 1990, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

García Canclini, N. (comp.), 1994, *Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*, Conaculta, México.

García Canclini, N., 1995, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México.

García Cuevas, E., 2006, *Palabra en tiempo*, Isla Negra, San Juan de Puerto Rico.

García de la Huerta, M., 1964, "De la raison suffisant à la raison historique", tesis.

García de la Huerta, M., 1980, *La técnica y el estado moderno. Heidegger y el problema de la historia*, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

García de Mendoza, A., 1928, *La dirección racionalista ontológica en la epistemología*, pról. F. de Paula Herraste, Talleres Gráficos de la Nación, México.

García de Mendoza, A., 1932, *Lógica. Obra de texto en la Escuela Nacional Preparatoria de México,* t. 2, Cultura, México.
García Machado, X., 2007, *La concepción de la filosofía del marxismo en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez,* tesis en opción al grado científico de doctor en ciencias filosóficas. Universidad Central Marta Abreu de Las Villas-Facultad de Ciencias Sociales-Departamento de Filosofía, Santa Clara.
García Máynez, E., 1940, *Introducción al estudio del derecho,* 22a. ed. revisada, pról. Virgilio Domínguez, Porrúa, México, 1974.
García Máynez, E., 1944, *Ética. Ética formal. Ética valorativa. Ética empírica. Ética de bienes,* 2a. ed. revisada y aumentada, Porrúa, México, 1949; *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico,* 2a. ed. revisada, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1960.
García Máynez, E., 1969, *El problema de la objetividad de los valores*, Colegio Nacional, México.
García Morrión, F., 1989, *Crecimiento moral y filosofía para niños*, Desclée de Brouwer, España.
García Ruiz, P.E., 2003, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Driada, México.
García Salvattecci, H., 1972, *El pensamiento de Gonzalez Prada*, Arica, Lima.
García Tudurí, R., 1957, *Introducción a la estética,* Ínsulas, La Habana.
García Tudurí, R., 1983, *Ensayos filosóficos*, Senda Nueva, Nueva York.
Garcilaso de la Vega, Inca, 1963, *Comentarios reales*, Porrúa, México.
Garcilaso de la Vega, Inca, (1609) 1963, *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, vol. 3, Atlas, Madrid.
Gargallo Celentani, F., 2004, *Las ideas feministas latinoamericanas*, Universidad de la Ciudad de México, México.
Gargarella, R., 2005, *Los fundamentos legales de la desigualdad. El constitucionalismo en América (1776-1860)*, Siglo XXI Editores, Madrid.
Garibay, A.M., 1953, *Historia de la literatura náhuatl. Primera parte: Vida autónoma (1930-1521)*, Porrúa, México.
Garibay, A.M., 1954, *Historia de la literatura náhuatl. Segunda parte: El trauma de la conquista (1521-1750)*, Porrúa, México.
Garibay, A.M., 1964, *Poesía náhuatl. I. Romances de los señores de la Nueva España. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar Tezcoco, 1582*, UNAM, México.
Garibay, A.M., 1965, *Poesía náhuatl. II. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México*, primera parte, UNAM, México.
Garibay, A.M., 1968, *Poesía náhuatl, III. Cantares mexicanos, Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México*, segunda parte, UNAM, México.
Garrafa, V. y Pessini, L., 2003, *Bioética, poder e injusticia*, Loyola, São Pablo.
Garrafa, V., Kottow, M. y Saada, A. (eds.), 2005, *Estatuto epistemológico de la bioética*, UNAM, México.
Garretón, M.A., 1994, “Las nuevas relaciones entre Estado y sociedad y el desafío democrático en América Latina”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 4, Madrid, pp. 61-72.
Garretón, M.A., 1997, “Necesidades, posibilidades y expectativas de la democracia del futuro”, en VV.AA., *La integración y la democracia del futuro en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas.
Gaudiano, P., 1998, “La preparación del concilio plenario latinoamericano, según la documentación vaticana”, en *Teología*, vol. 34, núm. 72 (julio-diciembre).
Gaviria, J.M., 1948, *Panorama filosófico de la Universidad de San Carlos al final del siglo XVIII*, Universidad de San Carlos, Guatemala.
Gay-Calbó, E., 1945, Varela y el Habanero [aut. libro] Félix Varela. *El Habanero*. Universidad de La Habana, La Habana, pp. ix-xi.
Gazeta de Caracas (1808-1812), 1960, 2 vols., Academia Nacional de la Historia, Caracas.
Gazmuri, C., 1984, “La historia de Chile republicano: ¿una decadencia?”, en *Opciones*, número especial, pp. 106-155.
Gebara, I., 1999, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Augsburg Fortress Press, Mineápolis.
Geertz, C., 1983, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, Nueva York.
Gellner, E., 1994, *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona.
Gellner, E. y Cansino, C. (eds.), 1996, *Liberalism in Modern Times. Essays in Honor of José G. Merquior*, Central European University Press, Londres.
Gellner, E., 1997, *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Gedisa, Barcelona.
Gendzier, I.L., 1973, *Frantz Fanon: A Critical Study*, Pantheon Books, Nueva York.
Gerón, C., 1994, “Juan Isidro Jimenes Grullón”, en *Diccionario de autores dominicanos 1492-1994,* Colorscan, Santo Domingo.
Giannini, H., 1962, “Análisis y significabilidad”, en *Revista de Filosofía*, año 9, núms. 1 y 2, Santiago de Chile, pp. 49-55.
Giannini, H., 1962b, “Metafísica del lenguaje”, *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXX, núm. 125 (enero-marzo), pp. 30-53.
Giannini, H., 1965, *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, Universitaria, Santiago de Chile.
Giannini, H., 1968, *El mito de la autenticidad*, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
Giannini, H., 1981, *Desde las palabra*, Nueva Universidad, Santiago de Chile.
Giannini, H., 1981b, *Esbozo para una teoría de la filosofía,* 4a. ed. corregida y aumentada, Imprenta y Litografía Vera y Giannini, Santiago de Chile.
Giannini, H., 1981c, “La convivencia, sacramento de la vida”, en VIII Semana Social de Chile, Santiago, del 7 al 11 noviembre de 1979, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, Santiago de Chile, pp. 59-79.

Giannini, H., 1987, *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Universitaria, Santiago de Chile. La edición en francés tiene prólogo de Paul Ricoeur.

Giannini, H., 1992, *La experiencia moral*, Universitaria, Santiago de Chile.

Giannini, H., 1997, *Del bien que se espera y del bien que se debe,* Dolmen, Santiago de Chile.

Giannini, H., 1997b, *La metafísica del lenguaje*, LOM, Santiago de Chile.

Giannini, H., 2004, *La "reflexión" cotidiana*, Universitaria, Santiago de Chile.

Giannini, H., 2005, *Breve historia de la filosofía*, Catalonia, Santiago de Chile.

Gibson, N.C. (ed.), 1999, *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, Humanity Books, Amherst.

Gil, C., 1987, *Ensayos críticos. Apuntes para una filosofía crítica puertorriqueña*, El Múcaro, San Juan de Puerto Rico.

Gil, C., 1994, *El orden del tiempo,* Posdata, Río Piedras.

Gil, G., 1995, *El orden del tiempo. Ensayo sobre el robo del presente en la utopía puertorriqueña*, Postdata, Río Piedras.

Ginés de Sepúlveda, J., 1951, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Instituto Vitoria, Madrid.

Ginés de Sepúlveda, J., 1967, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México.

Giorgis, L., 2006, *José Martí. El humanismo como filosofía de la dignidad*, Del Icala, Río Cuarto (Córdoba, Ar.).

Giralt, M. de los A., 1975, *El devenir de la esencia en Xavier Zubiri,* Universidad de Costa Rica, San José.

Giusti, M. y Nitschack H. (eds.), 1993, *Encuentros y desencuentros. Estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

Glantz, M., 1994, *Esguince de cintura*, CNCA, México.

Glantz, M., 1997, "Ruidos con la inquisición", en *Fracta*, vol. 2, núm. 6, México, p. 121.

Gomes, C. y Mangabeira Unger, R., 1998, *Una alternativa práctica al neoliberalismo*, Océano, México.

Gomes, R., 1990, *Crítica da razão tupiniquim*, FTD, São Paulo.

Gómez, R.J., 1977, *Las teorías científicas,* El Coloquio, Buenos Aires.

Gómez, R.J., 1987, "Resonancias kantianas en el pensamiento de Bohr", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 13, núm. 1, pp. 3-23.

Gómez, R.J., 1993, "Kuhn y la racionalidad científica. ¿Hacia un kantianismo postdarwiniano?", en O. Nudler y G. Klimovsky(comps.), *La racionalidad en debate*, vol. 1, CEAL, Buenos Aires, pp. 142-164.

Gómez, R.J., 1995, *Neoliberalismo y seudociencia*, Lugar, Buenos Aires.

Gómez, R.J., 2003, *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debacle*, Macchi, Buenos Aires.

Gómez, R.J. (ed.), 2004, *The Impact of Globalized Neoliberalism in Latin America. Philosophical Perspectives*, Hansen House, California.

Gómez-Heras, J. (ed.), 1997, *Ética del medio ambiente: problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid.

Gómez-Martínez, J.L., 1989, "El krausismo e Iberoamérica", en Rodríguez Lecea (ed.), *El krausismo y su influencia en América Latina*, Fe y Secularidad, Madrid.

Gómez-Martínez, J.L., 1991, "Homenaje a Guillermo Francovich (1901-1990)", en *Cuadernos Americanos,* núm. 27, México, pp. 69-85, <www.ensayistas.org/filosofos/bolivia/francovich/index.htm>.

Gómez-Martínez, J.L., 1997, *Leopoldo Zea*, Orto, Madrid.

Gómez Robledo, A., 1938, *Los convenios de Bucareli ante el derecho internacional*, Polis, México.

Gómez Robledo, A., 1940, *Política de Vitoria*, UNAM, México.

Gómez Robledo, A., 1942, *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana,* UNAM-Imprenta Universitaria, México.

Gómez Robledo, A. (1945) 1946, *La filosofía en el Brasil*, Imprenta Universitaria, México.

Gómez Robledo, A., 1954, *Diálogo sobre a conversão do gentio,* Crítica de Serafim Leite, Lisboa.

Gómez Robledo, A., 1956, *Filosofía y lenguaje*, Imprenta Universitaria, México.

Gómez Robledo, A., 1957, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, FCE, México.

Gómez Robledo, A., 1958, *Idea y experiencia de América*, FCE, México.

Gómez Robledo, A., 1960, *La seguridad colectiva en el continente americano*, UNAM-Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, México.

Gómez Robledo, A., 1963, *Meditación sobre la justicia*, UNAM, FCE, México.

Gómez Robledo, A., 1965, *México y el arbitraje internacional. El fondo piadoso de las Californias. La Isla de la Pasión. El Chamizal*, Porrúa, México.

Gómez Robledo, A., 1966, *Sócrates y el socratismo*, FCE, México.

Gómez Robledo, A., 1974, *Las Naciones Unidas y el sistema interamericano (Conflictos jurisdiccionales)*, El Colegio de México, México.

Gómez Robledo, A., 1982, *El* ius cogens *internacional (Estudio histórico-crítico). Estudios internacionales*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México.

Gómez, Robledo, A., 1984, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, Porrúa, México.

Gómez Robledo, A., 1987, *Vallarta internacionalista*, Porrúa, México.

Gómez Robledo, A., 1988, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía: la virtud, las ideas, el alma, el amor, la educación y el estado*, FCE, México.

Gómez Robledo, A., 1988b, *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, UNAM, México.

Gómez Robledo, A., 1988c, *La estética de Tomás de Aquino en el pensamiento de Umberto Eco*, UNAM, México.

Gómez Robledo, A., 1989, *Fundadores del derecho internacional*, UNAM, México.

Gómez Robledo, A., 1992, *Estudios pascalianos,* FCE, México.

Gómez Robledo, A., 1994, *Etopeya del monroísmo*, El Colegio Nacional, Jus, México.

Gómez Robledo, A., 1996, *Vita et Opera*, El Colegio Nacional, México.

Góngora, M., 1981, *Ensayo histórico sobre la noción de estado en Chile*, La Ciudad, Santiago de Chile.

Góngora, M., 1986, *Ensayo histórico sobre la noción de estado en Chile. Siglos XIX y XX*, Universitaria, Santiago de Chile.

Gonzaga, T.A., 1942, *Obras completas,* Instituto Nacional do Livro, São Paulo.

Góngora Perea, C., 1939, *Formas de la vida del espíritu, según Spranger*, Imprenta La Moderna, Lima.

Góngora Perea, C., 1943, *El espíritu y la vida en la filosofía de Max Scheler*, Librería e Imprenta Miranda, Lima.

Gonzaga, T.A., 1953, *Tratado de direito natural,* Instituto Nacional do Livro, Río de Janeiro.

González, J.E., 1965, "Tollinchi: la ontología de Unamuno", en *Asomante*, núm. 21, Puerto Rico.

González, J.E., 1989, *Vivir a Hostos,* Comité Pro Celebración del Sesquicentenario, San Juan de Puerto Rico.

González, J.N., 1938, *Proceso y formación de la cultura paraguaya,* Guarania, Asunción/Buenos Aires.

González, J.N., 1958, *Ideología guaraní,* Instituto Indigenista Interamericano, México.

González, Raymundo, 1987, "Notas sobre el pensamiento sociopolítico dominicano", en *Estudios Sociales*.

González, P. y Rojas Gómez, M. (comps.), 1995, *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX,* Universidad Central de las Villas, Universidad Autónoma del Estado de México, Santa Clara/ Toluca (Mx.).

González Casanova, P., 1965, *La democracia en México*, Era, México.

González Casanova, P., 1969, *Sociología de la explotación*, Siglo XXI Editores, México.

González Casanova, P., 1987, *Sociología y explotación*, Siglo XXI Editores, México.

González Casanova, P., 1990, "La crisis del mundo actual y las ciencias sociales en América Latina", en *La Jornada*, 19 de septiembre, México.

González Casanova, P., 1992, "La crisis del estado y la democracia en el sur del mundo", en VV.AA., *La situación mundial y la democracia*, UNAM, Conaculta, FCE, México.

González Casanova, P., 1995, "La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina", en P. González Casanova y M. Roitman (eds.), *La democracia en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, pp. 14-38.

González de Bosio, B., 2000, "Barrett, Rafael", en R. Amaral, *Forjadores del Paraguay. Diccionario biográfico*, Distribuidora Quevedo, Buenos Aires, biografía 152.

González de Bosio, B. y Devés-Valdés, E., 2006, *Pensamiento paraguayo del siglo XX,* Corredor de las Ideas-Centro UNESCO Asunción, Asunción, Paraguay.

González Navarro, M., 1952, *El pensamiento político de Lucas Alamán,* El Colegio de México, México.

González de Prada, A., 1947, *Mi Manuel*, Cultura Antártica, Lima.

González Más, E., 1959, *Sartre y Camus, el nuevo espíritu de la literatura francesa*, Universidad de Guayaquil, Guayaquil.

González Ochoa, F., 1916, *Pensamientos de un viejo,* Universidad Eafit, Corporación Otraparte, Medellín.

González Ochoa, F., 1929, *Viaje a pie*, Bolsilibros Bedout, Colombia.

González Prada, M., 1911, *Exóticas,* Lucero, Lima.

González Prada, M., 1933, *Bajo el oprobio*, Bellenand, París.

González Prada, M., 1936, *Anarquía*, Ercilla, Santiago de Chile.

González Prada, M., 1937, *Nuevas páginas libres*, Ercilla, Santiago de Chile.

González Prada, M., 1938, *Figuras y figurones*, Bellenand, París.

González Prada, M., 1975, "Anarquía", en H. García Salvattecchi, *Antología. Páginas libertarias*, PEISA, Lima.

González Prada, M., 1976, "Los partidos y la Unión Nacional (1898)", en *Horas de Lucha*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, p. 335.

González Prada, M., 1991, "Junto a Renán", en *Nuevas páginas libres. Obras,* vol. 1, parte 1, COPÉ, Lima.

González Valenzuela, J., 1981, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, México.

González Valenzuela, J. (ed.), 1985, *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez,* Grijalbo, México.

González Valenzuela, J., 1986, *Presencia de Ramón Xirau*, UNAM, México.

González Valenzuela, J., 1989, *Ética y libertad (Ensayos)*, UNAM-FFYL, México.

González Valenzuela, J. y Sagols, L. (eds.), 1990, *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM-FFYL, México.

González Valenzuela, J., 1994, *El héroe en el alma: tres ensayos sobre Nietzsche*, UNAM-FFYL, México.

González Valenzuela, J., 1996, *El ethos, el destino del hombre*, UNAM, FCE, México.

González Valenzuela, J., 1997, *Ética y libertad,* UNAM, FCE, México.

González Valenzuela, J., 1997b, *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México.

González Valenzuela, J. (ed.), 1997c, *Los valores humanos en México*, Siglo XXI Editores, México.

González Valenzuela, J., 2000, *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*, UNAM, Paidós, México.

González Valenzuela, J. (ed.), 2000b, *Moral y poder*, SEP, México.

González Valenzuela, J. y Sagols, L. (eds.), 2002, *El ethos del filósofo,* UNAM-FFyL, México.

González Valenzuela, J. y Trías, E., 2003, *Cuestiones metafísicas*, Trotta, CISC, Madrid.

González Valenzuela, J., 2005, *Genoma humano y dignidad humana*, UNAM-FFYL, Anthropos, México.

González Valenzuela, J. (comp.), 2007, *Dilemas de bioética*, UNAM-FFYL, FCE, México.

Gonzalo, J.E., 1897, *Biografía del benemérito mexicano don Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra*, Tipografía de Gobierno, Monterrey.

Gordon, L.R., 1987, *Main Currents in Caribbean Thought,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore/Londres.

Gordon, L.R. *et al.* (eds.), 1996, *Fanon: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford.

Gordon, L.R., 2000, *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*, Routledge, Nueva York.

Gordon, L.R., 2007, *An Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gortari, E. de, 1964, *Dialéctica de la física*, Grijalbo, México.

Gortari, E. de, 1969, *Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna*, UNAM, México.

Gortari, E. de, 1970, *El método dialéctico*, Grijalbo, México.

Gortari, E. de, 1979, *La ciencia en la historia de México*, Grijalbo, México.

Gracia, J.J.E. (ed.), 1980, *El hombre y su conducta: ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi,* Universidad de Puerto Rico, Universitaria, Río Piedras.

Gracia, J.J.E. y Jaksic, I., 1983, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Monte Ávila, Caracas.

Gracia, J.J.E. *et al.* (eds.), 1984, *Philosophical Analysis in Latin America*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster.

Gracia, J.J.E. *et al.* (comps.), 1985, *El análisis filosófico en América Latina*, FCE, México.

Gracia, J.J.E. (ed.), 1986, *Latin American Philosophy in the Twentieth Century. Man, Values and the Search for Philosophical Identity*, Prometheus Books, Búfalo.

Gracia, J.J.E., 1992, *Philosophy and its History: Issues in Philosophical Historiography*, State University of Nueva York Press, Albany.

Gracia, J.J.E., 2000, *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*, Blackwell Publishers, Malden.

Gracia, J.J.E. y De Greiff, P. (eds.), 2000b, *Hispanics/Latinos in the United Status: Ethnicity, Race and Rights*, Routledge, Nueva York.

Gracia, J.J.E. y Millán-Zaibert, E. (eds.), 2004, *Latin American Philosophy for the 21st Century: The Human Condition, Values, and the Search for Identity*, Prometheus Books, Amherst.

Gracia, J.J.E. (ed.), 2007, *Race or Ethnicity? On Black and Latino Identity*, Cornell University Press, Ithaca.

Gracia, J.J.E., 2008, *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*, Wiley-Blackwell, Malden.

Gran enciclopedia de Colombia: Temática, 1991, vol. de Biografías, Círculo de Lectores. Bogotá.

Granell, M., 1967, *Del pensar venezolano,* Catana, Caracas.

Grases, P., 1995, "Bello, Andrés", en *Diccionario enciclopédico de las letras en América Latina*, vol. 1, Biblioteca Ayacucho, Monte Ávila Editores, Caracas, pp. 565-572.

Grau Duhart, O., 2006, *Filosofía para la infancia*, Novedades Educativas, Buenos Aires.

Greco, J. (ed.), 2004, *Ernest Sosa and his Critics*, Blackwell Publishers, Oxford.

Greffet, P., 1951, *El niño y sus problemas*, Castellvi, Santa Fe.

Grosfoguel, R., 2002, "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern-Colonial World-System", en *Review,* año 25, núm. 3, pp. 203-224.

Grosfoguel, R. y Cervantes-Rodríguez, A. (eds.), 2002b, *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge, Greenwood Press, Wesport.*

Grosfoguel, R., 2003, *Colonial Subjects*, University of California Press, Berkeley.

Grosfoguel, R., Maldonado-Torres, N. y Saldívar, J.D. (eds.), 2005, *Latin@s in the World-System. Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire*, Paradigm Publishers, Boulder/Londres.

Grosfoguel, R., 2006, "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global", en *Tábula Rasa,* núm. 4, pp. 17-48.

Guadarrama, P., 1982, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Política, La Habana.

Guadarrama, P. y Tussel, E., 1987, *El pensamiento de Enrique José Varona*, Ciencias Sociales, La Habana.

Guadarrama, P., 1994, *Marxismo y antimarxismo en América Latina,* Universidad INCCA, Bogotá.

Guadarrama, P., 1994b, *América Latina: marxismo y postmodernidad,* Universidad INCCA, Bogotá.

Guadarrama, P. y Rojas, Miguel (eds.), 1995, *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo XX,* Félix Varela, La Habana.

Guadarrama, P., 1995b, *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX (1900-1960)*, UAEM, Toluca (Mx.).

Guadarrama, P., 1996, "La filosofía en las Antillas bajo la dominación española", en G. Marquínez Argote y M. Beuchot (eds.), *La filosofía en la América colonial*, El Búho, Bogotá, pp. 101-140.

Guadarrama, P., 1997, *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano,* Universidad INCCA, Bogotá.

Guadarrama, P., 1998, *Filosofía en América Latina*, Félix Varela, La Habana.

Guadarrama, P., 1998b, *Humanismo, marxismo y posmodernidad*, Ciencias Sociales, La Habana.

Guadarrama, P. y Suárez Gómez, C., 2000, *Filosofía y sociedad,* Félix Varela, La Habana.

Guadarrama, P., 2001, *Positivismo en América*, Universidad Nacional Abierta a Distancia, Bogotá.

Guadarrama, P., 2001b, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, Ciencias Sociales, La Habana.

Guadarrama, P., 2003, "Enrique José Varona ante la condición humana", en *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*, <www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/Cuba/varona.htm>.

Guamán Poma de Ayala, F., 1980, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, vols. 1-3, Siglo XXI Editores, México.

Gudynas, E. y Hevia, G., 1993, *La praxis por la vida. Manual en ecología social*, Popular, Madrid.

Gudynas, E. (ed.), 1999, "Ambiente y desarrollo: intersecciones y tensiones", en *Personas y sociedad*, vol. 13, número especial, pp. 200-215.

Guardia, S., 2006, *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*, Minerva, Lima.

Guedea V., 2007, *Textos, insurgentes (1808-1821)*, UNAM, México.

Guerra, R., 1966, *Filosofía y fin de siglo*, UNAM, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

Guerrero, L.J., 1939, *Psicología*, Losada, Buenos Aires.

Guerrero, L.J., 1949, "Escenas de la vida estética", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, vol. 1, UNCuyo, Mendoza, pp. 221-241.

Guerrero, L.J., 1949b, "Torso de la vida estética actual", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, vol. 3, UNCuyo, Mendoza, pp. 1466-1474.

Guerrero, L.J., 1954, *¿Qué es la belleza?*, Columba, Buenos Aires.

Guerrero, L.J., 1955, *Ética*, mimeo., Buenos Aires.

Guerrero, L.J., 1956, *Estética operatoria en sus tres direcciones. I. Revelación y acogimiento de la obra de arte*, Losada, Buenos Aires.

Guerrero, L.J., 1956b, *Estética operatoria en sus tres direcciones. II. Creación y ejecución de la obra de arte*, Losada, Buenos Aires.

Guerrero, L.J., 1967, *Estética operatoria en sus tres direcciones. III. Promoción y requerimiento de la obra de arte*, Losada, Buenos Aires.

Guerrero, L.J. (1945) 1981, *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*, Docencia, Buenos Aires.

Guerrero, L.J., 1983, *Determinación de los valores morales. Materiales para la constitución de una axiología general como fundamento de la ética axiológica*, pról. y ed. Diego F. Pró, UNCuyo, Mendoza.

Guevara, D.C., 1944, *Juan León Mera o El hombre de cimas*, Ministerio de Cultura, Quito.

Guillén Vicente, R.S., 1980, *Filosofía y educación*, tesis presentada en la UNAM-FFYL, México.

Günter Mainhold, 1989, "El krausismo en América Latina: ¿aventura o ejercicio intelectual?", en H. Cerutti y M. Rodríguez Lapuente (comps.), *Arturo Roig Filósofo e historiador de las ideas*, Universidad de Guadalajara, pp. 213-236.

Gurría Lacroix, J., 1951, "Las ideas monárquicas de don Lucas Alamán", en *Trabajos sobre historia mexicana,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Gutiérrez, C.B., 1964, "El solipsismo en Wittgenstein. Apreciación crítica desde un punto de vista fenomenológico", en *Ideas y Valores,* núms. 21-22, pp. 15-35; 1965, núms. 23-24, pp. 103-120.

Gutiérrez, C.B., 1995, El *trabajo filosófico de hoy en el continente. Actas del XIII Congreso Latinoamericano de Filosofía*, Sociedad Interamericana de Filosofía, Sociedad Colombiana de Filosofía, Bogotá.

Gutiérrez, C.B., 2000, "Comprensión y pertinencia", en *Ideas y Valores,* núm. 120 (diciembre), pp. 7-13.

Gutiérrez, C.B., 2004, *No hay hechos, sólo interpretaciones*, Universidad de los Andes-Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá.

Gutiérrez, C.B., 2005, "Gadamer y Nietzsche", en *Ideas y Valores,* núm. 127 (abril), pp. 55-71.

Gutiérrez, C.J., 1956, *Filosofía del derecho*, Lehmann, San José de Costa Rica.

Gutiérrez, C.J., 1964, *Lecciones de filosofía del derecho*, Tridente, Madrid.

Gutiérrez, D.E., 2008, "El pensamiento ambiental en Argentina. Una aproximación panorámica", en *International Society for Environmental Ethics Occasional Papers*, Serie Filosofía Ambiental Sudamericana 3, <http://www.cep.unt.edu/isee-papers/index.htm>.

Gutiérrez, G., 1993, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca.

Gutiérrez, Germán y Duque, F. (eds.), 2001, *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en su 70 aniversario,* DEI, San José de Costa Rica.

Gutiérrez, R., 1992, *Hostos y su filosofía moral,* Sociedad Histórica de Lajas, Puerto Rico.

Gutiérrez Carranza, C., 1958, "El pensamiento de Gabriel Marcel", en *Revista de la Universidad de Costa Rica,* núm. 16, pp. 35-52.

Gutiérrez Carranza, C., 1958b, *Proceso y contenido de la filosofía en el mundo antiguo*, Universidad, San José.

Gutiérrez Carranza, C., 1959, "Apreciaciones sobre América en la obra de Gabriel Marcel", en *Actas del Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 3, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica, pp. 53-56.

Gutiérrez del Arroyo, I., 1974, *Conjunción de elementos del medioevo y la modernidad en la conquista y colonización de Puerto Rico*, Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico.

Gutiérrez Girardot, R., 1952, "Carta sobre el humanismo", en *Ideas y Valores,* núm. 5, pp. 377-380. Las traducciones de Eugen Fink y Heidegger, núms. 7-8, 1953. Además, "Martin Heidegger", en *Eco,* vol. XXXVI/1, núm. 211 (mayo de 1979), Bogotá, pp. 100-108. Otras traducciones de Heidegger: "El retorno al fundamento de la metafísi-

ca", en *Revista de Filosofía*, vol. II, núm. 2 (1953), Santiago de Chile; *Carta sobre el humanismo,* Taurus, Madrid, 1959.
Gutiérrez Jiménez, F., 2000, *Héroes y próceres dominicanos y americanos,* Santo Domingo.
Gutiérrez Merino, G., 1971, *Teología de la liberación*, CEP, Lima.
Gutiérrez Pareja, S., 1972, "Concepción del hombre en el pensamiento Keswa", en *Teqse,* núm. 2, pp. 25-33.
Gutiérrez Villegas, J., 1984, *Santos y López de Mesa. Sesenta años de historia nacional*, Universidad de Antioquia, Medellín.
Guy, A., 1971, "La filosofía en Costa Rica", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* vol. 9, pp. 111-119.
Guy, A., 1989, "Pensée péruvienne et progressisme chez Maria Luisa Rivara de Tuesta", en *Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine,* Centre National de la Recherché Scientifique, París, pp. 69-86.
Guy, A., 1997, *La philosophie en Amérique Latine*, PUF, París.
Guzmán, J., 1979, "El sufragio universal y la nueva institucionalidad", en *Realidad*, núm. 1, pp. 39-40.
Guzmán, J., 1979b, "El camino político", en *Realidad*, núm. 7, pp. 18-29.
Guzmán, J., 1979c, "La despolitización sindical", en *Realidad*, núm. 2, pp. 4-15.

Habermas, J., 1976, "Können Komplexe Gesellschaften eine Vernünftige Identität ausbilden?", en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, pp. 92-143.
Habermas, J., 1985, "La modernidad, un proyecto incompleto", en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona.
Habermas, J., 1990, *Pensamiento posmetafísico*, Taurus Humanidades, México.
Hale, C.A., 1991, *La transformación del liberalismo mexicano a finales del siglo XIX*, Vuelta, México.
Halperin Donghi, T., 1969, *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza, Madrid.
Halperin Donghi, T., 1985, "Las Antillas, un mundo aparte", en *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850,* Alianza América, Madrid.
Hampe-Martínez, T., 1999, "Viscardo en Londres (1791-1798), o los albores de la independencia hispanoamericana", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, vol. XLIX.
Hanafi, H., 1991, "La nueva ciencia social. Algunas reflexiones", en E. Lander (ed.), *Modernidad y universalismo*, UNESCO, Nueva Sociedad, Caracas, pp. 43-61.
Hanisch Espíndola, W., 1963, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
Hanke, L., 1988, *La lucha por la justicia en la conquista de América,* Istmo, Madrid.
Hardt, M. y Negri, A., 2001, *Imperio*, Desde Abajo, Bogotá.
Haring, C.H., 1990, *El imperio español en América,* Alianza Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
Harris, M., 1960, *Francisco Romero on Problems of Philosophy,* Philosophical Library, Nueva York.
Hartmann, N., 1938, *Ética,* trad. de Francisco Miró Quesada, en *Letras,* núm. 10, pp. 226-242.
Hartmann, N., 1944, *El pensamiento filosófico y su historia,* trad. y estudios de Aníbal del Campo, Claudio García, Montevideo.
Hartmann, N., 1951, "Sobre la filosofía de Heidegger", en *Número*, núms. 15-17, Montevideo.
Hartmann, N., 1954, *La nueva ontología*, trad. e intr. Emilio Estiú, Sudamericana, Buenos Aires.
Hartmann, N., 1977, "Heidegger y la experiencia del ser", en *Revista de la Biblioteca Nacional*, núm. 17, Montevideo, pp. 7-24.
Hartman, R., 1958, "El conocimiento del valor: teoría de los valores a mediados del siglo XX", en *Diánoia,* año 4, núm. 4, Montevideo, pp. 105-141.
Hartman, R., 1961, "Risieri Frondizi on the Nature of Value", en *Philosophy and Phenomenological,* pp. 223-232.
Hartman, R., 1965, *El conocimiento del bien. Crítica de la razón axiológica*, FCE, México.
Hartman, R., 1968, "La producción de valor: un marco para la teleología científica", en *Diánoia,* núm. 14, México, pp. 182-202.
Hartman, R., 1972, *Términos fundamentales en ética*, Universidad Autónoma de Nueva León, Monterrey (Mx.).
Haya de la Torre, V.R., 1928, *Teoría y táctica de la acción renovadora y antiimperialista de la juventud en América Latina*, Federación Universitaria, Centro Estudiantes de Ciencias Económicas, Buenos Aires.
Haya de la Torre, V.R., 1948, "La reforma universitaria y la realidad social", en G. del Mazo (comp.), *La reforma universitaria*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
Haya de la Torre, V.R., 1968, "Nuestra bandera", en G. del Mazo (comp.), *La reforma universitaria*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
Hayek, F. von, 1944, *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid.
Hayek, F. von, 1989, "El ideal democrático y la contención del poder", en *Estudios Públicos*, núm. 1, pp. 47-68.
Hegel, G.W.F., 1952, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburgo.
Hegel, G.W.F., 1997, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, Mexico.
Hegel, G.W.F., 1999, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid.
Hegel, G.W.F., 2004, *La fenomenología del espíritu*, FCE, México.
Heidegger, M., 1932, *¿Qué es metafísica?*, trad. Raymundo Lida, en *Sur*, núm. 5, Buenos Aires.

Heidegger, M., 1948, "De la esencia de la verdad", trad. Carlos Astrada, en *Cuadernos de Filosofía*, núm. 1, Buenos Aires.

Heidegger, M., 1952, *¿Qué significa pensar?*, trad. Hernán Zucchi, en *Sur*, núms. 215-216, Buenos Aires.

Heidegger, M., 1956, *Introducción a la metafísica*, trad. Emilia Estiú, Nova, Buenos Aires.

Heidegger, M., 1958, *¿Qué es esto, la filosofía?*, trad. anotada de Víctor Li Carrillo, Universidad Mayor de San Marcos, Lima. Incluye una carta de Heidegger al traductor.

Heidegger, M., 1960, *¿Qué es eso de filosofía?,* trad. Adolfo Carpio, Sur, Buenos Aires.

Heidegger, M., 1982, "La falta de nombres sagrados", trad. Adolfo Carpio, en *Acentos,* año 1, núm. 2 (mayo), Buenos Aires, pp. 29-32.

Heidegger, M., 1982b, "Hebel. El amigo de la casa", trad. Arturo García A., en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía,* año 2, núm. 2, Córdoba, pp. 145-159.

Heidegger, M., 1984, *Ciencia y técnica*, pról. y trad. Francisco Soler, Jorge Acevedo (ed.), Universitaria, Santiago de Chile.

Heidegger, M., 1985, "La pregunta por la técnica", trad. Adolfo Carpio, en *Época de filosofía,* año 1, núm. 1, Barcelona.

Heidegger, M., 1996, *Schelling y la libertad humana,* trad. y epílogo de Alberto Rosales, Monte Ávila, Caracas.

Heidegger, M., 1997, *Ser y tiempo,* trad. Jorge Eduardo Rivera, Universitaria, Santiago de Chile. Más recientemente la traducción revisada, con prólogo y notas ha sido editada en Madrid, Trotta, 2003.

Heidegger, M., 2000, *Hegel,* trad. Dina Picotti, Almagesto, Buenos Aires [se trata de "Dilucidación de la 'Introducción' de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel", 1942].

Heidegger, M., 2003, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* trad. Dina Picotti, Biblos, Almagesto, Biblioteca Internacional de Filosofía, Buenos Aires.

Heidegger, M., 2006, *Meditaciones,* trad. Dina Picotti, Biblos, Buenos Aires.

Heller, A., 2004, *O cotidiano e a história*, Paz e Terra, São Paulo.

Henares, D., 1984, "La lógica mexicana del rodense Antonio Rubio", en *Al-Basit*, año 10, núm. 14.

Henríquez Ureña, M., 1978, *Breve historia del modernismo,* FCE, México.

Henríquez Ureña, P., 1952, *Plenitud de América. Ensayos escogidos*, Peña, Del Giudice, Buenos Aires.

Henríquez Ureña, P., 1976, *Obras completas,* Universidad PHU, Santo Domingo.

Henríquez Ureña, P., 1988, "La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo", en *Obra Dominicana*, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, Santo Domingo.

Henry, P. y Buhle, P. (eds.), 1992, *CLR Jamesí Caribbean*, Duke University Press, Durham.

Henry, P., 2000, *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, Routledge, Nueva York.

Henry, P., 2004, "Between Hume and Cugoano", *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 18, núm. 2.

Hernández, Isabel, 2003, *Autonomía o ciudadanía incompleta*, Pehuen, Santiago de Chile.

Hernández, R.R. y Vega, E., 1999, *Historia de la educación latinoamericana*, Pueblo y Educación, La Habana.

Hernández de León-Portilla, A., 1997, *Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra*, FCE, México.

Hernández Díaz, M., 2005, *El pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción,* tesis de maestría en filosofía, UNAM-FFyL, México.

Hernández Luna, J., 1948, "El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana", *Filosofía y Letras*, vol. 16, núm. 32 (octubre/diciembre), México, pp. 287-310.

Hernández Ureña, S., 1993, *Apuntes para una biografía*, Siglo XXI Editores, México.

Hernández y Dávalos, J., 1879, *Colección de documentos para la historia de la guerra de la independencia de México de 1808 a 1821*, México.

Herra, R.A., 1968, *Sartre y los prolegómenos a la antropología*, Universidad de Costa Rica, San José.

Herra, R.A., 1972, "Unmittelbare Vermittlung der Leiblichkeit", en Ditters Bürodienst, Heidesheim Rhein.

Herra, R.A., 1974, "Filosofía de la falsa conciencia; falsa conciencia de la filosofía", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, año 12, núm. 35 (julio-diciembre), pp. 115-120.

Herrejón Peredo, C., 1985, *Morelos. Antología documental*, SEP, México.

Herrera Restrepo, D., 1982, "Teleología de la razón", en *Ideas y Valores,* vol. 4, núm. 13, pp. 19-31.

Herrera Restrepo, D., 1983, "Heidegger: prolongación, radicalización y abandono de la fenomenología", en *Ideas y Valores*, núm. 61, pp. 77-83.

Herrera Restrepo, D., 1986, "Verdad y evidencia en Husserl", en *Ideas y Valores,* núm. 70, pp. 33-48.

Herrera Restrepo, D., 1986b, *Escritos sobre fenomenología*, Universidad Santo Tomás, Bogotá.

Herrera Restrepo, D., 1987, "El derecho a la vida. Una aproximación fenomenológica", en *Franciscanum,* núm. 89, Bogotá, pp. 203-214.

Herrera Restrepo, D., 1991, "La democracia: una verdad situada y un valor ético en construcción", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, núms. 46-47, Bogotá, pp. 7-31.

Herrera Restrepo, D., 1992, "Sartre en libertad situada", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, núms. 50-51, Bogotá, pp. 47-68.

Herrera Restrepo, D., 1992b, "El yo en la fenomenología husserliana", en *Estudios de Filosofía*, núm. 70, Medellín, pp. 11-24.

Herrera Restrepo, D., 1998, *América Latina y la fenomenología,* Universidad Pontificia de México, México.

Herrera Restrepo, D., 1998b, "La posmodernidad, ¿una ruptura con la modernidad?", en *Análisis*, núm. 63, Bogotá, pp. 15-28.

Herrera Restrepo, D., 2001, "Persona, cuerpo y realidad", en *Franciscanum,* vol. 129, pp. 111-118.

Herrera Restrepo, D., 2003, "Fenomenología y hermenéutica", en *Praxis Philosophica*, vol. 17, Bogotá, pp. 7-18.

Herrera Restrepo, D., 2003b, "El yo en la fenomenología de Husserl", en *Estudios de Filosofía*, vols. 19 y 20, Medellín, pp. 11-24.

Herrera Restrepo, D., 2006, *Los orígenes de la fenomenología,* Universidad Nacional de Colombia, Col. Biblioteca Filosófica, Bogotá.

Herrero, A., 2004, *La política en tiempo de guerra. La cultura política francesa en el pensamiento de Alberdi*, UNLA, Buenos Aires.

Hessen, J., 1929, *Teoría del conocimiento*, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid.

Hickman, L., 1980, *Modern Theories of Higher Level Predicates*, Philosophia Verlag, Munich.

Hidalgo y Costilla, M., 1998, *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica,* en M. del C. Rovira, *Pensamiento filosófico mexicano,* UNAM, México.

Hierro, G. (comp.), 1985, *La naturaleza femenina. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía*, UNAM, México.

Hierro, G., 1985b, *Ética y feminismo*, UNAM, México.

Hierro, G., 1989, *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, Torres Asociados, México.

Hierro, G. (comp.), 1989b, *La naturaleza femenina. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía*, UNAM, México.

Hierro, G., 1990, *Ética de la libertad*, Fuego Nuevo, México.

Hierro, G. (ed.), 1993, *Perspectivas feministas*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Hierro, G., 1994, *Naturaleza y fines de la educación superior*, UNAM, México.

Hierro, G. (ed.), 1995, *Diálogos sobre filosofía y género*, UNAM, Asociación Filosófica de México, México.

Hierro, G. (ed.), 1997, *Filosofía de la educación y género*, UNAM-FFYL, De la Torre Asociados, México.

Hierro, G., 2000, *Gracias a la vida*, Documentación y Estudios de Mujeres, México.

Hierro, G., 2001, *La ética del placer*, UNAM, México.

Hierro, G., 2004, *Me confieso mujer*, Documentación y Estudios de Mujeres, México.

Hinkelammert, F., 1961, *Der Wachtunsprozess in der Sowjetwirtschaft*, Duncker und Humblot, Berlín.

Hinkelammert, F., 1970, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Nueva Universidad, Buenos Aires/Santiago de Chile.

Hinkelammert, F., 1973, *La teoría clásica del imperialismo: el subdesarrollo y la acumulación socialista,* Nueva Visión, Argentina.

Hinkelammert, F., 1974, *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu, Buenos Aires.

Hinkelammert, F., 1977, *Ideología del sometimiento*, DEI, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 1977b, *Las armas ideológicas de la muerte,* DEI, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 1977-1981, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 1983, *Dialéctica del desarrollo desigual*, DEI, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 1984, *Critica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 1987, *Democracia y totalitarismo* DEI, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 1988, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 1991, *Sacrificios humanos y sociedad occidental,* DEI, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 1995, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José.

Hinkelammert, F., 1996, *El mapa del emperador*, DEI, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 1997, *Ideología sometida. La iglesia católica chilena frente al golpe 1973-1974,* Educa, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 1998, *El grito del sujeto*, DEI, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F. (ed.), 1999, *El huracán de la globalización*, Teología, DEI, Colección Economía, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, F., 2001, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, LOM, Santiago de Chile.

Hinkelammert, F., 2005, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Universidad de Granada, Granada.

Hinkelammert, F., 2008, *Hacia una crítica de la razón utópica*, Dríada, México.

Hirschman, A., 1958, *The Strategy Economic Development*, Yale University Press, New Haven.

Hirschman, A., 1971, *A Bias for Hope. Essays on Development*, Yale University Press, New Haven.

Hirschman, A., 1981, *Essays in Treesspasing*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hirschman, A., 1991, *The Rethoric of Reaction*. *Perversity, Futility, Jeopardy,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Londres.

Höffner, J., 1986, *Colonização e evangelho. Ética na colonização espanhola no século de ouro*, 3a. ed., Presença, Río de Janeiro.

Holanda, S.B. de, 1995, *Raízes do Brasil*, Cia. das Letras, São Paulo.

Holzaphel, C., 1981, "El uno (Das Man) como determinación del ser del hombre en Heidegger", en *Academia,* núm. 1, pp. 65-77.

Holzaphel, C., 1993, *Conciencia y mundo*, Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago de Chile.

Honderich, T. (ed.), 1995, *Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Hopenhayn, M., 1995, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, FCE, México.

Horneffer, R., 2000, *Eduardo Nicol. Semblanza*, El Colegio de Jalisco, Cataluña.

Hostos, E.M. de, 1939, *Obras completas*, vols. 18-20, Cultural, La Habana.

Hostos, E.M. de, 1954, *Obras completas*, Literarias y Artísticas, París.

Hostos, E.M. de, 1969, *Tratado de lógica, Obras completas*, vol. 19, Gobierno de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico.

Hostos, E.M. de, 1980, *Moral social. Sociología,* Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Hostos, E.M. de, 1980b, *América: la lucha por la libertad*, Siglo XXI Editores, México.

Hostos, E.M. de, 1988, *Obras completas. Edición crítica*, Instituto de Estudios Hostosianos, Río Piedras.

Hostos, E.M. de, 1989, *Obras completas. Edición crítica*, vol. 7, t. I, *Tratado de sociología*, Cultural, La Habana.

Hostos, E.M. de, 1990, *Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina*, Cultura Hispánica, Madrid.

Hostos, E.M. de, 1995, *Los rostros del camino (Antología)*, Instituto de Cultura Puertorriqueña, Instituto de Estudios Hostosianos, Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico.

Hostos, E.M. de, 2000, *Tratado de moral,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

Hostos, E.M. de, 2000b, *Obras completas. Edición Crítica*, vol. 9, t. 1, Cultural, La Habana.

Hountondji, P., 1977, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, París.

Hountondji, P., 1977b, *Critique de l'éthnophilosophie*, Maspero, París.

Hoyos, G., 1976, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husser,* Martinus Nijhoff, Den Haag.

Hoyos, G., 1978, "Fenomenología como epistemología: ruptura del sistema fenomenológico desde la materialidad histórica", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 4, núm. 1 (marzo), Buenos Aires, pp. 3-20.

Hoyos, G., 1983, "Utopía y teleología en el pensamiento de Husserl", en *La esperanza en el presente en América Latina*, DEI, San José de Costa Rica.

Hoyos, G., 1986, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, Universidad Nacional, Bogotá.

Hoyos, G., 1995, "Ética comunicativa y educación para la democracia", en *Revista Iberoamericana de Educación*, núm. 7 (enero-abril), pp. 65-91.

Hoyos, G., 1996, *Derechos humanos, ética y moral,* 2a. ed., Gazeta Limitada, Bogotá.

Hoyos, G., 1997, "Multiculturalismo y democracia en América Latina", en *Filosofía y Democracia*, LOM-UNESCO, Santiago de Chile.

Hoyos, G., 1998, "La ética fenomenológica", en *Edmund Husserl: filosofía primera (1923-1924). A propósito de Edmund Husserl y su obra*, Norma, Bogotá.

Hoyos, G., 1998b, "Die Phänomenologische Ethik und die Moralischen Gefühle", en *Der Auspruch des Anderen. Perspektiven Phänomenologischer Ethik*, Wilhem Fink Verlag, Munich.

Hoyos, G., 1999, "Fenomenología y multiculturalismo", en *Multiculturalismo. Los derechos humanos de las minorías culturales*, DM Librero, Murcia.

Hoyos, G., 2000, "La ética fenomenológica y la intersubjetividad", en *Fenomenología en América Latina*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

Hoyos, G., 2000b, *Ciencia, tecnología y ética*, Marín Vieco Limitada, Medellín.

Hoyos, G., 2002, "Die Phänomenologie der Intersubjectivität in de Konvergenz von Ethik und Politik", en *Die Erscheinende Welt.* Festschrift für Klaus Held, Dunker & Humbold, Berlín.

Hoyos, G., 2003, "La ética fenomenológica", en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Hoyos, G., 2003b, "Hermenéutica práctica: Habermas vs. Gadamer", en *Folios*, núm. 17 (enero-marzo), Bogotá.

Hoyos, G., 2004, "De la intolerancia de la violencia a la intolerancia política", en *Guaraguao: Revista de Cultura Latinoamericana*, año 8, núm. 19, pp. 9-20.

Hoyos, G., 2007, *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*, CLACSO, Buenos Aires.

Huerta, R., 1995, *El encontrarse y el comprender del Dasein en* Ser y tiempo *de Heidegger*, RIL, Santiago de Chile.

Hughes, G.E. y Cresswell, M.J., 1968, *An Introduction to Modal Logic*, Methuan, Londres.

Hume, D., 1981, *Tratado de la naturaleza humana*, Orbis, Madrid.

Hunneeus, C. (comp.), 1987, *Para vivir la democracia. Dilemas de su consolidación*, Andante, CERC, Santiago de Chile.

Huntington, S.P., 1968, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, Nueva York.

Huntington, S.P., 1994, *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Paidós, Buenos Aires.

Huppertz, N. (ed.), 1979, *Die Wertkrise des Menschen. Philosophische Ethik in der Heutigen Welt*, Anton Hain, Festschrift für Hans Reiner, Meisenheim am Glan.

Hurtado, G., 2006, *El hiperión*, UNAM, México.

Husserl, E., 1929, *Investigaciones lógicas*, trad. José Gaos y Manuel García Morente, Revista de Occidente, Madrid.

Husserl, E., 1937, "Introducción" a *Lógica formal y trascendental,* trad. Carlos Cueto Fernandini, en *Letras*, núm. 8, Lima, pp. 424-436.

Husserl, E., 1962, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica,* trad. Luis Villoro, UNAM, México.

Husserl, E., 1964, "Fenomenología", trad. y notas de Carla Cordua al artículo de la *Enciclopedia Británica,* edición 14 de 1927, publicada en *Mapocho*, año 5, núm. 2, Santiago de Chile, pp. 50-66.

Husserl, E., 1970, *Philosophy as Mankind's Self-Reflection; The Self-Realization of Reason,* en *The Crisis of European Sciencies*, NorthWestern University Press, Evanston.

Husserl, E., 1988, *Las conferencias de París*, trad. Antonio Zirión Quijano, UNAM, México.

Husserl, E., 1990, *El artículo de la Enciclopedia Británica.* Trad. y ed. Antonio Zirión Quijano, UNAM, México.

Husserl, E., 1996, *A crise da humanidade européia e a filosofia*, trad. U. Ziller, Edipucrs, Porto Alegre.

Husserl, E., 1998, *Filosofía primera (1923-1924),* trad. Rosa Helena Santos-Ihlau, Norma, Bogotá.

Huyke, H., 2001, *El antiprofesor,* Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico.

Hünermann, P. (comp.), 1991, *Pensar América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone*, ICALA, Río Cuarto (Córdoba, Ar.).

Ianni, O. (ed.), 2004, *Florestan Fernandes: sociologia crítica e militante*, Expressão Popular, São Paulo.

Ibargüengoitia Chico, A., 1976, *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, México, Porrúa.

Ibargüengoitia Chico, A., 1989, *Suma filosófica mexicana (Resumen de historia de la filosofía en México),* Porrúa, México.

Ibérico, M., 1950, *La aparición: ensayo sobre el ser y el aparecer*, Imprenta de Santa María, Lima.

Ibérico, M., 1969, *El espacio humano*, UNMSM, Lima,

Ibérico, M., 1971, *La aparición histórica*, UNMSM, Lima.

Illich, I., 2006, *Obras reunidas I*, FCE, México.

Inciarte, F. y Berthold, W. (eds.), 1992, *Menschenrechte und Entwicklung. Im Dialog mit Lateinamerika*, Vervuert, Frankfurt.

Ingenieros, J., 1818-1920, *La evolución de las ideas argentinas*, Talleres Gráficos Argentinos, Buenos Aires.

Ingenieros, J., 1903, *Hacia la justicia*, en Archivos de Psiquiatría y Criminología Aplicadas a las Ciencias Afines, vol. 2 [La sicopatología en el arte, Agitadores y multitudes], Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional, Buenos Aires.

Ingenieros, J., 1913, *Sociología argentina*, L. J. Rosso, Buenos Aires.

Ingenieros, J., 1918, *Simulación de la locura*, Talleres Gráficos Argentinos, Buenos Aires.

Ingenieros, J., 1919, *La locura en la Argentina*, Cooperativa Limitada, Buenos Aires.

Ingenieros, J., 1920, *La evolución de las ideas argentinas*, en El dogma socialista de Echeverría, Talleres Gráficos Argentinos, tomo II: La Restauración, Buenos Aires.

Ingenieros, J., 1963, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, Eudeba, Buenos Aires.

Ingenieros, J., 2000, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, <www.elaleph.com>, <www.educ.ar>.

Ingenieros, J., 2000b, *El hombre mediocre*, <www.elaleph.com>, <www.educ.ar>.

Íñiguez Pérez, J., 1988, *Tomás Mercado y Adam Smith: comentario a una obra filosófica mexicana del siglo XVI*, Universidad Iberoamericana, México.

Irala Burgos, A., 1973, "El hombre individuo social y las estructuras de alienación", en *Estudios Paraguayos*, vol. 1, núm. 1, pp. 45-66.

Irala Burgos, A., 1975, "La epistemología de la historia en el Paraguay", en *Estudios Paraguayos*, vol. 3, núm. 2, pp. 179-187.

Irala Burgos, A., 1975b, "El horizonte ideológico en *Yo el supremo*", en B. Rodríguez Alcalá de González Oddone, *Comentarios sobre Yo el supremo*, núm. 1, Club del Libro, Asunción, pp. 267-284.

Irala Burgos, A., 1975c, "La ideología del Dr. Francia"; "El horizonte ideológico en *Yo el supremo*", en *Club del Lector,* núm. 1, Asunción.

Irala Burgos, A., 1975d, "La epistemología de la historia en el Paraguay", en *Estudios Paraguayos,* vol. 3, núm. 2, pp. 139-145.

Irala Burgos, A., 1992, "Una patria donde se realicen todos los grupos étnicos", en *Última Hora*, 12 de octubre, Asunción.

Irala Burgos, A., 1998, *La ideología política del doctor Francia*, Carlos Schauman Editor, Asunción.

Iribarne, J.V., 1994, *Husserls Theorie der Intersubjektivitat*, Verlag Karl Albert, Friburgo/Munich.

Iturrino, R., 1990, "Husserlian ontology of cultural objects", *en Diálogos, núm.* 55, pp. 125-132.

Iturrino, R., 1994, "Lo sintético a priori en Husserl. Crítica de las concepciones anteriores", en *Diálogos*, núm. 64, pp. 93-110.

Jaguaribe, H., 1956, "Idéias para a filosofia no Brasil", en *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia,* vol. I, Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, pp. 159-169.

Jaguaribe, H. *et al.*, 1970, *La dependencia político-económica de América Latina*, Siglo XXI Editores, México.

Jaguaribe, H., 1985, *Brasil, sociedade democrática*, Olympio, Río de Janeiro.

Jaime, J., 1997, *História da filosofia no Brasil,* Vozes, Petrópolis.

Jaime, J., 2002, *História da filosofia no Brasil*, Vozes, Petrópolis.

Jalif de Bertranou, C.A., 1985-1986, "Max Scheler y los estudios de ética en la Argentina", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana,* vol. 3, Mendoza, pp. 53-68.

Jalif de Bertranou, C.A., 1995, *Anverso y reverso de América Latina. Ensayos desde el fin del milenio*, EDIUNC, Mendoza.

Jalif de Bertranou, C.A., 1996, "Recepción y elaboración de la fenomenología en la Argentina", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana,* vol. 13, Mendoza.

Jalif de Bertranou, C.A., 1998, "Colombia: de la república liberal a la liberalización de la filosofía. El surgimiento de la fenomenología", en *Interamerican Review of Bibliography,* vol. XLVIII, Washington.

Jalif de Bertranou, C.A., 1999, "Vida política, universidad y surgimiento de la fenomenología en el Perú", en *Universum,* núm 14, Talca, pp. 91-112.

Jalif de Bertranou, C.A. (comp.), 2001, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, EDIUNC, Mendoza.

Jalif de Bertranou, C.A., 2003, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América*, EDIUNC, Mendoza.

Jalif de Bertranou, C.A., 2006, *Argentina en el espejo. Sujeto, nación y existencia en el medio siglo (1900-1950),* EDIUNC, Mendoza.

James, C.L.R., 1937, *World Revolution*, Humanities Press, Atlantic Highlands.

James, C.L.R., 1960, *Modern Politics*, PNM Publishing, Puerto España.

James, C.L.R., 1962, *Party Politics in the West Indies*, Vedic Press, San Juan/Trinidad.

James, C.L.R., 1972, *The Invading Socialist Society*, Bewick, Detroit.

James, C.L.R., 1977, *Nkrumah and the Ghana Revolution*, Lawrence Hill, Westport.

James, C.L.R., 1986, *State Capitalism and World Revolution*, Charles Kerr, Chicago.

James, C.L.R., 1989, *The Black Jacobins*, Vintage Books, Nueva York.

Japiassu, H., 1975, *Introdução ao pensamento epistemológico*, Francisco Alves, Río de Janeiro.

Japiassu, H., 1976, *Interdisciplinaridade e patologia do saber*, Imago, Río de Janeiro.

Japiassu, H., 1978, *Nascimento e morte das ciências humanas,* Francisco Alves, Río de Janeiro.

Japiassu, H., 1990, *Dicionário básico de filosofia*, Jorge Zahar, Río de Janeiro.

Japiassu, H., 1992, *Saber astrológico e impostura científica,* Letras & Letras, São Paulo.

Japiassu, H., 1994, *Introdução à epistemologia da psicologia,* Letras & Letras, São Paulo.

Japiassu, H., 1995, *Francis Bacon: o profeta da ciência moderna,* Letras & Letras, São Paulo.

Japiassu, H., 1997, *A revolução científica,* Letras & Letras, São Paulo.

Japiassu, H., 2005, *Ciência e destino humano,* Imago, Río de Janeiro.

Jaramillo, A.P., 1925, *Los tratados con Colombia*, Universidad Central, Quito.

Jaramillo, A.P., 1936, *El indio ecuatoriano, contribución al estudio de la sociología indo-americana*, El Estado, Quito.

Jaramillo, A.P., 1938-1939, *La presidencia de Quito: memoria histórico-jurídica de los orígenes de la nacionalidad ecuatoriana y de su defensa territorial*, El Comercio, Quito.

Jaramillo, A.P., 1950, *El gran mariscal José de la Mar, su posición historia*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

Jaramillo, A.P., 1997, *El indio ecuatoriano: contribución al estudio de la sociología indoamericana*, Corporación Editora Nacional, Colección Quitumbe, Quito.

Jaramillo, U.J., 1964, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Temis, Bogotá.

Jaspers, K., 1957, *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, trad. Lucía Piossek, Sudamericana, Buenos Aires.

Jiménez, M., 1959, "La religación en el pensamiento de Xavier Zubiri", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, año 2, núm. 6, pp. 59-64.

Jiménez, M., 1961, "Louis Lavelle", *Actas del II Congreso de Filosofía,* San José de Costa Rica.

Jiménez, M., 1965, "El concepto de sustancia en la filosofía de Jean Paul Sartre", *Actas del II Congreso de Filosofía,* núms. 15-16, pp. 295-299.

Jiménez Fernández, M., 1988, *Estudio preliminar a Bartolomé de Las Casas*, *Tratado de Indias*, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Caracas.

Jiménez García, A., 1986, *El krausismo y la institución libre de enseñanza*, Cincel, España.

Jiménez-Grullón, J.I., 1936, *Luchemos por nuestra América,* Excélsior, París.

Jiménez Grullón, J.I., 1939, *Ideas y políticas contemporáneas,* San Juan de Puerto Rico.

Jiménez-Grullón, J.I., 1959, *Al margen de Ortega y Gasset,* vols. 1-3, Puentes Grandes.

Jiménez-Grullón, J.I., 1960, *La filosofía de José Martí*, Universidad de Las Villas, Santa Clara.

Jiménez-Grullón, J.I., 1961, *Medicina y cultura,* Universidad de los Andes, Mérida.

Jiménez-Grullón, JI., 1970, *La problemática universitaria latinoamericana,* Universidad Autónoma de Santo Domingo, Santo Domingo.

Jiménes-Grullón, J.I., 1971, *América Latina y la revolución socialista*, Cultural Dominicana, Santo Domingo.

Jiménez-Grullón, J.I., 1974, *La república de Puerto Rico. Análisis de su pasado y su presente,* Cosmos, Santo Domingo.

Jiménez-Grullón, J.I., 1981, *Sociología política dominicana*, Alfa y Omega, Santo Domingo.

Jiménez-Grullón, J.I., 1982, *Sociología política dominicana*, vol. I, II, III, Alfa y Omega, Santo Domingo.

Jiménez-Grullón, J.I., 1982b, *El mito de los padres de la patria,* Alfa y Omega, Santo Domigo.

Jiménez Rueda, J., 1950, *Historia de la cultura en México*, Cultura, México.

Josserand, J.K., 1975, "Archaeological and Linguistic Correlations for Mayan Prehistory" en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 501-510.

Jouanen, J., 1941, *Historia de la Compañia de Jesús en la antigua provincia de Quito*, Quito.

Judde, G., 1975, "La motivación histórica de la carta del 26 de septiembre de 1860 de Juan Montalvo a García Moreno", en *Juan Montalvo en Francia, Actas del Coloquio de Besancon*, Universidad de Besancon, París.

Junco de Meyer, V., 1973, *Gamarra o el eclecticismo en México*, FCE, México.

Justo, J.B., 1913, *Anales de la Facultad de Derecho*.

Justo, J.B., 1915, *Teoría y práctica de la historia,* Lotito & Barberis Editores, Buenos Aires.

Justo, J.B., 1920, *Socialismo*, La Vanguardia, Buenos Aires.

Justo, J.B., 1925, *Internacionalismo y patria*, La Vanguardia, Buenos Aires.

Justo, J.B., 1931, *Teoría y práctica de la historia,* La Vanguardia, Buenos Aires.

Justo, J.B., 1974, *Obras de Juan B. Justo*, La Vanguardia, Buenos Aires.

Kalfon, P., 1997, *"Che" Erneto Guevara: una leyenda de nuestro siglo,* Plaza y Janés, Barcelona.

Kant, I., 1968, "Physische Geographie", en *Kants Werke*, vol. 9, Walter de Gruyter, Berlín.

Kant, I., 1990, *Antropología práctica*, Tecnos, Madrid.

Kant, I., 1996, "Von den Verschiedenen Rassen der Menschen", en *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. *Werkausgabe*, vol. 11, Suhrkamp, Frankfurt.

Kant, I., 1996b, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", en *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werkausgabe*, vol. 11, Suhrkamp, Frankfurt.

Kant, I., 1996c, "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse", en *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werkausgabe*, vol. 11, Suhrkamp, Frankfurt.

Kant, I., 2004, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires.

Kant, I., 2004b, *Antropología*, Alianza, Madrid.

Kaplan, M., 1983, *Formación del estado nacional en América Latina,* Amorrortu, Buenos Aires.

Kaplan, M., 1984, *Estado y sociedad en América Latina*, Oasis, México.

Kaplan, M., 1996, *El Estado latinoamericano*, UNAM, México.

Kempff Mercado, M., 1958, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zig-Zag, Santiago de Chile.

Kempff Mercado, M., 1965, *¿Cuándo valen los valores? Ensayos de axiología*, Universidad del Zulia, Maracaibo.

Kempff Mercado, M., 2004, *Obras completas,* s.e., Santa Cruz.

Kerkhoff, M. (ed.), 1998, *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico,* Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico.

Kewes, K., 1970, *Los guerrilleros en el poder: itinerario político de la revolución cubana*, Seix Barral, Barcelona.

Kliksberg, B. (comp.), 2002, *Ética y desarrollo. La relación marginada*, El Ateneo, Buenos Aires.

Kliksberg, B., 2004, *Más ética, más desarrollo*, Temas, Buenos Aires.

Klimovsky, G., 1994, *Las desventuras del conocimiento científico,* A-Z, Buenos Aires.

Klimovsky, G. e Hidalgo, C., 1998, *La inexplicable sociedad,* A-Z, Buenos Aires.

Klimovsky, G., 2004, *Epistemología y psicoanálisis. 1. Problemas de epistemología,* Biebel, Buenos Aires.

Klimovsky, G., 2004b, *Epistemología y psicoanálisis. 2. Análisis del psicoanálisis,* Patrian, Península Valdés.

Klimovsky, G. y Boido, G., 2005, *Las desventuras del conocimiento matemático,* A-Z, Buenos Aires.

Knabenschuh de Porta, S., 1996, "Ontología y movimiento en la cosmología venezolana del siglo XVIII", en *Ideas y Valores,* núm. 101 (agosto), Bogotá.

Kneale, W. y M., 1962, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, pp. 42, 324, 510-511.

Knuuttila, S., 1993, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, Londres/Nueva York.

Kogan, J., 1967, *Husserl*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Kohan, W. (comp.), 1997, *¿Qué es filosofía para niños?*, Publicaciones del CBC, Buenos Aires.

Kohan, W., 2000, *Filosofía con niños*, Novedades Educativas, Buenos Aires.

Kohan, W., 2004, *Infancia. Entre educación y filosofía,* Laertes, España.

Kohan, W. (ed.), 2004b, *Lugares da infância*, DP&A Editora, Río de Janeiro.

Kohan, W., 2004c, *Políticas do ensino de filosofía*, DP&A Editora, Río de Janeiro.

Kohan, W. (comp.), 2006, *Teoría y práctica en filosofía con niños y jóvenes*, Novedades Educativas, Buenos Aires.

Kohan, W., 2007, *Infancia, política y pensamiento. Ensayos de filosofía y educación,* Del Estante Editorial, Buenos Aires.

Konder, L., 1988, *A derrota da dialética. A recepção das idéias de Marx no Brasil, até o começo dos anos trinta*, Campus, Río de Janeiro.

Korn, A., 1936, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Claridad, Buenos Aires.

Korn, A., 1938-1940, *Obras*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Korn, A., 1944, *La libertad creadora*, Losada, Buenos Aires.

Korn, A., 1949, *Obras completas*, Claridad, Buenos Aires.

Korn, A., 1961, *El pensamiento argentino*, Nova, Buenos Aires.

Kottow, M. H., 1995, *Introducción a la bioética*, Universitaria, Santiago de Chile.

Krause, K.C.F., 1996, "Habilitación de Jena", en R.V. Orden Jiménez, *Las habilitaciones filosóficas de Krause*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Krause, K.C.F., 1996b, "Habilitación de Berlín", en R.V. Orden Jiménez, *Las habilitaciones filosóficas de Krause*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Krause, K.C.F., 1996c, "Habilitación de Gotinga", en R.V. Orden Jiménez, *Las habilitaciones filosóficas de Krause*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Krauze, E., 1990, "América Latina: el otro milagro", en *Vuelta*, México, vol. 14, núm. 169, pp. 25-28.

Krauze de Kolteniuk, R., 1956, "Antonio Cao y el positivismo", en *Filosofía y Letras*, vol. 30, México, pp. 245-247.

Krauze de Kolteniuk, R., 1959, *Introducción a Antonio Caso*, UNAM, México.

Krauze de Kolteniuk, R., 1985, *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México.

Krauze de Kolteniuk, R., 1990, *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México.

Krebs, R., 1983, *Catolicismo y laicismo. Seis estudios*, Universidad Católica, Santiago de Chile.

Kunz, J.L., 1950, *Latin American Philosophy of Law in the Twentieth Century*, Inter-American Law Institute, Nueva York.

Kunz, J.L., 1951, *La filosofía del derecho latinoamericano en el siglo* XX, Losada, Buenos Aires.
Kusch, R., 1962, *América profunda*, Hachette, Buenos Aires.
Kusch, R., 1963, *América profunda*, Biblos, Buenos Aires.
Kusch, R., 1970, *El pensamiento indígena americano*, Cajica, Puebla; 3a. ed., *El pensamiento indígena y popular en América,* Hachette, Buenos Aires, 1977.
Kusch, R., 1973, "El 'estar siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana", en *II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, Argentina, 1971). Actas II*, Sudamericana, Córdoba.
Kusch, R., 1975, *La negación en el pensamiento popular*, Cimarrón, Buenos Aires.
Kusch, R., 1975b, *América profunda*, Bonum, Buenos Aires.
Kusch, R., 1976, *Geocultura del hombre americano*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.
Kusch, R., 1977, *El pensamiento indígena y popular en América Latina*, Hachette, Buenos Aires.
Kusch, R., 1978, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Castañeda, Buenos Aires.
Kusch, R., 1994, *Indios, porteños y dioses*, Secretaría de Cultura de la Nación, Biblos, Buenos Aires.
Kwiatkowska, T. e Issa, J. (eds.), 1998, *Los caminos de la ética ambiental: una antologia de textos contemporáneos*, Plaza y Valdés, México.
Kwiatkowska, T. y López, W.R. (eds.), 2000, *Ingeniería genética y ambiental: problemas filosóficos y sociales de la biotecnología*, Plaza y Valdés, México.

Laclau, E., 1977, *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism. Populism*, NLB, Londres.
Laclau, E., 1977b, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo,* Siglo XXI Editores, México.
Laclau, E. y Mouffe, C., 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres.
Laclau, E., 1985b, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI Editores, Madrid.
Laclau, E., 1990, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, Londres.
Laclau, E., 1993, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
Laclau, E., 1994, *The Making of Political Identities*, Verso, Londres-Nueva York.
Laclau, E., 1996, *Emancipation(s),* Verso, Londres.
Laclau, E., 1996b, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires.
Laclau, E., 2000, *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires.
Laclau, E., 2000b, *Contingency, Hegemony, Universality,* Verso, Londres.
Laclau, E., 2003, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE, Buenos Aires.
Laclau, E., 2005, *On Populist Reason*, Verso, Londres.
Laclau, E., 2005b, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires.
Ladrière, J., 1970, *L'Articulation du sens. I: Discours scientifique et parole de la foi*, Aubier, París.
Ladrière, J., 1984, *L'Articulation du sens. II: Les langages de la foi*, Cerf, París.
Ladrière, J., 1999, "Filosofía de la acción histórica", en *Stromata,* núm. 55, pp. 319-324.
Lafer, C., 1991, *Ensaios liberais*, Siciliano, São Paulo.
Lagarrigue, L., 1925, *La propiedad, positivismo y comunismo*, Cervantes, Santiago de Chile.
Lagarrigue, L., 1926, *Nociones de sociología*, Universo, Santiago de Chile.
Lagarrigue, Juan, 1917, *La religión de la humanidad*, Imprenta Blanco y Negro, Santiago de Chile.
Lagarrigue, Jorge, 1884, *La separación de la iglesia y del estado*, Universo, Santiago de Chile.
Lander, E. (comp.), 2000, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
Lanning, J.T., 1940, *Academic Culture in the Spanish Colonies*, Oxford.
Lanning, J.T., 1950, *Academic Culture in Guatemala*, Nueva York.
Lanning, J.T., 1956, *The Eighteenth-Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*, Ithaca.
Lanning, J.T., 1979, *La Universidad del Reino de Guatemala*, Universitaria, Guatemala.
Lanz, R., 1994, *El malestar de la política*, Universidad de los Andes, Mérida.
Lanz, R., 1996, *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Lanz, R., 1999, "Contribución al debate sobre la posmodernidad en América Latina (a propósito de un texto de César Cansino)", en *Metapolítica*, vol. 3, núm. 12, México, pp. 790-791.
Larraín, J., 2004, *Identidad y modernidad en América Latina,* Océano, México.
Larrosa, J., 1995, *Escuela, poder y subjetivación*, La Piqueta, Madrid.
Larrosa, J., 1998, *La experiencia de la lectura*, Laertes, Barcelona.
Larrosa, J., 2000, Pedagogía profana, Novedades Educativas, Buenos Aires.
Larroyo, F., 1951, *El existencialismo, sus fuentes y direcciones*, Stylo, México.
Larroyo, F., 1978, *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones,* Porrúa, México.
Larroyo, F., 1978b, "La superación del positivismo y la filosofía de la libertad", en *La filosofía iberoamericana*, Porrúa, México, pp. 114 ss.
Las Casas, B. de, 1942, *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México.
Las Casas, B. de, 1954, *De thesauris*, CSIC, Madrid.

Las Casas, B. de, 1957, *Obras escogidas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
Las Casas, B. de, 1958, *Obras escogidas*, vols. 1-5, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
Las Casas, B. de, 1969, *De regia potestate o derecho a la autodeterminación*, CSIC, Madrid.
Las Casas, B. de, 1989, *Apología*, Alianza, Madrid.
Las Casas, B. de, 1992, *Obras completas*, Alianza, Madrid.
Las Casas, B. de, 1992b, *Historia de las Indias*, 3 vols., FCE, México.
Las Casas, B. de, 1997, *Tratados*, 2 vols., FCE, México.
Las Casas, B. de, 2000, *Apología*, Junta de Castilla y León, Salamanca.
Láscaris, C., 1970, *Historia de las ideas en Centroamérica*, Educa, San José.
Láscaris, C., 1974, *El desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, ECA, San José de Costa Rica.
Láscaris, C., 1983, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*., Universidad Autónoma de Costa Rica, Studium, San José.
Láscaris, C., 1989, "Las ideas en Centroamérica, de 1838 a 1970", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* vol. XXVII, pp. 1-276.
Lastarria, J.V., 1868, *Miscelánea histórica y literaria*, Patria, Valparaíso.
Lastarria, J.V., 1906-1934, *Obras completas de Don J.V. Lastarria*, 14 vols., Santiago de Chile.
Lauer, M., 1986, "Ticio Escobar. Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay", en R. Eder y M. Lauer, *Teoría social del arte. Bibliografía comentada,* UNAM, México.
Laverde Amaya, I., 1963, *Ojeada histórico-crítica sobre los orígenes de la literatura colombiana*, Banco de la República, Bogotá.
Lázaro, J.M., 1967, *Iniciación al estudio del conocimiento,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
Lazo, R., 1945, "Epílogo", en Félix Varela, *Cartas a Elpidio sobre la impiedad, superstición y el fanatismo,* Universidad de La Habana, Cuba.
Leal, E., 2000, *La filosofía como objeto enseñable y aprensible*, Universidad Nacional de San Juan, San Juan de Puerto Rico.
Leander, B., 1991, *In xóchitl in cuicátl. Flor y canto*, INI, CNCA, México.
Lechner, N., 1986, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI Editores, CIS, Madrid.
Lechner, N., 1990, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Santiago de Chile.
Lechner, N., 1995, "La reforma del Estado y el problema de la conducción política", en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 7, México, pp. 149-178.
Lechner, N., 1996, "Las transformaciones de la política", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, México, pp. 63-64.
Ledezma, D. (ed.), 2005, *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo,* Teci, Frankfurt.
Leff, E. (ed.), 2001, *Justicia ambiental: construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales, culturales y colectivos en América latina*, PNUMA, UNAM, México.
Leff, E., 2002, *Ética, vida, sustentabilidad*, IDEA, PNUMA, Bogotá.
Leibniz, E.A., 1891, *Dramatische und lyrische Dichtungen der Keschua-Sprache*, E.W. Middendorf, Borckaus.
Lemoine Villicaña, E., 1970, *La Escuela Nacional Preparatoria. El periodo de Gabino Barreda (1867-1878*), UNAM, México.
Lemoine Villicaña, E., 1990, *Morelos y la revolución de 1810*, UNAM-FFYL, México.
Lemos, M., 1877, Pequenos E*nsaios positivistas*, Brown e Evaristo, Río de Janeiro.
Lenin, V.I., 1977, *¿Qué hacer?*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
Lenkersdorf, C., 2002, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México.
Lenkersdorf, C., 2004, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, México.
Lenkersdorf, G., 1986, "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales", en Humberto Ruz, M., *Los legítimos hombres*, vol. 4, UNAM, México, pp. 32-37.
Lenkersdorf, G., 1998, "Identidades mayas en el contexto colonial", en *Memoria. Jornadas Filológicas*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, pp. 32-37.
Lenkersdorf, G., 2002, "Atahuistlan en los documentos coloniales. Un pueblo tojolabal de frontera", en *Memoria. Tercer Congreso Internacional de Mayistas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, Universidad de Quintana Roo, México, pp. 459-472.
Leocata, F., 1992-1993, *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas*, Centro de Estudios Salesianos, Buenos Aires.
Leocata, F., 2004, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Centro de Estudios Salesianos, Buenos Aires.
León del Río, Y. y Valdés García, F., 2001, "Pablo Guadarrama González", en *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo,* UNCuyo, Mendoza.
Leonard, I.A., 1986, *La época barroca en el México colonial,* FCE, México.
León-Portilla, M., 1958, *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, UNAM, México.
León-Portilla, M., 1959, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México.
León Portilla, M., 1961, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, FCE, México.
León Portilla, M. y Velazqéz, M. (comps.), 1974, *Historia de México*, vol. 6, Salvat, México.
León-Portilla, M., 1984, *Trece poetas del mundo azteca*, UNAM, México.
León-Portilla, M., 1986, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, México.
León-Portilla, M., 1987, *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, FCE, México.

León-Portilla, M. (ed.), 1989, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, UNAM, México.

León-Portilla, M., 1994, *Quince poetas del mundo náhuatl*, Diana, México.

León-Portilla, M., 1999, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, UNAM, El Colegio Nacional, Serie Cultura Náhuatl, México.

León-Portilla, M., 2006, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, México.

León-Portilla, M., 2007, *Visión de los vencidos*, UNAM, México.

Leopoldo, F., 2004, "Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz", em *Síntese*, núm. 30, Belo Horizonte, pp. 149-158.

Lértora Mendoza, C.A., 1980, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, FECIC, Buenos Aires.

Lértora Mendoza, C.A., 1996, "Filosofía en el Río de la Plata", en G. Marquínez Argote y M. Beuchot (eds.), *La filosofía en la América colonial*, El Búho, Bogotá, pp. 275-320.

Levaggi, A., 1991, *Manual de historia del derecho argentino*, vol. 1, Depalma, Buenos Aires.

Levinas, E., 1937, "Sobre las *Ideen* de Edmundo Husserl", trad. Carlos Cueto Fernandini, en *Letras*, núm. 6, Lima, pp. 142-169.

Levinas, E., 1961, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haya.

Levinas, E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haya.

Levinas, E., 1991, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, París.

Lexique de la langue philosophique D'Ibn Sina (Avicenne), 1938, A.-M. Goichon, Desclée de Brouwer, París.

Lezama Lima, J., 1988, *Confluencias. Selección de ensayos*, Letras Cubanas, La Habana.

Lezama Lima, J., 1993, *La expresión americana*, FCE, México.

Li Carrillo, V., 1952, "Heidegger, el lenguaje, la poesía, en *Letras Peruanas*.

Li Carrillo, V., 1953, "Una lección inaugural de Merleau-Ponty".

Li Carrillo, V., 1959, *Platón, Hermógenes y el lenguaje*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, tesis de bachiller, 1958.

Li Carrillo, V., 1968, *Estructuralismo y antihumanismo*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Li Carrillo, V., 1986, *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo*, Carlos Mata, Lima.

Li Carrillo, V., 1996, *Las definiciones del sofista*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, tesis de doctor, 1958 (publicación póstuma).

Liberati, J., 2004, *Arturo Ardao, la pasión y el método*, Cal y Canto, Montevideo.

Libro de Actas del Supremo Congreso de Venezuela, 1811-1812, 1959, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Lima, A.A., 1947, *O problema do trabalho. Ensaio de filosofia econômica*, AGIR, Río de Janeiro.

Lima, A.A., 1956, *O existencialismo e outros mitos de nosso tempo*, Agir, Río de Janeiro.

Lima, A.A., 1973, *Memórias improvisadas: diálogos com Cláudio Medeiros Lima*, Vozes, Petrópolis.

Lima, A.A., 1984. *Memorando dos 90. Entrevistas e depoimentos coligidos e apresentados por Francisco de Assis Barbosa*, Nova Fronteira, Río de Janeiro.

Lima, V. da C., 1982, *Silvestre Pinheiro Ferreira: bibliografia e estudos críticos*, CDPB, Salvador.

Lima Vaz, H. de, 1968, *Ontologia e história*, Duas Cidades, São Paulo.

Lima Vaz, H. de, 1992, *Antropologia filosófica*, vol. 1, Loyola, São Paulo.

Lima Vaz, H. de, 1994, "Sentido e não-sentido na crise da modernidade", en *Síntese*, vol. 64, núm. 21, Belo Horizonte, pp. 5-14.

Lima Vaz, H. de, 2001, "Humanismo hoje: tradição e missão", en *Síntese* (Belo Horizonte), 91(28), pp. 157-168.

Lima Vaz, H. de, 2002, *Raízes da Modernidade*, Loyola, São Paulo.

Lins, I., 1964, *História do positivismo no Brasil*, Nacional, São Paulo.

Linz, J. y Stepan, A., 1978, *The Breakdowm of Democratic Regimes*, John Hopkins University Press, Baltimore.

Lipman, M., 1988, *Investigación ética. Manual del profesor para acompañar Lisa*, De la Torre, Madrid.

Lipman, M., 1988b, *Investigación filosófica. Manual del profesor para acompañar el descubrimiento de Ari Stoteles*, De la Torre, Madrid.

Lipman, M., 1989, *Mark*, De la Torre, Madrid.

Lipman, M., 1989b, *En busca del sentido. Manual del profesor para acompañar Pixi*, De la Torre, Madrid.

Lipman, M., 1990, *Investigación social*, De la Torre, Madrid.

Lipman, M., 1992, *La filosofía en el aula*, De la Torre, Madrid.

Lipman, M., 1993, *Asombrándose ante el mundo, Manual del profesor para acompañar Kio y Agus*, De la Torre, Madrid.

Lipman, M., 1997, *Pensamiento complejo y educación*, De la Torre, Madrid.

Lipman, M., 1999, *Lisa*, Manantial, Buenos Aires.

Lipman, M., 2000, *El descubrimiento de Ari Stoteles*, Novedades Educativas, Buenos Aires.

Lipman, M., 2000b, *Pixi*, Novedades Educativas, Buenos Aires.

Lipman, M., 2000c, *Kio y Agus*, Novedades Educativas, Buenos Aires.

Lipman, M., 2000d, *Suki*, Manantial, Buenos Aires.

Lipman, M., 2000e, *Escribir: cómo y por qué*, Manantial, Buenos Aires.

Lipman, M., 2004, *Natasha: aprendiendo a pensar con Vygotsky*, Gedisa, Barcelona.

Lipovetsky, G., 1987, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.

Lipovetsky, G., 1994, *El crepúsculo del saber. La ética*

indolora de los nuevos tiempos democráticos, Anagrama, Barcelona.

Lipp, S., 1969, *Three Argentine Thinkers*, Philosophical Library, Nueva York.

Lipp, S., 1975, *Three Chilean Thinkers,* McGill University, Waterloo, Ontario.

Lipp, S., 1980, *Leopoldo Zea. From "Mexicanidad" to a Philosophy of History,* Wilfrid Laurier University Press, Waterloo.

Livieres, L., s.f., "Textualidad y retórica en el discurso político paraguayo", en *Crítica*, año 3, núm. 13, Asunción, pp. 14-28.

Livieres, L., s.f.b, "Desarrollo social y artes literarias modernas: condicionamiento o determinación", en *Crítica*, año 3, núm. 13, Asunción, pp. 41-68.

Livieres, L., s.f.c, "El papel de la filosofía en el nuevo Paraguay: notas", en *Crítica*, año 9, núm. 14, pp. 3-6.

Livieres, L., 1961, "Estudio sobre *La Babosa*", en *Alcor* (julio-agosto), Asunción.

Livieres, L., 1969, "Las lenguas del Paraguay" [en colaboración con Juan Santiago Dávalos], en *Mundo Nuevo* núm. 35, Asunción, pp. 15-22.

Livieres, L., 2005, *Verdad filosófica y arte literario*, Instituto Cultural Paraguayo, Alemán Goethe Zentrum, Asunción.

Lizaso, F., 1949, *Panorama de la cultura cubana*, FCE, México.

Lizcano, F., 1986, *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Cultura Hispánica, Madrid.

Llambías de Azevedo, J., 1940, *Eidética y aporética del Derecho*, Espasa Calpe, Buenos Aires.

Llambías de Azevedo, J., 1943, *El sentido del derecho para la vida humana,* Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Montevideo, Curso Colectivo de Filosofía del Derecho, Buenos Aires.

Llambías de Azevedo, J., 1944, "La filosofía de la religión de Max Scheler", en *Ciencia y Fe,* núm. 2, Buenos Aires.

Llambías de Azevedo, J., 1949, "Sobre la justicia prospectiva", en *Actas I Congreso Nacional de Filosofía*, UNCuyo, Mendoza.

Llambías de Azevedo, J., 1952, "La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia", en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias,* núm. 9, Montevideo.

Llambías de Azevedo, J., 1958, *El antiguo y el nuevo Heidegger. Diálogos*, Universidad de la República, Montevideo.

Llambías de Azevedo, J., 1961, "La contribución del idealismo fenomenológico a la restauración del realismo", en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía,* Universidad de la República-Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.

Llambías de Azevedo, J., 1966, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Nova, Buenos Aires.

Llambías de Azevedo, J., 1967, "Sobre el argumento de Sartre contra la existencia de Dios", en *Annário Riograndense de Filosofia*, año 1, núm. 1, Porto Alegre, pp. 163-173.

Llambías de Azevedo, J., 1971, *Manual de metafísica*, Mosca Hermanos, Montevideo.

Lloyds de Mause, 1994, *Historia de la infancia*, Alianza Universidad, Madrid.

Locke, J., 1983, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Orbis, Barcelona.

Lolas Stepke, F., 1998, *Bioética*, Universitaria, Santiago de Chile.

López, J.C., 1995, *Hostos: sentido y proyección de su obra en América*, UPR, San Juan de Puerto Rico.

López, J.C., 1996, *La dimensión antillanista en el epistolario de Eugenio María de Hostos*, Instituto de Estudios Hostosianos, Río Piedras.

López Aparicio, A., 1986, *Alamán. Primer economista de México,* Jus, México.

López Austin, A., 1974, "Organización política en el Altiplano Central de México durante el posclásico", en *Historia Mexicana*, vol. 23, pp. 515-550.

López Austin, A., 1985, *La educación de los antiguos nahuas*, vols. 1-2, El Caballito, SEP, México.

López de Mesa, L., 1920, *Los problemas de la raza en Colombia*, Biblioteca de Cultura, Bogotá.

López de Mesa, L., 1926, *La civilización contemporánea*, Agencia Mundial de Librería, París.

López de Mesa, L., 1934, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, Librería Colombiana, Bogotá.

López de Mesa, L., 1939-1970, *Disertación sociológica*, Bedout, Medellín.

López de Mesa, L., 1944, *Posibles nuevos rumbos de la economía colombiana*, Imprenta Nacional, Bogotá.

López de Mesa, L., 1947, *Nosotros y la esfinge*, Librería Colombiana, Bogotá.

López de Mesa, L., 1955, *Escrutinio sociológico de la historia de Colombia*, Academia Colombiana de Historia, Bogotá.

López de Mesa, L., 1963, *Páginas escogidas*, Universidad de Antioquia, Medellín.

López Díaz, P., 1989, *Una filosofía para la libertad. La filosofía de Leopoldo Zea*, Costa-Amic, México.

López Medrano, A., 2000, *Tratado de lógica,* incluido en Pérez de la Cruz, R.E., *Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo, siglo XVIII.*

López Morrillas, J., 1956, *El krausismo español*, FCE, México.

López Muñoz, R., 1995, *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la invasión francesa en México,* Centro de Investigación Científica Ing. Jorge I. Tamayo, México.

López Palma, J., 1989, *Simón Rodríguez. Utopía y trasgresión,* Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Lorente, J.-P., 2006, "Ticio Escobar: un artículo sobre Fátima Martini", en J.P. Lorente, *Historia de la crítica del arte. Textos escogidos y comentados*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Colección Documentos para el Estudio de la Historia del Arte, núm. 1, Zaragoza.

Lorenzano, C., 1990, *La estructura del conocimiento científico*, Zavalía, Buenos Aires.

Lorenzano, C., 1994, *Por los caminos de Leloir. Es-*

tructura y desarrollo de una investigación Nobel, Biblos, Buenos Aires.

Lorenzano, C., 2003, *La estructura psicosocial del arte*, Cooperativas, Buenos Aires.

Lorenzano, P., 1995, *Geschichte und Struktur del klassischen Genetik,* Peter Lang, Frankfurt.

Lorenzano, P. y Balzer, W., 2000, "The Logical Structure of Clasical Genetics", en *Zeiftschrift fur Allgemeine Wissensschaftstheorie*, vol. 31, núm. 2, pp. 243-266.

Lorenzano, P. y Galloes, C. (eds.), 2007, *History and Philosophy of Science and Technology*, en Encyclopedia of Life Support Systems, EOLSS Publishers, Oxford.

Lorenzano, S. (ed.), 2005, *Aproximaciones a Sor Juana*, FCE, Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

Losada, A., 1975, "Bartolomé de Las Casas: o apóstolo dos índios da América espanhola no século XVI", *Correio da UNESCO,* núm. 8, Río de Janeiro.

Lovejoy, A.O., 1942, *The Great Chain of Being,* Cambridge, Harvard University Press.

Lovejoy, A.O., 2001, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge/Londres.

Löwy, M., 1979, *El pensamiento del Che Guevara*, Siglo XXI Editores, Mexico.

Löwy, M., 1982, *El marxismo en América Latina*, Era, México.

Ludwig, C., 1997, *Formas da razão-racionalidade jurídica e fundamentação do direito*, UFPR, Curitiba.

Ludwig, C., 2004, "Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel", en R.M. Fonseca (eds.), *Repensando a teoria do estado,* Fórum, Belo Horizonte, pp. 283-325.

Ludwig, C., 2004b, "A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna: a legitimidade dos novos direitos", en *Revista da Faculdade de Direito*, núm. 41, Curitiba, pp. 29-42.

Ludwig, C., 2005, "Sociedade, estado e diversidade na América Latina", en *Revista da Faculdade de Direito,* núm. 43, Curitiba.

Ludwig, C., 2005b, "Gadamer: a racionalidade da hermenêutica. Contraponto à modernidade", en R.M. Fonseca (ed.), *Crítica da modernidade: diálogos com o dereito,* Boiteux, Florianópolis, pp. 145-155.

Ludwig, C., 2006, *Para uma filosofia jurídica da libertação. Paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*, Conceito, Florianópolis.

Ludwig, C., 2006b, "Filosofia da Libertação", en V. de P. Barreto (ed.), *Dicionário de filosofia do debito,* Unisinos-Renovar, São Leopoldo, pp. 326-333.

Ludwig, C., 2006c, "Discurso e direito: o consenso e o dissenso", en R.M. Fonseca (ed.), *Direito e discurso: discursos do debito,* Boiteux, Florianópolis, pp. 45-65.

Ludwig, C., 2006d, "A transformação da filosofia e a libertação", en *Revista da Faculdade de Direito,* núm. 44, UFPR, Curitiba, pp. 43-59.

Lugo, E., 1985, *Ética médica*, Librería Universal, Mayagüez.

Lugo, E., 1985b, *Ética profesional para la ingeniería*, Librería Universal, Mayagüez.

Lugones, M., 2003, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Rowman & Littlefield, Lanham.

Lugones, M., 2007, "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", en *Hypatia,* año 22, núm. 1, pp. 186-209.

Luna Vega, R., 1989, *José Carlos Mariátegui*, Horizonte, Lima.

Luz y Caballero, J. de la, 1890, *Obras de José de la Luz y Caballero*, Universidad de La Habana, La Habana.

Luz y Caballero, J. de la, 1945, *Aforismos y apuntaciones. Ordenamiento y anotados por R. Agramante*, Universidad de La Habana, La Habana.

Luz y Caballero, J. de la, 1945b, *De la vida íntima*, Universidad de La Habana, La Habana.

Luz y Caballero, J. de la, 1946, *Escritos literarios*, Universidad de La Habana, La Habana.

Luz y Caballero J. de la, 1950, *Elencos y discursos académicos*, estudio preliminar de Roberto Agramante, Universidad de La Habana, La Habana.

Luz y Caballero, J. de la, 1992, *Escritos educativos*, Pueblo y Educación, La Habana.

Lyotard, J. F., 1987, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona.

Lyra Filho, R., 2006, *O que é direito*, Brasiliense, São Paulo.

Machado, G.P., 1976, *A filosofia no Brasil*, Cortez e Moraes, São Paulo.

Machado Neto, A., 1966, *Problemas filosóficos das ciências humanas,* Universidade de Brasilia, Brasilia.

Machado Neto, A., 1966b, *Teoria geral do direito*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.

Machado Neto, A., 1968, *Da vigência intelectual: um estudo de sociologia das idéias,* Grijalbo, São Paulo.

Machado Neto, A., 1973, *Sociologia jurídica,* 2a. ed., Saraiva, São Paulo.

Machado Neto, A.L., 1977, *Para uma eidética sociológica*, Universidade Federal da Bahía, Salvador.

Machado Neto, A., 1979, *Formação e temática da sociologia do conhecimento, Convívio,* São Paulo.

Machado Neto, A., 1980, *Hacia una eidética de lo social: fundamentación egológica*, Universidad del Zulia, Venezuela.

Maestre, A., 1994, *El poder en vilo*, Tecnos, Madrid.

Maffía, D., 1993, "La filosofía sexista, la epistemología feminista y otras vicisitudes de la Razón", en *Temas actuales de filosofía*, Universidad Nacional de Salta-Facultad de Humanidades.

Maffía, D., 2000, "Género, ciencia y ciudadanía", en *III Congreso Internacional Multidisciplinario Mujer, Ciencia y Tecnología "Visión mundial de la mujer en ciencia y tecnología desde un país plenamente soberano"*, Panamá.

Maffía, D., 2001, "Ciudadanía, exclusión y género", en *Contrato social y radicalismo democrático. El pensamiento de J.J. Rousseau*, UBA, CLACSO, Buenos Aires.

Maffía, D. (comp.), 2003, *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Seminaria, Buenos Aires.

Maffía, D., 2006, "Lo que no tiene nombre", en N. Mogrovejo, H. Salinas y F. Gargallo (comps.), *Disidencia sexual e identidades sexuales y genéricas*, Conapred, México.

Magallón Anaya, M., 1991, *Zea. Destino y contradestino de un quehacer filosófico*, UAEM-CICSYH, México.

Magallón Anaya, M., 1991b, *Pensar esa incómoda posmodernidad desde América Latina*, Jitanjáfora, Morelia.

Magallón Anaya, M., 1991c, *La democracia en América Latina*, Plaza y Valdés, UNAM-CCYDEL, México.

Magallón Anaya, M., 1991d, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, UNAM-CCYDEL, México.

Magallón Anaya, M., 1993, *Filosofía política de la educación en América Latina*, UNAM-CCYDEL, México.

Magallón Anaya, M., 1998, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, UAEM, México.

Magallón Anaya, M., 2003, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?*, Juan Pablos, UACM, México.

Magallón Anaya, M., 2006, *Modernidad alternativa. Retos y posibilidades*, H. Ayuntamiento Constitucional de Orizaba, Orizaba.

Magallón Anaya, M., 2007, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, UNAM-CCYDEL, México.

Mainwaring, S., O'Donnell, G. y Valenzuela, S. (eds.), 1992, *Issues on Democratic Consolidation. The New South American Democracies in Comparative Perspective*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Makowski, S., 2002, "Contribuciones desde Coatepec", en *José Ingenieros y la construcción de la nación argentina*, núm. 2, UAEM, México.

Maldonado, C.E., 1996, *Introducción a la fenomenología a partir de la idea de mundo. La filosofía de Husserl,* Centro Javeriano, Bogotá.

Maldonado Denis, M., 1992, "Martí y Hostos: paralelismos en la lucha por la independencia", en *Eugenio María de Hostos y el pensamiento social iberoamericano*, FCE, México.

Maldonado-Torres, N., 2004, "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire and Coloniality", en *City*, vol. 8, pp. 29-56.

Maldonado-Torres, N., 2005, "Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: Eurocentrism and Americanism against the Barbarian Threats" en *Radical Philosophy Review*, año 8, núm. 1, pp. 35-67.

Maldonado-Torres, N., 2006, "Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI", *Revista Afro-Asia*, núm. 34, pp. 105-130.

Maldonado-Torres, N., 2006b, "Reconciliation as a Contested Future: Decolonization as Project or Beyond the Paradigm of War", en I.S. Maclean, *Reconciliation: Nations and Churches in Latin América*, Ashgate, Londres, pp. 225-245.

Maldonado-Torres, N., 2007, "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept", en *Cultural Studies*, año 21, núms. 2 y 3, pp. 240-270.

Maldonado-Torres, N., 2008, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Duke University Press, Durham.

Maldonado-Torres, N., 2008b, "Religion, conquête et race dans les fondations du monde moderne/colonial", en Mohamed Mestiri, *Islamophobie dans le monde moderne*, París IIIT, pp. 205-238.

Maliandi, R., 1960, "Límites y aportes del relativismo axiológico de Alejandro Korn", en *Revista de la Universidad de La Plata*, núm. 11, La Plata.

Maliandi, R., 1966, *Wertobjektivität und Realitätserfahrung*, Universidad de Maguncia, Bouvier, Bonn.

Maliandi, R., 1967, *Hartmann,* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Maliandi, R., 1978, "Trayectoria y sentido de la ética en el pensamiento latinoamericano", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, pp. 359-375.

Maliandi, R., 1984, *Cultura y conflicto*, Biblos, Buenos Aires.

Maliandi, R., 1985, C*ultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Biblos, Buenos Aires.

Maliandi, R., 1987, "Francisco Romero y el problema de los valores", en R. Maliandi, 1998, *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*, Almagesto, Buenos Aires, pp. 263-274.

Maliandi, R., 1989, "Heidegger in Latinamerika", en *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt.

Maliandi, R., 1991, *Transformación y síntesis*, Almagesto, Buenos Aires.

Maliandi, R., 1991b, *Ética. Conceptos y problemas*, Biblos, Buenos Aires.

Maliandi, R., 1993, *Identidad, diferencia y universalidad en el contexto de América Latina*, ICALA, Río Cuarto (Córdoba, Ar.).

Maliandi, R., 1993b, *Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Almagesto, Buenos Aires.

Maliandi, R., 1993c, *Dejar la modernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Almagesto, Buenos Aires.

Maliandi, R., 1997, *Volver a la razón*, Biblos, Buenos Aires.

Maliandi, R., 1998, *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente,* Almagesto, Buenos Aires.

Maliandi, R. e Irrgang, B. (eds.), 2003, *Technikphilosophie in Lateinamerika. Themen, Ptrobleme und*

Entwicklungsperspektiven am Beginn des 21. Jahrhunderts, Eckhard Richter, Dresden.
Maliandi, R., 2004, "Ética y exclusión", en *Encrucijadas,* UBA, Buenos Aires.
Maliandi, R., 2004b, *Ética: conceptos y problemas*, Biblos, Buenos Aires.
Maliandi, R., 2006, *Ética: dilemas y convergencias*, Biblos, UNLA, Buenos Aires.
Maliandi, R., 2007, *La nariz de Cleopatra*, Leviatán, Buenos Aires.
Miliani, D., 1971, *Vida intelectual de Venezuela. Dos esquemas,* Ministerio de Educación, Cuadernos de Prosa, núm. 8, Caracas.
Malinowski, B., 1970, *Una teoría científica de la cultura*, Península, Barcelona.
Malo González, H., 1989, *Pensamiento filosófico*, vol. *2,* selección de textos y estudio introductorio de Arturo Andrés Roig, Pontificia Universidad Católica de Cuenca, Corporación Editora Nacional, Col. Obras de Hernán Malo González, Cuenca.
Malosetti, L., 2004, *Nuevos lugares críticos para el arte latinoamericano. Un acercamiento a la obra de Ticio Escobar*, CAV, Museo del Barro, Asunción.
Mance, E.A., 1993, "Práxis de libertação e subjetividade", en *Filosofia*, núm. 6, Curitiba, pp. 81-109.
Mance, E.A., 1994, *História do enfrentamento das idéias no Brasil,* Curitiba.
Mance, E.A., 1996, "Realidade virtual. A conversibilidade dos signos em capital e poder político", en *Lumen,* Faculdades Associadas Ipiranga, São Paulo, pp. 75-135.
Mance, E. A., 1999, *A revolução das redes,* Vozes, Petrópolis.
Mance, E.A., 2000, "Uma introdução conceitual às filosofias de libertação", en *Libertação-Liberación / Nova Fase,* núm. 1, Curitiba, pp. 25-80.
Mance, E. A., 2002, *Redes de colaboração solidária,* Vozes, Petrópolis.
Mandrioni, H., 1964, *La vocación del hombre,* Guadalupe, Buenos Aires.
Mandrioni, H., 1965, *Max Scheler. El concepto de "espíritu" en la antropología scheleriana,* Itinerarium, Buenos Aires.
Mandrioni, H., 1971, *Hombre y poesía*, Guadalupe, Buenos Aires.
Mandrioni, H., 1973, *Sobre el amor y el poder,* Columba, Buenos Aires.
Mandrioni, H., 1975, *Filosofía y política,* Guadalupe, Buenos Aires (versión aumentada en 1986).
Mandrioni, H., 1979, "El lugar de la antropología scheleriana", en *Ethos,* Buenos Aires, pp. 155-171.
Maneiro, J., 1791, *De vitis aliquot mexicanorum aliorumque,* vols. 1-3, Superiorum Permissu, Bolonia.
Mann, C.C., 2006, *1491: una nueva historia de las Américas antes de Colón*, Taurus, Madrid.
Mannheim, K., 1971, "Conservative Thought", en K. Wolff (ed.), *From Karl Mannheim*, Oxford University Press, Nueva York.
Manrique, E., 1987, "Pachasofía y runasofía", en *Dos siglos de ensayistas puneños*, Lima, pp. 104-107.
Mansilla, A. y Rojas Osorio, C., 2000, *Bibliografía de la filosofía en Puerto Rico,* Isla Negra, Humacao.
Mansilla, H.C.F., 2007, "Breve estudio introductorio sobre el pensamiento filosófico boliviano", inédito.
Manso, J., 1854, *La familia del comendador*, Imprenta Benheiem, Buenos Aires.
Mañach, J., 1942, *Martí, el apóstol*, Espasa Calpe, Madrid.
Mañach, J., 1951, *Para una filosofía de la vida*, Lex, La Habana.
Mañach, J., 1973, *El espíritu de Martí*, estudio preliminar y notas de Anita Arroyo, San Juan de Puerto Rico.
Mañach, J., 1975, *Vida de Martí,* Austral, Madrid.
Maravall, A., 1982, *La cultura del barroco*, Ariel, Barcelona.
Marchetti, G., 1986, *Cultura indígena e integración nacional*, Universidad Veracruzana, Jalapa.
Marcos, S., 2006, *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*, Leiden, Brill.
Marcuse, H., 1968, *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México.
Marcuse, H., 1969, *Ética de la revolución*, Taurus, Madrid.
Maréchal, L., 1996, *Misión*, núms. 62-63 (junio-julio), Montevideo, p. 105.
Marí, E.E., 1983, *La problemática del castigo. El pensamiento de Jeremy Bentham y Michel Foucault*, Hachette, Buenos Aires.
Marí, E.E. y Bergalli, R. (eds.), 1989, *Historia ideológica del control social (España-Argentina, siglos XIX y XX)*, PPU, Barcelona.
Marí, E.E., 1989b, *Elementos para una epistemología comparada*, Puntosur, Buenos Aires.
Marí, E.E., 1990, "La filosofía de la ciencia como ciencia de la cultura. Política y ética científica", en *Elementos de epistemología comparada,* Pontosur, Buenos Aires.
Marí, E.E., 1993, *Papeles de filosofía I*, Biblos, Buenos Aires.
Marí, E.E., 1997, *Papeles de filosofía. II. La teoría de las ficciones en la política y la filosofía*, Biblos, Buenos Aires.
Marí, E.E. y Marm, E., 2000, *Banquete de Platón,* Biblos, Buenos Aires.
Marí, E.E., 2002, *La teoría de las ficciones*, Eudeba, Buenos Aires.
Mariátegui, J.C., 1967, *Defensa del marxismo*, Empresa Amauta, Lima.
Mariátegui, J.C., 1967b, *Obras completas*, Empresa Amauta, Lima.
Mariátegui, J.C., 1967c, *La escena contemporánea*, Empresa Amauta, Lima.
Mariátegui, J.C., 1967d, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Empresa Amauta, Lima.
Mariátegui, J.C., 1968, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, IEP, Lima.
Mariátegui, J.C., 1971, *Defensa del marxismo*, Empresa Amauta, Lima.

Mariátegui, J.C., 1971b, *Temas de nuestra América*, Empresa Amauta, Lima.

Mariátegui, J.C., 1978, *Ideología y política*, Empresa Amauta, Lima.

Mariátegui, J.C., 1979, *El alma matinal*, Perugraph, Lima.

Mariátegui, J.C., 1979b, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Mariátegui, J.C., 1979c, *Peruanicemos el Perú*, Empresa Amauta, Lima.

Mariátegui, J.C., 1988, *Temas de educación*, Empresa Amauta, Lima.

Marimán, P. *et al.*, 2006, *¡…Escucha Winka…! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Lom, Santiago de Chile.

Marinello, J., 1980, *Dieciocho ensayos martianos*, Centro de Estudios Martianos, La Habana.

Marinello, J., 1997, *Ensayos,* Letras Cubanas, La Habana.

Marins, J. *et al.*, 1985, *Pastoral popular. A igreja que se renova*, Paulinas, São Paulo.

Marion, J.-L., 1992, "Le phénomène saturé", en M. Henry *et al.*, *Phénoménologie et théologie*, Criterion, París.

Marion, J.-L., 1997, *Étant donné. Essais díune phénoménologie de la donation*, PUF, París.

Marion, J.-L., 2001, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, París.

Mármol, J., 1988, "La genealogía política. La tríada poder-saber-cuerpo y la relación Nietzsche-Foucault", en *Estudios Sociales,* núm. 71.

Mármol, J., 1997, *Ética del poeta*, Amigo del Hogar, Santo Domingo.

Marquínez Argote, G., 1981, *Filosofía de la religión*, USTA, Bogotá.

Marquínez Argote, G., 1981b, "Horizontes históricos de la metafísica. Hacia una metafísica desde Latinoamérica", en *I Encuentro Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá.

Marquínez Argote, G. *et al.*, 1992, *La filosofía en Colombia*, El Búho, Bogotá.

Marquínez Argote, G., 1996, "La filosofía en el Nuevo Reino de Granada", en G. Marquínez Argote y M. Beuchot (eds.), *La filosofía en la América colonial,* El Búho, Bogotá, pp. 141-174.

Marquínez Argote, G. y Beuchot, M. (eds.), 1996b, *La filosofía en la América colonial*, El Búho, Bogotá.

Marquínez Argote, G., 2001, *La filosofía en Colombia,* El Búho, Bogotá.

Márquez, P.J., 1972, *Dos opúsculos*, UNAM, México.

Márquez-Fernández, Á., Comesaña-Santalices, G. y Pérez-Estévez, A. (eds.), 2002, *Pensadores iberoamericanos*, Universidad Católica Cecilio Acosta, Col. Signos en Rotación, Maracaibo.

Márquez-Fernández, Á. y Lenín, C., 2003, *Crítica a la racionalidad reproductiva moderna y discurso filosófico ambientalista posmoderno*, Ars Gráfica, Maracaibo.

Márquez-Fernández, Á., 2003b, "Conflicto político en Venezuela: espacio público y democracia formal", en A. Romero, Sandoval, E. y Salazar, R. (eds.), *Venezuela: el horizonte democrático en el siglo XXI,* Libros en Red, Sociedad Zuliana de Sociología, Insumisos Latinoamericanos, México.

Márquez-Fernández, Á. y Díaz Montiel, Z. (eds.), 2005, *Transformaciones sociopolíticas recientes en América Latina, Utopía y Praxis Latinoamericana,* Insumisos Latinoamericanos, Red de Investigadores Latinoamericanos por la Democracia y la Paz, Buenos Aires.

Márquez-Fernández, Á., 2005b, "Entre los sujetos históricos y el espacio público. Un escenario para las alternativas antihegemónicas de la ciudadanía popular", en J. Lora y R. Salazar (eds.), *Sujetos y alternativas contrahegemónicas en el espacio andino amazónico*, Insumisos Latinoamericanos, México.

Márquez-Fernández, Á., 2006, "De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia ciudadana", en A. Trevisan y E. Tomazetti (eds.), *Cultura e alteridade. Confluencias,* Editora Unijuí, Ijuí, Brasil, pp. 443-459.

Marrero, D., 1951, *El centauro. Persona y pensamiento de Ortega y Gasset,* Soltero, Santurce.

Marrero, D., 1970, *Los fundamentos de la libertad*, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

Marsiske, R. (ed.) (1999) 2006, *Movimientos estudiantiles en la historia de América Latina*, vols. 1-3, UNAM, México.

Martí, J., 1975, *Obras completas*, Ciencias Sociales, La Habana.

Martí, J., 1992, "Nuestra América", en *Obras escogidas*, t. 2, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Martín-Barbero, J., 1993, *Communication, Culture and Hegemony: From the Media to Mediation*, Sage, Londres.

Martín-Barbero, J., 1997, "Descentramiento cultural y palimpsestos de identidad", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 3, núm. 5, México, pp. 87-96.

Martínez, J.L., 2006, *Nezahualcóyotl, vida y obra*, FCE, México.

Martínez, J. de J., 1961, *Caifás*, Tareas, Panamá.

Martínez, J. de J., 1962, *Juicio final*, Instituto Nacional, Panamá.

Martínez, J. de J., 1963, *Aquí, ahora*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

Martínez-Alier, J., 2002, *Environmentalism of the Poor*, Edward Elgar, Cheltenham.

Martínez Bonati, F., 1960, *La estructura de la obra literaria. Una investigación de filosofía del lenguaje y estética*, Universitaria, Santiago de Chile.

Martínez Bonati, F., 1960b, "La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl", en *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXVIII, número extraordinario, centenario, 1959-1960, Santiago de Chile, pp. 180-186.

Martínez Bonati, F., 1960c, "Lenguaje y literatura", en *Boletín de Filosofía*, núm. 12, Santiago de Chile, pp. 165-196.

Martínez Contreras, J., 1985, *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI Editores, México.

Martínez Estrada, E., 1966, *Martí. El héroe y su acción revolucionaria*, Siglo XXI Editores, México.

Martínez Montiel, L.M. (ed.), 1995, *Presencia africana en Sudamérica*, CNCA, México.

Martins, J. de S., 1998, *Florestan: sociologia e consciência social do Brasil*, Universidad de São Paulo, São Paulo.

Marx, K. (1844) 1968, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, *Marx-Engels-Werke* (*WEW*), vol. 1, Dietz, Berlín.

Marx, K. (1845) 1969, "Thesen über Feuerbach", en *Werke*, vol. 3, Dietz, Berlín.

Marx, K., 1972, "Cartas sobre el tomo I de *El capital*", en *El capital*, vol. 3, FCE, México.

Marx, K., 1972b, *Introducción general a la crítica de la economía política*, Cuadernos Pasado y Presente, Buenos Aires.

Marx, K. y Engels, F., 1987, *La ideología alemana*, Grijalbo, México.

Marzal, M., 1993, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Anthropos, Regional de Extremadura, Barcelona.

Massone, J.A., 1996, "A propósito de un libro de Félix Schwartzmann", en *De abismos y salvaciones*, Rumbos, Santiago de Chile, pp. 199-206.

Massuh, V., 1955, *América como sentimiento y pasión*, Tezontle, México.

Massuh, V., 1956, *El diálogo de las culturas*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.

Massuh, V., 1963, *Sentido y fin de la historia*, Eudeba, Buenos Aires.

Massuh, V., 1965, *El rito y lo sagrado*, Columba, Buenos Aires.

Massuh, V., 1968, *La libertad y la violencia*, Sudamericana, Buenos Aires.

Massuh, V., 1975, *Nihilismo y experiencia extrema*, Sudamericana, Buenos Aires.

Massuh, V., 1982, *La Argentina como sentimiento*, Sudamericana, Buenos Aires.

Mata Gaviria, J., 1967, *Docencia en forma de investigación*, Universitaria, Guatemala.

Matos Bernier, F., 1894, *Pedazos de roca*, Imprenta Libertad, Ponce.

Matsushita, M.P. de, 1985, *Romanticismo y política*, Docencia, Buenos Aires.

Mattos, C., 1978, "O pensamento de Farias Brito", en A. Crippa (ed.), *As idéias filosóficas no Brasil*, Convívio, São Paulo.

May, R.H., 2002, *Ética y medio ambiente*, DEI, Col. Ecología-Teología, San José de Costa Rica.

Mayagoitia, D., 1945, *Ambiente filosófico en la Nueva España*, Jus, México.

Mayer, J., 1963, *Alberdi y su tiempo*, Eudeba, Buenos Aires.

Mayor, J., 1510, *In secundam sententiarum*, Parvus et Ascensius, París.

Mayz Vallenilla, E., 1955, "Examen de nuestra conciencia cultural", en VV.AA., *Historia de la cultura en Venezuela*, t. 1, Universidad Central de Venezuela-Facultad de Humanidades y Educación, Caracas, pp. 87-108.

Mayz Vallenilla, E., 1956, *Fenomenología del conocimiento: el problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Mayz Vallenilla, E., 1957, *De las generaciones*, Litografía y Tipografía Vargas, Caracas.

Mayz Vallenilla, E., 1959, *El problema de América*, Arte, Caracas.

Mayz Vallenilla, E., 1960, *Ontología del conocimiento*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Mayz Vallenilla, E., 1965, *El problema de la nada en Kant*, Revista de Occidente, Madrid.

Mayz Vallenilla, E., 1966, *Del hombre y su alienación*, Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes, Caracas.

Mayz Vallenilla, E., 1969, *El problema de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Mayz Vallenilla, E., 1974, *Esbozo de una crítica de la razón técnica*, Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, Caracas.

Mayz Vallenilla, E., 1983, *Ratio técnica*, Monte Ávila, Caracas.

Mayz Vallenilla, E., 1989, *Fundamentos de la meta-técnica*, Monte Ávila, Caracas.

Mayz Vallenilla, E., 1989b, *El sueño del futuro*, Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, Caracas.

Mayz Vallenilla, E., 1998, *Invitación al pensar del siglo XXI*, Monte Ávila, Caracas.

Mazo, G. del, 1984, *Yrigoyen. Su pensamiento escrito*, Pequén, Buenos Aires.

Medin, T., 1983, *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*, UNAM, México.

Medina, J.T., 1905, *La instrucción pública en Chile desde sus orígenes hasta la fundación de la Universidad de San Felipe*, s.e., Santiago de Chile.

Meek, R., 1981, *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Siglo XXI Editores, Madrid.

Meirelles Padilha, T., 1954, *O existencialismo de Heidegger em face da morte*, s.e., São Paulo.

Meirelles Padilha, T., 1956, *El platonismo en la filosofía de Louis Lavelle*, s.e., Buenos Aires.

Meirelles Padilha, T., 1959, *La idea de Dios en la filosofía contemporánea*, s.e., Madrid.

Meirelles Padilha, T., 1965, *Las raíces metafísicas de la angustia*, s.e., Madrid.

Meirelles Padilha, T., 1984, *Uma filosofia da esperanza*, Pallas, Río de Janeiro.

Mejía, M., 1951, *Juan José Arévalo o el humanismo en la Presidencia*, Tipografía Nacional de Guatemala, Guatemala.

Mejía, V.M., 1963, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Mejía Huamán, M., 1991, *Constitución política del Perú 1979* [versión en quechua], Municipalidad del Qosqo, Cusco.

Mejía Huamán, M., 1994, "Valor filosófico del quechua", en *Cuadernos Americanos*, nueva época, pp. 52 ss.

Mejía Huamán, M., 1999, *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechua como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina*, edición del autor, Lima.

Mejía Huamán, M., 2001, *Diccionario quechua-español*, Universitaria-Universidad Ricardo Palma, Lima.

Mejía Huamán, M., 2005, *Hacia una filosofía andina*, edición del autor, Lima.

Mejía Huamán, M., 2006, *Introducción a la filosofía andina*, Universitaria-Universidad Ricardo Palma, Lima.

Mejía Huamán, M., 2006b, *Diccionario castellano-quechua*, Universitaria-Universidad Ricardo Palma, Lima.

Mejía Valera, M., 1963, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú,* Universidad Mayor de San Marcos-Facultad de Letras, Lima.

Meliá, B. y Temple, D., 2004, *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní,* CEPAG, Asunción.

Melis, A., 1968, "Mariátegui, el primer marxista de América", en *Casa de las Américas*.

Melis, A., 1999, *Leyendo Mariátegui*, Empresa Amauta, Lima.

Mella, J.A., 1964, *Documentos para su vida*, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana.

Mella, J.A., 1976, "Tres aspectos de la reforma universitaria", en D. Cúneo, *La reforma universitaria (1918-1930)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Memmi, A., 1957, *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, Buchet-Chastel, Corrêa, París.

Méndez Arceo, S., 1952, *La Real y Pontificia Universidad de México*, México.

Méndez Plancarte, G., 1935, "Hidalgo, reformador intelectual", en *Ábside*, núm. XVII, México.

Méndez Plancarte, G., 1991, *Humanistas mexicanos del siglo XVIII,* UNAM, México.

Méndez Reyes, S., 1996, *El hispanoamericanismo de Lucas Alamán (1823-1853)*, UAEM, Toluca.

Mendieta, E., 2002, *The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl-Otto Apelís Semiotics and Discourse Ethics*, Rowman & Littlefield, Lanham.

Mendieta, E. (ed.), 2003, *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, Indiana University Press, Bloomington.

Mendieta, E., 2005, "La 'latinización' de América. Los latinos en los Estados Unidos y la creación de un nuevo pueblo", en F. Colom (ed.), *Relatos de nación: la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Iberoamericana, Vervuert, Madrid/Frankfurt, pp. 975-998.

Mendieta, E., 2007, *Global Fragments: Latinamericanisms, Globalizations and Critical Theory*, State University of New York Press, Albany.

Mendieta, J. de, 1993, *Historia eclesiástica indiana*, Porrúa, México.

Mendoza, A., 1933, *Cárcel de mujeres. Impresiones recogidas en el Asilo del Buen Pastor*, Claridad, Buenos Aires.

Mendoza, A., 1938, "Apuntes para una antropología cartesiana. La vida, el destino y la condición del hombre en Descartes", en *Claridad*, vol. XVI, núm. 322. Y en Ferreira de Cassone, Florencia.

Mendoza, A., 1940, "La experiencia de Huarizata", en *Sur*, año 9, núm. 71, Buenos Aires, pp. 51-59.

Mendoza, A., 1950, *Fuentes del pensamiento de los Estados Unidos*, El Colegio de México, México.

Mendoza, A., 1958, *Panorama de las ideas contemporáneas en Estados Unidos*, FCE, México.

Mendoza, A., 1962, "John Dewey a los 100 años de su nacimiento (1859-1959)", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, año 12, núms. 1-2, Washington.

Menéndez Samara, A., 1937, *La estética y su método dialéctico*, Letras de México, México.

Menéndez Samara, A., 1937b, *La estética y sus relaciones,* s.e., México.

Menéndez Samara, A., 1939, *Dos ensayos sobre Heidegger*, Letras de México, México.

Menéndez Samara, A., 1940, *Fanatismo y misticismo (su valor social) y otros ensayos*, La Casa de España en México, México.

Menéndez Samara, A., 1943, *Iniciación en la filosofía*, Antigua Librería Robredo, México.

Menéndez Samara, A., 1946, *Menester y precisión del ser*, Porrúa, México.

Menéndez Samara, A., 1947, *Manual de introducción a la filosofía*, Antigua Librería Robredo, México.

Menéndez Samara, A., 1951, *Esquema de un ideario*, Porrúa, México.

Menéndez y Pelayo, M., 1945, *Historia de los heterodoxos españoles*, Peraldo, Argentina.

Menzies, G., 2003, *1421. El año en que China descubrió el mundo*, Grijalbo, Barcelona.

Mercadante, P., 1965, *A consciência conservadora no Brasil*, Saga, Río de Janeiro.

Mercadante, P., 1980, *A consciência conservadora no Brasil*, 3a. ed., Nova Fronteira, Río de Janeiro.

Mercado, T. de, 1977, *Summa de tratos y contratos de mercaderes (1569)*, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, Madrid.

Mercado, T. de, 1986, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, trad. Mauricio Beuchot, UNAM, México.

Mercado, T. de, 1994, *Libro de los predicamentos o categorías de la* Lógica magna, trad. Mauricio Bauchot, UNAM, México.

Merleau Ponty, M., 1975, *El ojo y el espíritu*, trad. Homero Altesor, Universidad de la República, Montevideo.

Merquior, J.G., 1984, "Power and Identity: Politics and Ideology in Latin America", en *Government and Opposition*, vol. 19, núm. 2, Londres, pp. 239-249.

Merquior, J.G., 1989, "El otro Occidente (un poco de filosofía de la historia desde Latinoamérica)", en *Cuadernos Americanos*, núm.13, México, pp. 9-23.

Merquior, J.G., 1989, "Latinoamérica: crónica del Estado", *Examen*, vol. 1, núm. 5, México, pp. 6-7.

Merquior, J.G., 1991, *Liberalism Old and New*, Twayne Publishers, Boston.

Mestre, J.M., 1975, "De la filosofía en La Habana", en la *Enciclopedia de Cuba*, vol. 6, San Juan, Madrid.

Meyer, J., 1996, *Hidalgo*, Clío, México.

Michelini, D., 1984, *Scheler y Husserl: una confrontación de sendas críticas al psicologismo,* Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba.

Mignolo, W., 1978, *Elementos para una teoría del texto literario*, Crítica, Barcelona.

Mignolo, W., 1984, *Textos, modelos y metáforas*, Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias, Universidad Veracruzana-Instituto de Investigaciones Humanísticas, Jalapa.

Mignolo, W., 1986, *Teoría del texto e interpretación de textos*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, México.

Mignolo, W., 1992, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Luis Íñigo Madrigal (ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2a. ed., Cátedra, Madrid, pp. 57-116.

Mignolo, W., 1995, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization,* The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Mignolo, W., 2000, *Local Histories. Global Designs: Coloniality, Border Thinking and Subaltern Knowledges*, Princeton University Press, New Jersey.

Mignolo, W., 2002, "The Zapatistas' Theoretical Revolution: Its Historical, Ethical, and Political Consequences", en *Review*, año 25, núm. 3, pp. 245-275.

Mignolo, W., 2003, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, 2a. ed., The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Mignolo, W., 2003b, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid.

Mignolo, W., 2005, *The Idea of Latin America*, Blackwell Pub, Malden.

Millas, J., 1943, *Idea de la individualidad*, Prensas de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Millas, J., 1949, "El problema del método en la investigación filosófica", en *Philosophy and Phenomenological Research*, año 9, núm. 3 (marzo), pp. 595-608.

Millas, J., 1960, *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente,* Universitaria, Santiago de Chile.

Millas, J., 1962, *El desafío espiritual de la sociedad de masas,* Universitaria, Santiago de Chile.

Millas, J., 1969-1970, *Idea de la filosofía. Conocimiento,* Universitaria, Santiago de Chile.

Millas, J., 1974, *De la tarea intelectual,* Universitaria, Santiago de Chile.

Millas, J., 1978, *La violencia y sus máscaras. Dos ensayos de filosofía,* Aconcagua, Santiago de Chile.

Millas, J., 1981, *Idea y defensa de la Universidad,* Pacífico, Valparaíso.

Millas, J., 1982, "Fundamentos de los derechos humanos", en *Revista Análisis (*noviembre), Santiago de Chile.

Millas, J., 1996, "La concepción de la libertad-poder de Friedrich von Hayek", en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Valparaíso.

Miná, G., 1988, *Habla Fidel*, Diana, México.

Minaya, J., 1999, "La filosofía de lo social en Pedro Francisco Bonó", en *Primer Congreso Dominicano de Filosofía,* Santo Domingo.

Minaya, J., 2004, "Hostos. Más allá del centenario", en *Boletín Episteme,* párr. 17.

Minaya, E., 2005, *Filosofía y sentido,* Santo Domingo, Surco.

Minguet, C., 1993, *Bolívar y el mundo de los libertadores*, UNAM, México.

Miranda Luizaga, J., 1996, *Filosofía andina: fundamentos, alteridad y perspectiva*, Hisbol, La Paz.

Miranda, F., 1974, *Pensamiento político de emancipación (1790-1825)*, vol. 1, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Miranda, M. y Vallejo, G., 2006, "Sociodarwinismo y psicología de la inferioridad de los pueblos hispanoamericanos. Notas sobre el pensamiento de Carlos O. Bunge", en *Frenia,* vol. 6, Madrid, pp. 57-77.

Miranda, O., 2000, "La articulación del marxismo, el leninismo y las tradiciones nacionales", en P. Guadarrama y C. Suárez Gómez, *Filosofía y sociedad,* Félix Varela, La Habana.

Miranda, P., 1988, *Apelo a la razón*, Sígueme, Salamanca.

Miranda, P., 1989, *Hegel tenía razón*, UAM, México.

Miró, R., 1944, *De la vida intelectual en la colonia panameña*, Panamá.

Miró, R., 1995, "Ricaurte Soler, historiador de las ideas", en *Tareas,* núm. 89 (enero-abril), pp. 91-94.

Miró Quesada, F., 1941, *Sentido del movimiento fenomenológico*, Sociedad Peruana de Filosofía, Lima.

Miró Quesada, F., 1943, "Rasgos fundamentales de la filosofía contemporánea", en *Letras,* núm. 24, pp. 101-114.

Miró Quesada, F., 1951, *Ensayos (Ontología)*, Sociedad Peruana de Filosofía, Lima.

Miró Quesada, F., 1974, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México.

Miró Quesada, F., 1981, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México.

Miró Quesada, F., 1991, "Hombre, naturaleza, historia. El problema de una fundamentación racional de la ética", en D. Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética*, Siglo XXI Ediotores, UNAM-IIF, pp. 97-137.

Miró Quesada, F., 1998. "Universalismo y latinoamericanismo", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 19, Madrid.

Molina, E., 1914, *Filosofía americana*, Garnier, París.

Molina, E., 1952, *Desarrollo de Chile en la primera mitad del siglo XX*, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Molina, E., 1953, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX. Notas y recuerdos,* Nascimento, Santiago de Chile.

Molina, G., 1988, *Las ideas socialistas en Colombia*, Tercer Mundo, Bogotá.
Molins, M., 1998, *La república y la educación en Simón Bolívar y Simón Rodríguez y su proyecto actual*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Monal, I., 1985, *Las ideas en la América Latina*, vols. 1-3, Casa Las Américas, La Habana.
Monegal, I. y Miranda, O., 2002, *Pensamiento cubano, siglo XIX*, Ciencias Sociales, La Habana.
Monreal, S., 1993, *Krausismo en el Uruguay. Algunos fundamentos del estado tutor*, Universidad Católica del Uruguay Dámaso A. Larrañaga, Montevideo.
Monsiváis, C., 1988, *Entrada libre. Crónica de una sociedad que se organiza*, Era, México.
Montaigne, M., 1967, *Oeuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, París.
Monteforte, M., 1989, *Las formas y los días. El barroco en Guatemala*, Turner, Madrid.
Montemayor, Carlos, 2007, *La Jornada de en Medio*, entrevista con Carlos Montemayor, 28 de febrero, p. 4, México.
Monteverde, F., 1992, *Obras completas. Sor Juana Inés de la Cruz*, Porrúa, México.
Montiel, E., 2000, *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*, FCE, Paraguay.
Montoro, A., 1977, "La filosofía en Cuba", en *Enciclopedia de Cuba*, vol. 6, Playor, San Juan/Madrid.
Montoya, A.R. de, 1639, *Tesoro de la lengua guaraní*, Juan Sánchez, Madrid.
Mora, J.M.L., 1833, *Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos: y sobre la autoridad a que se hallan sujetos es cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión*, Imprenta de Galván, México.
Mora, J.M.L., 1837, *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mejicano. Revista Política*, París.
Mora, J.M.L., 1837b, *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mejicano. Revista Política. Crédito Público*, París.
Mora, J.M.L., 1906, *Papeles inéditos y obras selectas del doctor Mora*, Vda. de C. Bouret, México.
Mora, J.M.L., 1938, *El doctor Mora redivivo*, Botas, México.
Mora, J.M.L., 1941, *Ensayos, ideas y retrato*, UNAM, México.
Mora, J.M.L., 1947, *Páginas escogidas*, SEP, México.
Mora, J.M.L., 1949, *El clero, la educación y la libertad*, Empresas, México.
Mora, J.M.L., 1950, *El clero, el estado y la economía nacional*, Empresas, México.
Mora, J.M.L., 1950b, *México y sus revoluciones*, Porrúa, México.
Mora, J.M.L., 1951, *El clero, la milicia y las revoluciones*, Empresas, México.
Mora, J.M.L., 1951b, *Revista política de las diversas administraciones que la república mexicana ha tenido hasta 1837*, Guarania, México.
Mora, J.M.L., 1963, *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano*, Porrúa, México.
Mora, J.M.L., 1975, *Dos discursos sobre los peligros del despotismo*, PRI, México.
Mora, J.M.L., 1982, *Méjico y sus revoluciones*, EUFESA, México.
Mora, J.M.L., 1984, *Espejo de discordias: la sociedad mexicana vista por Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora y Lucas Alamán*, SEP, México.
Mora, J.M.L., 1986, *Obras completas*, Instituto Mora, SEP, México.
Mora, J.M.L., 1986b, *México y sus revoluciones*, Instituto Cultural Helénico, México.
Mora, J.M.L., 1987-1988, *México y sus revoluciones*, SEP, México.
Mora, J.M.L., 1997, *El carácter de los mexicanos*, FCE, México.
Mora Rubio, J., 1981, "Proyectos y perspectivas de la filosofía en México", en *I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Junio 15-21 de 1980. Ponencias*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, pp. 109-128.
Mora Rodríguez, A., 2006, *La filosofía latinoamericana. Introducción histórica*, EUNED, San José de Costa Rica.
Moraga, C. y Anzaldúa G. (eds.), 1983, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table: Women of Color Press, Nueva York.
Moraga, C. y Castillo A. (eds.), 1989, *Este puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism Press, San Francisco.
Morales, E.J., 1978, *A brasilidade modernista. Sua dimensão filosófica*, Graal, Río de Janeiro.
Morales Coello, Julio, 1955, *Los restos del padre Varela en la Universidad de La Habana*, Universidad de La Habana, La Habana.
Morales Dávila, M., 1963, *El existencialismo y la creación de la personalidad*, Canelas, Cochabamba.
Morales Filho, E. de, 1985, *Medo à utopia*, Editora Nova Fronteira, INL, Río de Janeiro/Brasilia.
Morandé, P., 1984, *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
Moreno, J. E., 1979, *Pensamiento filosófico-social. Textos escogidos*, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito.
Moreno, R., 2000, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, UNAM-FFYL, México.
Moreno Fraginals, M., 1964, *El ingenio, el complejo económico-social cubano del azúcar*, UNESCO, La Habana.
Moreno Fraginals, M., 1977, *África en América*, Siglo XXI Editores, UNESCO, México.
Moreno Fraginals, M., 1983, "Plantaciones en el Caribe: el caso de Cuba-Puerto Rico-Santo Domingo (1860-1940)", en *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Crítica, Barcelona.
Moreno García, H., 1978, *Hernando Alvarado Tezozómoc*, Patrimonio Cultural y Artístico, Toluca.
Moreno Toscano, A., 1963, *Fray Juan de Torquemada*

y su monarquía indiana, Universidad Veracruzana, México.

Morgan, L.H., 1973, *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid.

Mori, R., 2003, *Hostos insepulto. Ensayos en la búsqueda de la utopía inconclusa*, Isla Negra, San Juan/Santo Domingo.

Morley, S.G., 1987, *La civilización maya*, FCE, México.

Morlino, L., 1985, *Cómo cambian los regímenes políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Mörner, M., 1966, "Los motivos de la expulsión de los jesuitas del Imperio español", en *Historia Mexicana,* núm. 61, México.

Morse, R., 1982, *El espejo de Próspero*, Siglo XXI Editores, México.

Mouffe, C. y Laclau, E., 1985, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires.

Moulines, U., 1982, *Exploraciones metacientíficas. Estructura, desarrollo y contenido de la ciencia*, Alianza, Madrid.

Moulines, U. *et al.*, 1987, *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos,* Alianza, Madrid.

Moulines, U. *et al.*, 1987b, *An Architectonic for Science. The Structuralist Program*, Reídle, Dordrecht.

Moulines, U., 1996, *Structuralist Theory of Science, Focal Sigues, New Results,* Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York.

Moulines, U. *et al.*, 1997-1999, *Structuralist Knowledge Representations: Paradigmatic Examples*, Rodopi, Ámsterdam.

Moulines, U., 1999, *Fundamentos de filosofía de la ciencia,* Ariel, Barcelona.

Moulines, U., 2000-2002, *Manifiesto nacionalista*, Barcelona.

Moulines, U., 2004, "The Unity of Science and the Unity of Being: A Sketch of a Formal Approach", en S. Rahman *et al*. (eds.), *Logic, Epistemology, and the Unity of Science,* Kluwer, Dordrecht, pp. 151-161.

Moulines, U., 2006, *La philosophie des sciences. L'invention d'une discipline*, Rued'Ulm-Pressde l'École Normale Supérieur, París.

Moya, F., 1997, "Juan Isidro Jimenes Grullón", en *Bibliografía de la literatura dominicana*, Comisión Permanente de la Feria Nacional del Libro, Santo Domingo.

Mudimbe, V.Y., 1988, *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington.

Mues de Schrenk, L., 2001, "Horacio Cerutti Guldberg (1950)", en C.A. Jalif de Bertranou, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, UNCuyo, Mendoza, pp. 43-52.

Muñoz, D.M., 2000, "El oído hermenéutico", en *Ideas y Valores*, núm. 120 (diciembre), pp. 15-24.

Muñoz, M. y Ramaglia, D., 2001, "José Ingenieros: del socialismo positivo a la unión latinoamericana", en E. Fernández Nadal (comp.), *Itinerarios socialistas en América Latina*, Alción, Córdoba, pp. 65-85.

Muñoz, M., 2001b, "María Luisa Rivara de Tuesta (1930)", en *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo,* EDIUNC, Mendoza, pp. 155-163.

Muñoz Delgado, V., 1974, "Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica", en *Ciudad de Dios*, vol. 87.

Muñoz Delgado, V., 1992, "El pensamiento lógico", en L. Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro,* Trotta, Madrid.

Muñoz García, A., 1996, "La filosofía en la Venezuela Colonial", en G. Marquínez Argote y M. Beuchot (eds.), *La filosofía en la América colonial*, El Búho, Bogotá, pp. 175-204.

Muñoz Meany, E., 1950, *El hombre y la encrucijada*, Tipografía Nacional, Guatemala.

Muñoz Rosales, V., 2006, "En torno a la filosofía mexicana", en G. Escobar Velenzuela (ed.), *Pensamiento filosófico de México*, Torres, México, pp. 65-77.

Muralt, A. de, 1963, *La idea de la fenomenología*, trad. Ricardo Guerra, UNAM, México.

Murúa, M. de, 1946 (1613), *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*, vol. 3, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid.

Naranjo Villegas, A., 1987, *Ilustración y valoración. Una filosofía de la educación*, Universidad Santo Tomás, Bogotá.

Navarro, B., 1948, *La introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México.

Navarro, B., 1964, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México.

Navarro, B., 1998, *Filosofía y cultura novohispanas*, UNAM, México.

Navarro, J.G., 1924, *Don Juan León Mera y las artes*, en *Ecuatorial*, núms. 11-12.

Nettel Díaz, P., 1995, *Fray Tomás de Mercado. Cosmovisión, economía y sociedad: una perspectiva moral del mercado mundial desde Sevilla y México en el siglo XVI*, México.

Nicol, E., 1941, *Psicología de la situaciones vitales*, El Colegio de México, México.

Nicol, E., 1941b, *Vocación humana*, El Colegio de México, México.

Nicol, E., 1946, *La idea del hombre*, Stylo, México.

Nicol, E., 1950, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón,* El Colegio de México, México.

Nicol, E., 1957, *Metafísica de la expresión*, FCE, México.

Nicol, E., 1961, *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid.

Nicol, E., 1965, *Los principios de la ciencia*, FCE, México.

Nicol, E., 1972, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México.

Nicol, E., 1974, *Metafísica de la expresión*, FCE, México.

Nicol, E., 1978, *La primera teoría de la praxis*, UNAM, México.
Nicol, E., 1980, *La reforma de la filosofía*, FCE, México.
Nicol, E., 1981, *La agonía de Proteo*, UNAM, México.
Nicol, E., 1982, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, FCE, México.
Nicol, E., 1990, *Formas de hablar sublimes*. *Poesía y filosofía,* UNAM, México.
Nicol, E., 1990b, *Ideas de vario linaje*, UNAM, México.
Nicol, E., 1997, *La vocación humana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
Nicol, E., 1998, *El problema de la filosofía hispánica*, FCE, México.
Nicoli, F., 1989, *Fenomenología y ciencias humanas. Hacia una fenomenología del hombre contemporáneo*, Arius, Lima.
Nieto Arteta, L.E., 1941, "El hombre, la vida, la cultura y el derecho", en *Universidad Católica Bolivariana,* núm. 7, pp. 192-219.
Nieto Arteta, L.E., 1941b, "Lógica, fenomenología y formalismo jurídico", en *Universidad Católica Bolivariana,* núm. 7.
Nieto Arteta, L.E., 1942, "Interpretación exacta de la teoría pura del derecho", en *Universidad de Antioquia,* núm. 51 (marzo/abril).
Nieto Arteta, L.E., 1944, "Fenomenología, filosofía social y sociología", en *Universidad de Antioquia,* núm. 64 (mayo-junio).
Nieto Arteta, L.E., 1949, "La persona humana y la vida", en *Actas I Congreso Nacional de Filosofía*, t. 2, UNCuyo, Mendoza, pp. 1070-1078.
Nieto Arteta, L.E., 1951, "Hacia una ontología dialéctica de la existencia", en *Ideas y Valores*, núm. 2, Bogotá, pp. 119-127.
Nieto Arteta, L.E., 1953, *Husserl y Heidegger: la fenomenología y la analítica de la existencia*, Universidad de Antioquia, Medellín.
Nieto Arteta, L., 1975, *Economía y cultura en la historia de Colombia,* Tiempo Presente, Bogotá.
Nieto Arteta, L., 1978, *Ensayos históricos y sociológicos,* Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.
Nimuendaju, C.U. (1914) 1967, *Los mitos de la creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapokúva-guaraní*, Lima.
Nisbet, R., 1986, *Conservatism. Dream and Reality*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Noguera de Echeverri, A.P., 2000, *Educación estética y complejidad ambiental*, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
Noguera de Echeverri, A.P., 2004, *El reencantamiento del mundo*, IDEA, PNUMA.
Noguera de Echeverri, A.P., 2007, "Horizontes de la ética ambiental en Colombia: De las éticas ambientales antropocentristas a las éticas ambientales complejas", en *International Society for Environmental Ethics Occasional Papers*, Serie Filosofía Ambiental Sudamericana, núm, 2, en la página <http://www.cep.unt.edu/iseepapers/index.htm>.
Nohlen, D., 1988, "¿Más democracia en América Latina? Democratización y consolidación de la democracia en una perspectiva comparada", en *Síntesis*, núm. 6, Madrid, pp. 37-63.
Nohlen, D. y Solari, A. (eds.), 1989, *Reforma política y consolidación democrática en Europa y América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas.
Novoa Montreal, E., 1986, *El derecho como obstáculo al cambio social*, 8a. ed., Siglo XXI Editores, México.
Novoa Montreal, E., 1987, *Instrumentos jurídicos para una política económica avanzada,* Depalma, Buenos Aires.
Nuccetelli, S., 2002, *Latin American Thought: Philosophical Problems & Arguments*, Westview Press, Boulder.
Nunes, B., 1966, *Introdução ã filosofia da arte*, DESA, São Paulo.
Nunes, B., 1986, *Paisagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, Atica, São Paulo.
Núñez Loyo, V., 2000, *Crisis y redefinición del indigenismo en México*, Instituto Mora, México.
Núñez Madachi, J., 1987, *Correspondencia filosófica (1917-1966) con Luis López de Mesa*, Uninorte, Barranquilla.
Núñez Tenorio, J.R., 1976, *Humanismo, estructuralismo y marxismo: Sartre, Althusser, Marx*, Universidad Central, Caracas.
Nuño Montes, J.A., 1959-1960, "La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía. La tarea de la destrucción de la historia de la ontología en relación con la filosofía griega", en *Episteme,* Caracas, pp. 189-280 [Hay una edición de Caracas, 1962].
Nuño Montes, J.A., 1965, *Sentido de la filosofía contemporánea*, Universidad Central, Caracas (2a. ed. 1980).
Nuño Montes, J.A., 1971, *Sartre*, Universidad Central, Caracas.
Nuño Montes, J.A., 1972, *La superación de la filosofía y otros ensayos*, Universidad Central, Caracas.
Nuño Montes, J.A., 1985, *Los mitos filosóficos*, FCE, México.
Nuño Montes, J.A., 1987, *Sionismo, marxismo, antisemitismo. La cuestión judía,* Monte Ávila, Caracas.
Nuño Montes, J.A., 1990, *La veneración de las astucias. Ensayos polémicos,* Monte Ávila, Caracas.
Nuño Montes, J.A., 1990b, *La escuela de las sospechas. Nuevos ensayos polémicos*, Monte Ávila, Caracas.
Nuño Montes, J.A., 1993, *Escuchar con los ojos*, Monte Ávila, Caracas.
Nuño Montes, J.A., 2005, *La filosofía en Borges,* Reverso, Barcelona.

Ñanculef J., 2003, "La cosmovisión y la filosofía mapuche", en *Revista de Estudios Criminalísticos*, núm. 6, pp. 37-58.

O. Torres., J.C. de, 1943, *O positivismo no Brasil*, Vozes, Petrópolis.

Oakeshott, M., 2000, "¿Qué es ser conservador?", en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, EFE, México.
Obiols, G. (comp.), 2000, *La enseñanza de la filosofía en debate*, Novedades Educativas, Buenos Aires.
Ocampo, E., 1985, *Apolo y la máscara: la estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas*, Icaria, Barcelona.
Ocampo de Gómez, A.M. y Prado Velásquez, E., 1967, *Diccionario de escritores mexicanos*, UNAM, México.
O'Donnell, G., Schmitter, P. y Whitehead, L. (eds.), 1986, *Transition Authoritariam Rule*, John Hopkins University Press, Baltimore.
O'Donnell, G., 1992, "Democracia delegativa", en *Cuadernos del CLAEH*, vol. 61, núm. 17, Montevideo, pp. 14-28.
O'Gorman, E., 1945, *El pensamiento político del padre Mier*, UNAM, México.
Ojeda, C. y Ramírez, A. (eds.), 2004, *El sentimiento de lo humano en la ciencia, la filosofía y las artes*, Universitaria, Santiago de Chile.
Olarte, T., s.f., *Curso de psicología*, *s.e.*, San José.
Olarte, T., 1963, *Filosofía actual y humanismo*, San José.
Olarte, T., 1974, *El ser y el hombre*, Editorial Fernández Arce, San José de Costa Rica.
Olaso, E., 1967, "Una *mystica perennis*", en *Journal of Inter-American Studies*, núm. 9, pp. 576-590.
Olivé, L., 1988, *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis social y del realismo científico*, FCE, México.
Olivé, L., 1994, *La explicación social del conocimiento*, UNAM, México.
Olivé, L, 2000, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, Paidós, UNAM, México.
Olivé, L., 2005, "The Sokal Affaire: The Role of Subjectivity in Shaping the Controversy", en P. Barrotta y M. Dascal (eds.), *Controversies and Subjectivity*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, pp. 283-300.
Oliver, A., 1996, "Cerutti Guldberg, Horacio", en S. Brown, D. Colllinson y R. Wilkinson, *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*, Routledge, Londres/Nueva York, p. 139.
Oliveria, B., 1983, *A fenomenologia no Brasil*, Pallas Editora e Distribuidora, Río de Janeiro.
Oliveira, M.A. de, 1996, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Loyola, São Paulo.
Oliveras, E., 1993, *La metáfora en el arte. Retórica y filosofía de la imagen*, Emecé, Buenos Aires.
Olivia de Coll, J., 1991, *La resistencia indígena ante la conquista*, Siglo XXI Editores, México.
Olmo, Rosa del, 2004, *A América Latina e sua criminologia*, Revan, Río de Janeiro.
Olmos Fuentes, J., 1991, *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.
Orden Jiménez, R.V., 1996, *Las habilitaciones filosóficas de Krause. Estudio preliminar*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
Orellana Benado, M.E., 1994, *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile.
Orgaz, R., 1942, *La filosofía en la universidad de Córdoba a fines del siglo XVIII*, Imprenta Argentina, Córdoba.
Orrego, A., 1937, "La cruzada por la libertad del estudiante", en G. del Mazo (comp.), *La reforma universitaria*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
Orrego, S., 2006, "Rubio: el intelecto agente y las paradojas de la abstracción", en *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Universidad de Navarra, Pamplona.
Ortiz, F., 1978, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Ortiz, G., 2000, *La racionalidad esquiva. Sobre tareas de la filosofía y de la teoría social en América Latina*, UNC, UNRC, Córdoba.
Ortiz, G., 2003, *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, UNRC, Córdoba.
Osorio Romero, I.O., 1988, *Antonio Rubio en la filsosofía novohispana*, UNAM, México.
Ossio, Juan, 1973, *Mitología inca y cosmovisión*, s.e., Lima.
Otañón, E., 1941, *Desasosiegos de Fray Servando*, Xóchitl, México.
Otero, M., 1977, *La filosofía de la ciencia hoy: dos aproximaciones*, UNAM, México.
Otero, M., 1982, *Galeno: iniciación a la dialéctica*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, México.
Otero, M., 1997, "J.-D. Gergonne: histoire et philosophie des sciences", en *Sciences et Techniques en Perspective*, Université de Nantes, Nantes.
Otero, M., 1997b, *Kuhn hoy*, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.
Oto, A.J. de, 2003, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, El Colegio de México, Mexico.
Ots y Capdequi, J.M., 1968, *Historia del derecho español en América y del derecho indiano*, Aguilar, Madrid.

Pacheco Farfán, J., 1994, *Filosofía inca y su proyección al futuro*, Universidad San Antonio Abad, Cusco.
Padilla, H., 2006, *Ideas axiológicas en las primeras obras de Husserl*, ed. y pról. Antonio Zirión Quijano, Red Utopía, Jitanjáfora, Morelia.
Pagano, C.M., 1999, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*, Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie, Aquisgrán.
Paim, A., 1979, "Introdução", en D. Menezes, *Premissas do culturalismo dialético*, Cátedra, INL, Río de Janeiro.
Paim, A., 1982, *Quem tem medo da filosofia brasileira?*, Convívio, São Paulo.
Paim, A., 1984, *História das idéias filosóficas no Brasil*, Convívio, São Paulo.

Paim, A., 1985, *O estudo do pensamento filosófico brasileiro,* Convívio, São Paulo.

Paim, A., 1991, "O movimento fenomenológico no Brasil", en L. Prota (ed.), *Anais,* vol. 2, CEFIL-Universidade Estadual de Londrina, Londrina, pp. 113-129.

Palacios, A., 1930, *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, Revista Jurídica y de Ciencias Sociales, La Plata.

Palacios, A., 1955, *Esteban Echeverría. Albacea del pensamiento de Mayo*, Claridad, Buenos Aires.

Palacios, M. (ed.), *SIBI, IV Congreso mundial de bioética*, Gijón.

Paladines, C., 1991, *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, UNAM, México.

Palazón Mayoral, M.R., 2006, *La estética en México. Siglo XX. Diálogo entre filósofos*, UNAM, FCE, México.

Palazón Mayoral, M.R., 2006b, *Antología de la estética en México. Siglo XX*, UNAM, México.

Palcos, A., 1941, *Echeverría y la democracia argentina,* El Ateneo, Buenos Aires.

Palencia, J.I., 1985, "Ontología crítica y práctica concreta", en *Teoría. Anuario de filosofía*, núm. 2, México, pp. 123-137.

Palencia, J.I., 1993, "Historia de la filosofía y formación filosófica", en *Teoría. Revista de Filosofía,* núm. 1, México.

Pan, L., 1991, *Juan B. Justo y su tiempo*, Planeta, Buenos Aires.

Paramio, L., 1991, "América Latina en los noventa. La crisis de unos actores", en *Nexos*, núm. 168, México, pp. 29-36.

Parentelli, G., 1996, "Latin America's Poor Women", en R. R. Ruether (ed.), *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, pp. 29-38.

Pareyson, L., 1949, *El existencialismo, espejo de la conciencia contemporánea*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Parisí, A., 1979, *Filosofía y dialéctica*, Edicol, México.

Parra Álvarez, C., 1976, "La fenomenología", *Revista de Estudios Filosóficos*, núm. 2, Chillán, pp. 91-99.

Parra Álvarez, C., 1976b, "Diálogos con Max Scheler", *Revista de Estudios Filosóficos*, núm. 2, Chillán, pp. 43-50.

Parra León, C., 1934, *La filosofía universitaria venezolana (1788-1821)*, Caracas.

Parra Pérez, C., 1989, *Miranda et la révolution française*, Banco del Caribe, Caracas.

Pastor, R.A. (ed.), 1989, *Democracy in the Americas. Stopping the Pendulum*, Holmes & Meier Publishers, Nueva York.

Patte, R., 1941, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, Ecuatoriana, Quito.

Pauli, E., 1964, *Que é pensar?*, Biblioteca Superior de Cultura, Florianópolis.

Pauli, E., 1965, *Primeiras luzes do pensamento,* Biblioteca Superior de Cultura, Florianópolis.

Payno, M., 1865, *Vida, aventuras, escritos y viajes del Dr. D. Servando Teresa de Mier,* Abadiano, México.

Paz, L., 1941, *La Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco de Xavier en Charcas*, Sucre.

Paz, O., 1956, *El arco y la lira*, FCE, México.

Paz, O., 1959, *El laberinto de la soledad*, FCE, México.

Paz, O., 1973, *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp*, Era, México.

Paz, O., 1979, *El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978*, Joaquín Mortiz, México.

Paz, O., 1982, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe,* FCE, México.

Paz, O., 1984, "La democracia en América Latina", en VV.AA., *América Latina: desventuras de la democracia*, Joaquín Mortiz, México, pp. 11-32.

Paz, O., 1990, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE, México.

Paz, O., 1991, "La búsqueda del presente (discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura)", en *Vuelta*, vol. 15, núm. 179, México, pp. 10-14.

Phelan, J., 1956, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Universidad of California Press, Berkeley.

Peccorini, F., 1959, *Gabriel Marcel: la "razón de ser" en la participación*, Flors, Barcelona.

Peccorini, F., 1963, *El hombre en perspectiva ontológica,* Univesitaria, El Salvador.

Peirce, C.S., 1988, *El hombre, un signo*, Crítica, Barcelona.

Pellicer, C., 1972, *Noticias sobre Nezahualcóyotl y algunos sentimientos*, Gobierno del Estado de México, Toluca.

Pendle, G., 1957, *Uruguay*, Oxford University Press, Royal Institute of International Affairs, Londres.

Peña, A., 1992, "Racionalidad occidental y racionalidad andina", en VV.AA., *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy,* Bartolomé de Las Casas, Cusco, pp. 139-159.

Peña, M. (comp.), 1995, *Cuadernos de Sor Juana*, UNAM, México.

Peralta V., Antero, 1965, "Intervención", en *Coloquio sobre Cultura y Filosofía Incas*, Universidad Nacional de San Antonio Abad, Cusco, pp. 67-68.

Peramás, J.M. (1793) 2004, *Platón y los guaraníes,* CEPAG, Asunción.

Pereda, C., 1998, *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*, Visor, Madrid.

Pereda, C., 1994, *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI Editores, UNAM, México.

Pereda, C., 1994b, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos, Barcelona.

Pereña, L., 1992, "El proceso a la conquista de América", en L. Robles, *Filosofía iberoamericana en la época del Reencuentro*, Trotta, Madrid, pp. 193-222.

Pérez, E., 1999, *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*, Indiana University Press, Bloomington.

Pérez, E., 2007, *Chicana Art: The Politics of Spiritual and Aesthetic Altarities*, Duke University Press, Durham.

Pérez-Brignoli, H., 1989, *A Brief History of Central America*, University of California Press, California.

Pérez Amuchástegui, A.J., 1970, *La espiritualidad de Esteban Echeverría y la historiografía argentina,* Glauco, Buenos Aires.

Pérez Amuchástegui, A.J., 1971, *La búsqueda del ser nacional*, Galuco, Buenos Aires.

Pérez de la Cruz, R.E., 1999, "Antonio Sánchez Valverde", en *Memorias del Primer Congreso Dominicano de Filosofía,* Universidad Autónoma de Santo Domingo, Santo Domingo.

Pérez de la Cruz, R.E., 2000, *Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII. Surgimiento de la modernidad dominicana*, UNAM, México.

Pérez Fernández, M., 1990, *Manfredo Kemff Mercado. Filósofo de los valores y de la cultura*, Imprenta Mundial, Santa Cruz de la Sierra.

Pérez Luño, A., 1995, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho,* Trotta, Madrid.

Pérez Luño, A.E., 2005, *Trayectorias contemporáneas de la filosofía y la teoría del derecho,* 4a. ed., Palestra, Lima.

Pérez Marchand, M., 1945, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México*, El Colegio de México, México.

Pérez Marchand, 1948, "Filosofía y plenitud humana", en *Asomante,* vol. 4, núm. 3, p. 68.

Pérez Marchand, M., 1949, "La inquietud existencial en la poesía de García Lorca", en *Asomante,* vol. 3, pp. 72-86.

Pérez Marchand, M., 1950, "Sören Kierkegaard", en *Asomante,* vol. 4, pp. 6-36.

Pérez Marchand, M., 1959, "Preámbulos para una historia de las ideas en Puerto Rico", en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito.

Pérez Marchand, M., 1959b, "Del pesimismo nihilista al humanismo moralista de Albert Camus", en *Asomante*, vol. 15.

Pérez Marchand, M., 1961, "¿Es Camus un escritor filosófico?", en *Asomante,* vol. 17, pp. 32-44.

Pérez Marchand, M., 1966, "Apuntes para el desarrollo del tema: la incomunicabilidad existencial de América Latina", en *Diálogos,* núm. 6, 1966, pp. 23-39.

Pérez Ransanz, A.R., 1995, "Racionalidad y desarrollo científico", en L. Olivé (ed.), *Enciclopedia iberoamericana de filosofía.* IX. Racionalidad epistémica, Trotta, Madrid, pp. 171-201.

Pérez Ransanz, A.R., 1997, "Cambio científico e inconmensurabilidad", en A. Velasco Gómez (ed.), *Racionalidad y cambio científico,* Paidós, UNAM, México, pp. 71-97.

Pérez Ransanz, A.R., 1999, *Kuhn y el cambio científico,* FCE, México.

Pérez Soriano, F., 1999, "El pensamiento filosófico de Juan Francisco Sánchez", *Primer Congreso Dominicano de Filosofía. Memorias,* Santo Domingo.

Pérez Zavala, C., 1998, *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto (Córdoba, Ar.).

Pescador, A., 1956, "La filosofía en Bolivia en el siglo XX", en *Cursos y conferencias,* Colegio Libre de Estudios Superiores, Buenos Aires, pp. 61-80.

Pescador, A., 1966, *Ontología*, Losada, Buenos Aires.

Pescador, A., 1974-1975, "Filosofía de la vida y la vida de la filosofía", en *Cuadernos de Filosofía de la Universidad de Concepción*, núms. 3-4, pp. 105-106.

Pfeiffer, M.L. (comp.), 2004, *Bioética: ¿estrategia de dominación en América Latina?*, Suárez, Mar del Plata.

Philippi, J., 1934, "Política, partidos políticos y corporativismo", en *Estudios,* núm. 21, pp. 15-20.

Piaget, J., 1972, *Psicología del niño*, Morata, Madrid.

Picón Salas, M., 1947, *Europa-América: preguntas a la esfinge de la cultura*, México.

Picón Salas, M., 1990, *De la conquista a la independencia y otros estudios*, Monte Ávila, Caracas.

Picón Salas, M., 1994, *De la conquista a la independencia*, FCE, México.

Picotti, D., 1969, "Die Überwindung der Metaphysik als Geschchtliche Aufgabe bei Martin Heidegger", Munich.

Picotti, D., 1998, *La presencia africana en nuestra identidad*, Del Sol, Buenos Aires.

Piedrahita, L.F. de, 1973, *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, Kelly, Bogotá.

Pierre-Charles, G., 1985, *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe,* FCE, México.

Pietri Uslar, A., 1986, *Bello y los temas de su tiempo*, Instituto de Filosofía-Universidad Central Venezolana, Caracas.

Pimentel, M.A., 1981, *Hostos y el positivismo en Santo Domingo,* Universidad Autónoma de Santo Domingo, Santo Domingo.

Pimentel, M.A., 1985, *Marxismo y positivismo,* Universidad Autónoma de Santo Domingo, Santo Domingo.

Piñera Llera, H., 1952, *Filosofía de la vida y filosofía existencial*, Publicaciones de la Sociedad Cubana de Filosofía, La Habana, pp. 85 y 95.

Piñera Llera, H., 1954, *La enseñanza de la filosofía en Cuba,* Hércules, La Habana.

Piñera Llera, H., 1954b, *Introducción a la filosofía*, Cultural, La Habana.

Piñera Llera, H., 1960, *Panorama de la filosofía cubana,* Unión Panamericana, La Habana.

Piñera Llera, H., 1981, *Idea, sentimiento y sensibilidad en José Martí*, Universal, Miami.

Pipitone, U., 1994, *La salida del atraso: un estudio histórico comparativo*, FCE, México.

Pipitone, U., 1994b, *Los laberintos del desarrollo*, Triana, México.

Pipitone, U., 1997, *Tres ensayos sobre desarrollo y frustración: Asia oriental y América Latina*, Miguel Ángel Porrúa, México.

Pires, J.H., 1960, *Os filósofos*, Cultirx, São Paulo.

Pires, J.H., 1964, *O espírito e o tempo*, Pensamento, São Paulo.

Pires, J.H., 1966, *O ser e a serenidade; ensaio de ontologia interexistencial*, Edicel, São Paulo.
Pires, J.H., 1970, *Parapsicologia hoje e amanhã*, Edicel, São Paulo.
Pita, A., 2004, *El boletín y el grupo de renovación. Intelectuales y revistas*, Universidad de Colima, Seminario de Historia Intelectual, El Colegio de México, México.
Plaza y Jaén, C., 1931, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, México.
PNUMA, UNESCO, 1985, *Universidad y medio ambiente en América latina y el Caribe*, ICFES, Bogotá.
Podgomy, I., 2000, "Araucana", en *Revista de Filosofía. Cultura-Ciencias-Educación*, vol. 23, núm. 5, Sevilla.
Pompa y Pompa, A., 1960, *Procesos inquisitorial y militar seguidos a don Miguel Hidalgo y Costilla,* INAH, México.
Ponce, A., 1974, *Obras completas*, Cartago, Buenos Aires.
Ponce, A., 1975, *Obras*, Casa de las Américas, Colección Nuestra América, La Habana.
Ponce, A., 1975b, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, Cartago, Argentina.
Ponce, A., 1976, "El año 1918 y América Latina", en D. Cúneo, *La reforma universitaria (1918-1930)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Ponce, A., 2000, *Educación y lucha de clases*, Fontamara, México.
Popescu, O., 1957, *El pensamiento social y económico de Echeverría*, Universidad de la República, Montevideo.
Popol Vuh. Antiguas historias del quiché, 1952, FCE, México.
Porras Rangel, J.F., 1976, *Metafísica del conocimiento y de la acción,* presentación de Juan David García Bacca, FCE, Universidad Central, México/Caracas.
Porras Rangel, J.F., 1996, *Lógica del sentimiento: ensayo de una antropología filosófica*, vol. 2, Monte Ávila, Caracas.
Porras Troconiz, G., 1952, *Historia de la cultura en el Nuevo Reino de Granada*, CSIC, Sevilla.
Portales y Palazuelos, D., 1941, *Diego Portales pintado por sí mismo*, Instituto Alonso de Ercilla, Santiago de Chile.
Portales y Palazuelos, D., 1979, *Cartas sobre Chile*, UNAM, México.
Portilla, J., 1966, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, Era, México.
Portilla, J., 1989, "Significación actual de la fenomenología", en A. Zirión Quijano (comp.), *Actualidad de Husserl*, Alianza Mexicana, México, pp. 37-50.
Power, K., 2006, "Introducción: la crítica latinoamericana dentro del contexto global", en K. Power (ed.), *Pensamiento crítico en el nuevo arte latinoamericano*, Fundación César Manrique, Madrid.
Prado Junior, B., 1986, "Cruz Costa e a história das idéias no Brasil", en R. Morales, R. Antunes y V.B. Ferrante (eds.), *Inteligência brasileira*, Brasiliense, São Paulo, pp. 101-124.
Prado Júnior, C.P., 1945, *Formação do Brasil contemporâneo,* Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1947, *Evolução política do Brasil*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1959, *Notas introdutórias à lógica dialética*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1962, *O mundo do socialismo*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1967, *O mundo do socialismo*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1971, *Estruturalismo e marxismo*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1971b, *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1972, *História econômica do Brasil*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1972b, *A revolução brasileira*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1979, *A questão agrária no Brasil*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1979b, *Introdução à lógica dialética*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1980, *Dialética do conhecimento,* Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1981, *O que é filosofia*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 1981b, *O que é liberdade*, Brasiliense, São Paulo.
Prado Júnior, C.P., 2006, *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*, 23a. ed., Brasiliense, São Paulo.
Praz, M., 1989, *Imágenes del barroco (estudios de emblemática*), Siruela, Madrid.
Prebisch, R., 1964, *Nueva política comercial para el desarrollo*, FCE, México.
Presas, M., 1960, "La recuperación del ser en la metafísica de Gabriel Marcel", en *Revista de Educación*, vol. 5, núms. 3-4, La Plata, pp. 297-311.
Presas, M., 1962, "Metafísica, técnica y desarraigo. En torno a las últimas obras de Heidegger", en *Nordeste*, núm. 2, pp. 169-202.
Presas, M., 1967, *Gabriel Marcel,* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Presas, M., 1971, "Husserl en los límites de la fenomenología", en *Temas de filosofía contemporánea. II Congreso Nacional de Filosofía*, Sudamérica, Buenos Aires, pp. 173-185.
Presas, M., 1978, *Situación de la filosofía de Karl Jaspers,* Depalma, Buenos Aires.
Pró, D.F., 1960, *Coriolano Alberini,* edición del autor, Mendoza.
Pró, D.F., 1973, *Historia del pensamiento filosófico argentino,* UNCuyo, Mendoza.
Prudencio, R., 1971, "Una aproximación al existencialismo francés", en *Kollasuyo,* núm. 76 (abril-junio), pp. 5-39.
Prudencio, R., 1971b, "El hombre: un ser ambiguo. Ideas para una antropología filosófica", en *Kollasuyo,* núm. 79 (octubre-diciembre), pp. 41-71.
Pruna, P. y García González, A., 1989, *El darwinismo en Cuba,* Consejo Superior de Investigaciones, Madrid.

Przeworski, A., 1991, *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pucciarelli, E., 1944, *Introducción a la filosofía de Dilthey*, Losada, Buenos Aires.

Pucciarelli, E., 1962, "Husserl y la actitud científica en filosofía", en *Revista de Humanidades*, núm. 2, Buenos Aires, pp. 257-280.

Pucciarelli, E., 1964, "El tiempo en la filosofía actual", en *Revista de la Universidad*, núm. 18, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, pp. 7-45.

Pucciarelli, E., 1969, "El acceso a la esencia de la filosofía", en *Cuadernos de Filosofía*, año 9, núm. 11, pp. 13-28.

Pucciarelli, E., 1969b, "Max Scheler y su idea de la filosofía", en *Cuadernos de Filosofía*, año 9, núm. 12, pp. 191-220.

Pucciarelli, E., 1970, "Dos actitudes frente al tiempo", en *Cuadernos de Filosofía*, año 10, núm. 13, pp. 7-48.

Pucciarelli, E., 1980, "Los avatares de la razón", en *Escritos de Filosofía*, núm. 6, pp. 7-22, Buenos Aires.

Pucciarelli, E., 1982, "La filosofía en su diálogo con nuestra época", en *Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía*, vol. 1, Buenos Aires, pp. 36-41.

Pucciarelli, E., 1987, *Los rostros del humanismo*, Fundación Banco de Boston, Buenos Aires.

Pugliese, A.O., 1965, *Vertmittlung und Kehre. Grundzüge des Geschistsdenkens bei Martin Heidegger,* Verlag Karl Albert, Friburgo/Munich.

Pugliese, A.O., 1971, "La lógica de E. Lask como transición entre la teoría del juicio en H. Rickert y el concepto de verdad en Heidegger", en colaboración con Konrad Hobe, en *Cuadernos de Filosofía, año* 11, núms. 15-16 (enero/diciembre), pp. 105-136.

Puiggros, A., 1994, *Imperialismo, educación y neoliberalismo en América Latina*, Paidós, México.

Putman, H., 1999, *El pragmatismo*, Gedisa, Barcelona.

Queraltó Moreno, R.J., 1976, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.

Quijano, A., 1991, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú Indígena*, año 29, pp. 11-20.

Quijano, A., 1992, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Libri Mundi, Tercer Mundo, Quito.

Quijano, A. y Wallerstein I., 1992b, "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", en *International Social Science Journal*, núm. 44, pp. 549-557.

Quijano, A., 1997, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Anuario Mariateguiano*, año 9, núm. 9, pp. 113-121.

Quijano, A., 2000, "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, año 21, núm. 2, pp. 342-386.

Quiles, I., 1949, *Filosofía de la religión*, Espasa Calpe, Buenos Aires/México.

Quiles, I., 1951, "Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio, S.I., dentro de la historia de la escolástica", en *Ciencia y Fe*, núm. 27.

Quiles, I., 1958, *Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial*, Luis Miracle Editor, Barcelona.

Quiles, I., 1968, *Filosofía budista*, Troquel, Buenos Aires.

Quiles, I., 1971, *Qué es el yoga. Filosofía, mística y técnica yogas*, Columba, Buenos Aires.

Quiles, I., 1980, *La persona humana,* Depalma, Buenos Aires.

Quiles, I., 1981, *Filosofía de la educación personalista*, Depalma, Buenos Aires.

Quiles, I., 1983, *Obras completas,* Depalma, Buenos Aires.

Quiles, I., 1989, *La interioridad agustiniana,* Desalma, Buenos Aires.

Quiles Calderín, V., 1994, "Gregorio Luperón aconseja a Hostos", en *Bayoán*, nueva época, núm. 2, Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico.

Quiles Calderín, V., 2001, *República Dominicana y Puerto Rico. Hermandad en la lucha emancipadora. Correspondencia 1876-1902 (E. M. de Hostos, F. Henríquez y Carvajal, G. Luperón, F. Despradel)*, IEH, Río Piedras.

Quintanilla, L., 1991, *El nacionalismo de Lucas Alamán,* Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.

Quiñónez Páez, J.R., 1987, "Aproximación al desarrollo de la crítica marxista del derecho en Colombia", en *Crítica Jurídica*, año 46, núm. 5, Puebla.

Quirarte, M., 1970, *Gabino Barreda, Justo Sierra y el Ateneo de la Juventud*, UNAM, México.

Quiroga, V. de, 1940, *Reglamentos de los hospitales de Santa Fe y Michoacán*, Talleres Gráficos de la Nación, México.

Quiroga, V. de, 1985, *Información en derecho*, SEP, México.

Quiroga, V. de, 1988, *De debellandis indis información,* UNAM, México.

Raat., W., 1975, *El positivismo durante el porfiriato*, SepSetentas, México.

Rabossi, E., 1979, "Metaethik in Lateinamerika Heute", en Huppertz, s/r, pp. 227-234.

Ramaglia, D., 2004, "Crisis de la modernidad y constitución de la filosofía. El diferendo positivismo-antipositivismo en Ingenieros y Korn", en H. Biagini y A.A. Roig (eds.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. I. Identidad, utopía e integración (1900-1930)*, Biblos, Buenos Aires.

Ramírez, A. y Ojeda, C. (comp.), 2004, *El sentimiento de lo humano en la ciencia, la filosofía y las artes,* antología editada en homenaje a Félix Schwartzmann, Universitaria, Santiago de Chile.

Ramírez, L., 2002, *Gramática especulativa en Charles Sanders Peirce,* Universidad Gregoriana, Roma.
Ramírez, M.T., 1997, *Cuerpo y arte. Por una estética merleaupontiana*, UAEM, Toluca.
Ramírez, M.T. *et al.*, 2002, *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, UMSNH, Morelia.
Ramírez, M.T., 2002b, "Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana", en *Devenires,* año 6, núm. 3, pp. 98-118.
Ramírez de Caballero, M.C., 1996, *El Dr. Adriano Irala Burgos. Destacado exponente de la filosofía en Paraguay*, monografía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción, Asunción.
Ramírez Fierro, M. del R., 2006, "Los movimientos indígenas en el siglo XXI", en *Intersticios. Filosofía-Arte-Religión. Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental*, año 11, núm. 24.
Ramírez, S. (comp.), 1981, *El pensamiento vivo de Sandino*, Nueva Nicaragua, Managua.
Ramis, P., 1975, *Las cátedras de filosofía en Venezuela,* Universidad de Los Andes, Mérida.
Ramis, P., 1978, *Veinte filósofos venezolanos (1946-1976),* Universidad de Los Andes, Mérida.
Ramnoux, C. *et al.*, 2003, *Historia de la filosofía*, vol. 2: La filosofía griega, Siglo XXI, México.
Ramos, F.J. (ed.), 1994, *Hacer: pensar,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
Ramos, F.J., 1998, *Estética del pensamiento. El drama de la escritura filosófica,* Espiral Hispanoamérica, Madrid.
Ramos, F.J. (ed.), 2002, *Foucault. La historia de la locura como historia de la razón,* Sociedad Puertorriqueña de Filosofía, Posdata, Río Piedras.
Ramos, F.J., 2004, *La estética del pensamiento. II. La danza en el laberinto*, Fundamentos, Tal Cual, Madrid/San Juan.
Ramos, O.G., 1963, "La ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre", en *Universidad*, núm. 155 (octubre/diciembre), Antoquia, pp. 624-634.
Ramos, S., 1934, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Imprenta Mundial, México.
Ramos, S., 1940, *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*, La Casa de España en México, México.
Ramos, S., 1950, *Filosofía de la vida artística*, Espasa Calpe, Buenos Aires.
Ramos, S., 1951, *El perfil del hombre y la cultura en México,* Espasa Calpe, México.
Ramos, S., 1958, "Concepto y métodos de la metafísica de Heidegger", en *Revista Mexicana de Filosofía, año* 1, núm. 1, pp. 51-59.
Ramos, S., 1963, *Estudios de estética*, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
Ramos, S., 1987, *El perfil del hombre y la cultura en México*, UNAM, SEP, México.
Ramos, S., 1993, *Estudios de estética y filosofía de la vida artística,* UMSNH, Morelia.
Ramos, S., 1993b, *Historia de la filosofía en México*, SEP, Cien, México.
Ramos, S., 1998, *Filosofía de la vida artística*, Espasa Calpe, México.
Ramos, S., 1999, *Hacia un nuevo humanismo*, FCE, México.
Ramos Mattei, C., 1998, *Apuntes sobre el tema de los valores*, Publicaciones Puertorriqueñas, Puerto Rico, p. 62.
Ramsey, I.T., 1957, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, SCM Press, Londres.
Rawicz, D. y Peredes, A., 2001, "Mito, razón y utopía en los escritos de Mariátegui", en E. Fernández Nadal (comp.), *Itinerarios socialistas en América Latina*, Alción Editora, Córdoba, pp. 107-124.
Reale, M., 1934, *O Estado Moderno*, José Olímpio, Río de Janeiro.
Reale, M., 1940, *Fundamentos do direito. Contribuição ao estudo da formação da natureza e da validade da ordem jurídica positiva*, Revista dos Tribunais, São Paulo.
Reale, M., 1940b, *Teoria do direito e do estado,* Martins, São Paulo.
Reale, M., 1953, *Filosofia do direito,* Saraiva, São Paulo.
Reale, M., 1956, *Horizontes do direito e da história: estudos de filosofia do direito e da cultura,* Saraiva, São Paulo.
Reale, M., 1962, *A filosofia em São Paulo,* Grijalbo, Universidade de São Paulo, São Paulo.
Reale, M., 1963, *Pluralismo e liberdade,* Saraiva, São Paulo.
Reale, M., 1968, *Teoria tridimensional do direito: preliminares históricas e sistêmica,* Saraiva, São Paulo.
Reale, M., 1968, *O direito como experiência: introdução à epistemologia jurídica,* Saraiva, São Paulo.
Reale, M., 1970, *Problemas de nosso tempo,* Grijalbo, São Paulo.
Reale, M., 1973, *Lições preliminares do direito,* Bushatsky, São Paulo.
Reale, M., 1976, *Filosofia em São Paulo,* Grijalbo, Universidade de São Paulo, São Paulo.
Reale, M., 1977, *Experiência e cultura: para a fundação de uma teoria geral da experiência*, Grijalbo, Edusp, São Paulo.
Reale, M., 1980, *O homem e seus horizontes*, Convívio, São Paulo.
Rebellato, J., 1995, *La encrucijada de la ética: neoliberalismo, conflicto norte-sur, liberación*, Nordan, Montevideo.
Rebolledo Aparicio, S., 1982, *Los precursores del derecho social en México: Miguel Hidalgo y Costilla, José Ma. Morelos y Pavón e Ignacio Ramírez, El Nigromante*, FES Acatlán-UNAM, México.
Recaséns Siches, L., 1934, *Los temas de la filosofía del derecho en perspectiva histórica y visión de futuro*, Bosch, Barcelona.
Recaséns Siches, L., 1940, *Vida humana, sociedad y derecho. Fundamentación de la filosofía del derecho*, La Casa de España en México, México.
Recaséns Siches, L., 1948, *Lecciones de sociología*, Porrúa, México.

Recaséns Siches, L., 1959, *Tratado general de filosofía del derecho*, Porrúa, México.

Recaséns Siches, L., 1970, *Introducción al estudio del derecho*, Porrúa, México.

Recaséns Siches, L., 1979, *Filosofía jurídica*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México.

Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, 1943, vol. 1, Consejo de Hispanidad, Madrid.

Redmond, W., 1969, traducción de "Juan de Espinosa Medrano. Sobre la naturaleza de los universales", en *Humanidades,* núm. 3.

Redmond, W., 1970, "La naturaleza de la lógica según Espinosa Medrano", en *Humanidades,* núm. 4.

Redmond, W., 1970b, traducción de "Juan de Espinosa Medrano. Prefacio al lector de *La Lógica*", en *Fénix*, núm. 20.

Redmond, W., 1972, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Nijhoff, La Haya.

Redmond, W., 1974, "Latin American Colonial Philosophy. The Logic of Espinoza Medrano", en *The Americas*, año 30, núm. 4 (abril).

Redmond, W., 1979, "Formal Logic in New Spain; Aspects of the Work of Fray Alonso", en *International Philosophical Quarterly*, vol. 19, núm. 3.

Redmond, W., 1979b, "La lógica formal en la Nueva España. Aspectos de la obra de fray Alonso", en *Latinoamérica*, núm. 12, México.

Redmond, W., 1979c, "Logic in New Spain", en *The Review of Metaphysics.*

Redmond, W., 1979d, "Documentos coloniales. Una defensa del Perú intelectual", en *Fénix*, núms. 26-27.

Redmond, W., 1981, "Extensional Interpretation of General Sentences in 16th-Century Ibero-American Logic", en *Crítica*, núm. 39, vol. 13, México.

Redmond, W., 1981b, "Una defensa de la América intelectual. Apologías por pensadores coloniales del siglo XVIII", en *Latinoamérica*, México.

Redmond, W., 1981c, "Un ejemplo de la cuantificación múltiple en la lógica del siglo XVI", en *Revista de Filosofía*, año 14, núm. 40, México.

Redmond, W., 1982, traducción de Alonso de la Vera Cruz, "Sobre la suposición", en *Revista de Filosofía*, año 15, núm. 45, México.

Redmond, W., 1983, "Modal Logic in 16th-Century Mexico", en *Crítica*, vol. 15, núm. 43, México.

Redmond, W., 1983b, "La *Lógica mexicana* de Antonio Rubio: una nota histórica", en *Diánoia*, México.

Redmond, W., 1984, "Lógica y ciencia en la *Lógica mexicana* de Rubio", en *Quipu. Revista latinoamericana de historia de las ciencias y la tecnología*, vol. 1, núm. 1.

Redmond, W., 1984b, "Extensionalidad en la lógica asertórica y modal de la Nueva España", en *Revista de Filosofía*, año. 17, núm. 51, México.

Redmond, W., 1984c, traducción de Alonso de la Vera Cruz, "Sobre las oraciones modales", en *Revista de Filosofía*, año 17, núm. 50, México.

Redmond, W. y Beuchot, M., 1985, *La lógica mexicana del Siglo de Oro*, UNAM, México.

Redmond, W., 1987, "Extensionalidad en la lógica asertórica y modal en la Nueva España del siglo XVI", en *Analogía*, vol. 1, núm.1, Mexico.

Redmond, W. y Beuchot, M., 1987b, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz,* UNAM, México.

Redmond, W. y Beuchot, M., 1988, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz,* UNAM, México.

Redmond, W., 1990, "Relations and 16th-Century Mexican Logic", en *Crítica,* vol. 22, núm. 65, México.

Redmond, W., 1991, "El Lunarejo on Anstract Entities", en *Concordia*, núm. 20, Aquisgrán.

Redmond, W., 1992, "Relaciones y unidades complejas en la lógica mexicana del siglo XVI", en *Fray Alonso de la Veracruz; Antología y facetas de su obra*, Gobierno del Estado, Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaíta, Morelia.

Redmond, W., 1992b, "Lógica y existencia en Alonso de la Veracruz", en *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y F.X. Clavigero*, Cuaderno 57, UNAM, México.

Redmond, W., 1993, "Logik, Wissenschaft und Literatur [in Antonius Rubius]", *Concordia*, núm. 24, Aquisgrán.

Redmond, W., 1994, "Friar Alonso on the Logic of God", en *Vivarium*, vol. 32, núm. 2, Países Bajos.

Redmond, W., 1994b, traducción de Fray Alonso de la Vera Cruz, "Sobre la lógica de Dios", en *Saber Novohispano*, núm. 1, México/Zacatecas.

Redmond, W. y Beuchot, M., 1995, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, UNAM, México.

Redmond, W., 1998, *La lógica en el Virreinato del Perú*, FCE, México/Lima.

Redmond, W., 1998b, "Philosophy versus Concern for Indians. A Jesuitís Internal Struggle", en *The Modern Schoolman*, vol. 75, núm. 4.

Redmond, W., 1999, "La inferencia cuantificada en la lógica mexicana del siglo XVI", en *Diánoia*, año XIV, núm. 45, México.

Redmond, W., 1999b, "Defensores de la Hispanoamérica intelectual: textos neolatinos del Virreinato del Perú (siglo XVII)", en *Boletín de la Sociedad Peruana de Estudios Clásicos*, núm. 5.

Redmond, W., 2000, "Colonial Thought in Latin America", Routledge Encyclopedia of Philosophy, 12 vols.

Redmond, W., 2000b, "El Lunarejo. ¿Qué diría hoy de la filosofía?", en *Escritura y Pensamiento*, año 3, núm. 5, y 1998, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 25.

Redmond, W., 2001, "Quantified Inference in 16th-Century Mexican Logic", en *Vivarium*, vol. 39, núm. 1, Países Bajos.

Redmond, W., 2002, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica*, Universidad de Navarra, Pamplona.

Redmond, W., 2002b, "Rubio: Filosofía de la lógica. Variantes de la *Lógica mexicana*", en *Relaciones*, vol. 23, núm. 91.

Redmond, W., 2002c, "Ser y poder en la Metafísica de José de Aguilar", en *Ideas y Valores*, núm. 119, Bogotá.

Redmond, W., 2002d, "Presentación y defensa de nuestra conclusión" del *Cursus philosophicus dictatus Limae*, *Ideas y Valores*, núm. 119, Bogotá (Traducción de José de Aguilar).

Redmond, W., 2003, "La lógica de Juan de Espinosa Medrano", en *Patio de Letras*, vol. 1.

Redmond, W., 2003b, "La lógica de Juan de Espinosa Medrano", en *Pensamento Novohispano*, núm. 4 (septiembre).

Redmond, W., 2004, "The Three-Stranded Cord. Calling a Truce in the War over God and Human Freedom", en *Tópicos,* núm. 27, México, y *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics,* Universidad Fordham.

Redmond, W., 2005, "Self-Awareness in Colonial Latin American Philosophy", parte II, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 42, Hamburgo (parte I, vol. 41, 2004).

Redmond, W., 2007, *El albedrío*, Universidad de Navarra, Pamplona.

Régis Debray, J., 1971, *Ensayos sobre América Latina: de 1909 a nuestros días*, Era, México.

Reichman, J., 2004, *Ética ecológica*, Nordan, Madrid.

Reinaga, F., 2007, *La revolución india*, s.e., La Paz.

Remolina Vargas, G., 1972, *Kart Jaspers en el diálogo de la fe*, Gredos, Col. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid.

Revista Aleph, 2007, "La obra del filósofo Danilo Cruz-Vélez", año XLI, núm. 143 (octubre-diciembre).

Revista Anthropos, 1998, Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina, Huellas del Conocimiento, núm. 180, Barcelona.

Rexach, R., 1950, *El pensamiento de Félix Varela y la formación de la conciencia cubana*, Sociedad Lyceum, La Habana.

Reyes, A., 1917, *Memorias de Fray Servando Teresa de Mier*, América.

Reyes, A., 1944, *El deslinde*, El Colegio de México, México.

Reyes Dávila, M., 2003, *Hostos: las luces peregrinas*, Exégesis, Humacao.

Reynal, V., 1988, *Diccionario de hombres y mujeres ilustres de Puerto Rico y de hechos históricos*, Edil, Río Piedras.

Rials, S., 1985, "La droite ou l'horreur de la volonté", en *Le Débat*, núm. 33.

Ribeiro, D., 1977, *Las Américas y la civilización*, Extemporáneos, México.

Ribeiro, D., 1978, *Os brasileiros,* Vozes, Petrópolis.

Ribeiro, D., 1982, *La universidad necesaria*, UNAM, México.

Ricard, R., 1933, *La conquête spirituelle du Mexique*, París.

Rico, A. y Acosta, Y. (comps.), 2000, *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, Nordan, Comunidad, Montevideo.

Rico Bovio, A., 1990, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, Joaquín Mortiz, México.

Rico Bovio, A., 1991, *Hora del desierto: germinario*, Plaza y Valdés, México.

Rico Bovio, A., 1999, *Isla en el tiempo*, UNAM, México.

Ricoeur, P., 1963, *La symbolique du mal*, Aubier, París.

Ricoeur, P., 1964, "Civilisation universelle et culture national", en *Histoire et vérité*, Seuil, París, pp. 274-288.

Ricoeur, P., 1972, "Expérience et langage dans le discours religieux", en M. Henry *et al.*, *Phénoménologie et Théologie,* Criterion, París, pp. 15-39.

Ricoeur, P., 1975, "La philosophie et la spécificité du langage religieux", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses,* núm. 55, pp. 13-26.

Ricoeur, P., 1975b, *La métaphore vive*, Seuil, París.

Ricoeur, P., 1975c, "Biblical Hermeneutics", en *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism,* núm. 4, pp. 29-148.

Rigol, P.N., 1977, *Sociologia do terceiro mundo. Crítica ao modelo desenvolvimentista*, Vozes, Petrópolis.

Risse, W., 1970, *Die Logik der Neuzeit*, Bad Cannstadt, Stuttgart.

Riu, F., 1959, "Sartre, Heidegger y el tema de la conciencia", en *Cultura Universitaria,* núm. 66-67 (enero-junio), pp. 42-46.

Riu, F., 1966, *Ontología del siglo XX: Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre*, Universidad Central, Caracas.

Riu, F., 1968, *Ensayos sobre Sartre*, Monte Ávila, Caracas.

Riu, F., 1968b, *Historia y totalidad*, Monte Ávila, Caracas.

Riu, F., 1981, *Usos y abusos del concepto de alienación*, Monte Ávila, Caracas.

Riu, F., 1981b, "El tema de la alienación en la filosofía venezolana", en *Revista Venezolana de Filosofía,* núm. 14-15, Caracas, pp. 139-155.

Riu, F., 1985, *Vida e historia de Ortega y Gasset*, Monte Ávila, Caracas.

Riu, F., 1997, *Obras completas*, vol. 1, pról. Fernando Rodríguez, Monte Ávila, Caracas.

Riva Palacio, V., 1961, *México a través de los siglos. Historia antigua*, vol. 1, Compañía General de Ediciones, México.

Riva Palacio, V., 1980, "México a través de los siglos. La guerra de independencia", en J.L. Romero y L.A. Romero (comps.), *Pensamiento político de emancipación (1790-1825)*, vol. 1, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, pp. 51 ss.

Rivara de Tuesta, M.L., 1992, "El pensamiento incaico", en VV.AA., *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Trotta, Madrid, pp. 99-126.

Rivara de Tuesta, M.L., 1994, "Pensamiento prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica", en *Arete* vol. VI, núm. 1, pp.103-115.

Rivara de Tuesta, M.L., 1996, "La filosofía en el Perú colonial", en G. Marquínez Argote y M. Beuchot (eds.), *La filosofía en la América colonial*, El Búho, Bogotá, pp. 219-274.

Rivara de Tuesta, M.L., 2000, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, FCE, Lima.

Rivara de Tuesta, M.L., 2000b, *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, FCE, Lima.

Rivara de Tuesta, M.L., 2000c, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, FCE, Lima.

Rivara de Tuesta, M.L (ed.), 2004, *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana,* Gráfica Euroamericana, Lima.

Rivera, J., 1996, *El pensamiento de Muñoz Marín,* Fundación Muñoz Marín, San Juan.

Rivera, J., 1998, *Ensayos muñocistas,* Fundación Muñoz Marín, San Juan.

Rivera, J., 2002, *Acerca del bien y del mal. Ensayos éticos,* Fundación Muñoz Marín, San Juan.

Rivera, J.E., 2001, *Heidegger y Zubiri*, Universidad Católica, Santiago de Chile.

Rivera Cusicanqui, S., 2003, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, Thoa, La Paz.

Rivera Nieves, I., 1992, *El tema de la mujer en el pensamiento social de Hostos,* Instituto de Estudios Hostosianos, Río Piedras.

Rivera Nieves, I., 1999, *Cambio de piel. Viaje, sujeto, ley,* Posdata, Río Piedras.

Rivera Pagán, L., 1989, *Senderos teológicos. Pensamiento evangélico puertorriqueño,* La Reforma, Río Piedras.

Rivera Pagán, L., 1990, *Evangelización y violencia. La conquista de América*, Cemí, San Juan.

Rivera Pagán, L., 1992, *Evangelización y violencia. La conquista de América,* Cemí, San Juan.

Rizo Patrón, R., 1968, *Idealismo kantiano y fenomenología*, Pontificia Universidad Católica, Lima.

Rizo Patrón, R., 1978, *La notion de "matériau" (Staff) dans les* recherches logiques *de Husserl*, ISP-UCL, Lovaina.

Rizo Patrón, R., 1990, "Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la Quinta investigación lógica de Husserl", en *Areté,* vol. 2, núm. 2; vol. 3, núm. 1, 1991.

Rizo Patrón, R., 1992, "Análisis y fundamento. Husserl y la tradición", en *Areté.,* vol. 4, núm. 1, pp. 291-320.

Rizo Patrón, R. (ed.), 1993, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea,* Pontificia Universidad Católica, Lima.

Roa, A., 1959, *Psiquiatría*, Andrés Bello, Santiago de Chile.

Roa, A., 1964, *Intento de una caracterología de Miguel Ángel*, Imprenta Sección Fundación para el Estudio de la Salud, SNS, Santiago de Chile.

Roa, A. 1971, *Formas del pensar psiquiátrico*, Universitaria, Santiago de Chile.

Roa, A., 1974, *Demonio y psiquiatría. Aparición de la conciencia científica en Chile*, Andrés Bello, Santiago de Chile.

Roa Bastos, A., 1978, "Rafael Barrett. Descubridor de la realidad social del Paraguay", en Rafael Barrett, *El dolor paraguayo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Robertson, W. S., 1929, *The life of Miranda*, 2 vols., The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Robles, O., 1946, "El movimiento filosófico neoescolástico en México", en *Filosofía y Letras,* núm. 24.

Robles, O., 1950, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, Porrúa, México.

Rocca, C., 1998, *Juan B. Justo y su entorno*, Universitaria, La Plata.

Rodó, J. E., 1900, *La vida nueva (III)*. *Ariel*, Imp. de Dornalache y Reyes, Montevideo.

Rodó, J. E., 1906, *Liberalismo y jacobinismo*, Librería La Anticuaria, Montevideo.

Rodó, J. E., 1909, *Motivos de Proteo*, José María Serrano, Montevideo.

Rodó, J. E., 1913, *El mirador de Próspero*, José María Serrano, Montevideo.

Rodó, J. E., 1917-1927, *Obras completas*, 7 vols., Valencia/Barcelona.

Rodó, J. E., 1947, *Ariel*, Del Plata, Buenos Aires.

Rodó, J.E., 2005, *Ariel*, estudio preliminar de Yamandú Acosta, Leer Nuestra América, Biblioteca del Pensamiento Latinoamericano, El Andariego, Buenos Aires.

Rodrigo, L.M., 1988, *O nacionalismo no pensamento filosófico: aventuras e desventuras da filosofia no Brasil*, Vozes, Petrópolis.

Rodríguez, R.V., 1993, *Panorama da filosofia brasileira*, <http://www.ensayistas.org/critica/brasil/velez2.htm>, originalmente publicado como: "La historia del pensamiento filosófico brasileño (siglos XVII a XIX): problemas y corrientes", *RIB*, vol. 35, núm. 3, 1985, Washington, pp. 279-288, y "La historia del pensamiento filosófico brasileño (siglo XX): problemas y corrientes", *RIB*, vol. 43, núm. 1, 1993, Washington, pp. 45-62).

Rodríguez, V., 1998, "Epistemology and History of Science as Tools for the Teaching of Physics", en L. Butler *et al.* (eds.), FAMAF, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Rodríguez, V., 2003, "El concepto de universo. Isla en la emergencia de la cosmología científica", en L. Benitez, Z. Monroy y J.A. Robles (eds.), *Filosofía natural y moral en la modernidad,* UNAM, México.

Rodríguez, V., 2005, "Aspectos epistemológicos de la cosmología contemporánea", en A. Estany (ed.), *Enciclopedia latinoamericana de filosofía*, vol. 28, Trotta, Madrid.

Rodríguez Albarracín, E., 1986, *Introducción a la filosofía*, Perspectiva Latinoamericana, USTA, Bogotá.

Rodríguez Alcalá, H., 1952, "Francisco Romero on Culture East and West", en *Philosophy East and West,* año 2, núm. 2 (julio), Honolulú, pp. 155-165. Traducido por Humberto Piñera Llera para *Revista Cubana de Filosofía*, año 2, núm. 10 (enero-junio), 1952, La Habana, pp. 53-63.

Rodríguez Alcalá, H., 1954, *Francisco Romero: vida y obra*, Columbia University, Hispanic Institute, Nueva York.

Rodríguez Alcalá, H., 1954b, "El socratismo de Alejandro Korn", en *Research Studies of the State College of Washington* (diciembre), Washington, pp. 228-245.

Rodríguez Alcalá, H., 1957, "Razón y sentimiento en Alejandro Korn", en *Cuadernos Americanos*, año 16, núm. 93 (mayo-junio), pp. 77-96.
Rodríguez Alcalá, H., 1958, *Korn, Romero, Güiraldes, Unamuno, Ortega, literatura paraguaya y otros ensayos,* pról. Arturo Ríoseco, De Andrea, México.
Rodríguez Alcalá, H., 1958b, "Apuntes para una biografía de Alejandro Romero: 1860-1936", en *Revista Iberoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, año 23, núm. 46 (julio-diciembre), México, pp. 433-488.
Rodríguez Alcalá, H., 1959, *Misión y pensamiento de Francisco Romero,* pról. José Ferrater Mora, UNAM, México.
Rodríguez Alcalá, H., 1960, "Existencia y destino del hombre según José Ortega y Gasset y Jean-Paul Sartre", en *Cuadernos Americanos*, año 19, núm. 110 (mayo-junio), México, pp. 89-109.
Rodríguez Alcalá, H., 1961, "En torno a algunas ideas de José Ferrater Mora", en *Revista Hispánica Moderna,* año 27, núm. 1 (enero), Nueva York, pp. 1-15.
Rodríguez Alcalá, H., 1963, "Sobre el americanismo filosófico. La teoría de J. B. Alberdi renovada por Alejandro Korn", en *Hispanic Review,* año 21, núm. 2 (enero), pp. 40-60.
Rodríguez Alcalá, H., 1963b, "La dignidad del hombre en la obra de Francisco Romero", en *Interamerican Review of Bibliography*, núm. 24 (octubre-diciembre), Washington, pp. 389-401.
Rodríguez Alcalá, H., 1987, *La incógnita del Paraguay y otros ensayos*, Arte Nuevo, Asunción.
Rodríguez Castelo, H., 1968, *La ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana de Juan León Mera. Estudio introductorio*, Clásicos Ariel, Quito.
Rodríguez de Lecea, T. *et. al.* (eds.), 1989, *El krausismo y su influencia en América Latina*, Instituto Fe y Secularidad, Fundación Friederich Ebert, Madrid.
Rodríguez de Lecea, T. (ed.), 2001, *En torno a Gaos*, Institució Alfóns el Magnànim, Valencia.
Rodríguez Demorizi, E., 1939, *Hostos en Santo Domingo*, Imprenta Vda. García Sucesores, Ciudad Trujillo.
Rodríguez Ungido, Z., 1990, "La filosofía en Cuba hoy", en *La enseñanza, la reflexión y la investigación filosófica en América Latina y el Caribe,* Tecnos, Madrid.
Roig, A.A., 1966, *Breve historia intelectual de Mendoza*, Terruño, Mendoza.
Roig, A.A., 1969, *Los krausistas argentinos*, M. Cajica Jr., México.
Roig, A.A, 1972, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Cajica, México.
Roig, A.A., 1975, "El neoplatonismo aporético de Miguel Ángel Virasoro", en *Cuadernos de Filosofía*, año 15, núms. 22-23 (enero-diciembre), Buenos Aires, pp. 215-234.
Roig, A.A., 1976, "Función actual de la filosofía en América Latina", en VV.AA., *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, pp. 135-152.
Roig, A.A. (ed.), 1977, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Universidad Católica del Ecuador, Quito.
Roig, A.A., 1981, *Teoría y critica del pensamiento latinoamericano,* FCE, México.
Roig, A.A., 1981b, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, UNAM, México.
Roig, A.A., 1982, *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Universidad Católica, Quito.
Roig, A.A., 1984, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, FLACSO, Quito.
Roig, A.A., 1984b, *El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus lecciones al pueblo*, Tercer Mundo, Quito.
Roig, A.A., 1984c, *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Quito.
Roig, A.A., 1987, *La utopía en el Ecuador,* Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Quito.
Roig, A.A., 1991, *Narrativa y cotidianidad*, Quipus, Ecuador.
Roig, A.A., 1991b, "Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano", en *Análisis*, vol. 28, núms. 53-54, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, pp. 11-22.
Roig, A.A., 1993, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza.
Roig, A.A., 1994, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Roig, A.A., 1995, *El pensamiento social de Juan Montalvo*, Universidad Andina Simón Bolívar, Subsede Ecuador, Corporación Editora Nacional, Quito.
Roig, A.A., 2001, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, La Universidad del Zulia, Maracaibo.
Roig, A.A, 2002, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, EDIUNC, Mendoza.
Roig, A.A., 2006, *Los krausistas argentinos*, El Andariego, Buenos Aires.
Roig de Leuchsenring, E., 1945, Varela, en El Habanero, precursos de la revolución cubana [aut. libro] Félix Varela. *El Habanero,* Universidad de La Habana, Cuba, pp. xli-lxxxvii.
Roig, E., 1974 (comp.), *Hostos y Cuba,* Ciencias Sociales, La Habana.
Rojas, R. (comp.), 1994, *Chiapas: ¿y las mujeres qué?*, La Correa Feminista, México.
Rojas, S., 2003, *Imaginar la materia. Ensayos de filosofía y estética*, ARCIS, Santiago de Chile.
Rojas Mix, M., 2000, "América en la concepción ilustrada de la historia", en A.A. Roig (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX. Enciclopedia iberoamericana de filosofía,* núm. 22, Trotta, Madrid.
Rojas Osorio, C., 1988, *Hostos, apreciación filosófica*, Instituto de Cultura Puertorriqueña, Humacao.
Rojas Osorio, C., 1997, *Filosofía moderna en el Caribe hispanio,* Porrúa, México.

Rojas Osorio, C., 2002, *Latinoamérica. Cien años de filosofía,* Isla Negra, San Juan de Puerto Rico.

Rojas Osorio, C., 2002b, *Pensamiento filosófico puertorriqueño,* Isla Negra, Humacao.

Rojas Osorio, C., 2002c, "Tollinchi. Un estudio sobre el romanticismo", en *Pensamiento filosófico puertorriqueño,* Isla Negra, San Juan de Puerto Rico.

Rojas Osorio, C., 2003, *Latinoamérica, cien años de filosofía,* Isla Negra, San Juan de Puerto Rico.

Rojas Osorio, C., 2005, "Materiales para una estética latinoamericana", en *Estudios de historia de las ideas,* UNCuyo, Mendoza.

Rojas Osorio, C., 2005b, "Tollinchi: las metamorfosis de Roma", en *Diálogos,* núm. 85.

Rojas Osorio, C., 2005c, "Tollinchi: *Quo pulchritudo? Los trabajos de la estética del modernismo*", en *Diálogos*, núm. 86 (enero).

Rölz Bennett, J., 1942, "Indicaciones sobre la filosofía de Edmundo Husserl", en *Studium*, núms. 5-6, Guatemala.

Rölz Bennett, J., 1950, *Carta de las universidades*, Universitaria, Guatemala.

Romanell, P., 1954, *La formación de la mentalidad mexicana*, El Colegio de México, México.

Romano Muñoz, J., 1951, "El existencialismo a la luz del buen sentido", en *Filosofía y Letras,* vol. 22, núms. 43-44 (julio-diciembre), México, pp. 221-255.

Romano Muñoz, J., 1952, *El existencialismo a la luz del buen sentido filosófico,* México.

Romano Muñoz, J., 1953, *Hacia una filosofía existencial (al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica),* Imprenta Universitaria, México.

Romero, B.H., 2006, "Geocultura de Tarapacá: poiesis, autopoiesis y decisiones culturales", en *Revista de Ciencias Sociales* núm. 16, pp. 16-37.

Romero, F., 1934, "Ideas sobre el espíritu", en *La Nación,* 25 de noviembre.

Romero, F., 1938, *Lógica y nociones de teoría del conocimiento*, en colaboración con Eugenio Pucciarelli, Espasa Calpe, Buenos Aires.

Romero, F., 1941, *Filosofía contemporánea*, Losada, Buenos Aires.

Romero, F., 1943, *Sobre la historia de la filosofía,* Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.

Romero, F., 1944, *Filosofía de la persona*, Losada, Buenos Aires.

Romero, F., 1945, *Papeles para una filosofía,* Losada, Buenos Aires.

Romero, F., 1945b, *Filósofos y problemas*, Losada, Buenos Aires.

Romero, F., 1947, *Filosofía de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires.

Romero, F., 1947b, *Ideas y figuras*, Losada, Buenos Aires.

Romero, F., 1950, *El hombre y la cultura*, Espasa Calpe, Buenos Aires/México.

Romero, F., 1952, *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires.

Romero, F., 1952b, *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires.

Romero, F., 1953, *Estudios de historia de las ideas*, Losada, Buenos Aires.

Romero, F., 1956, *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*, Reconstruir, Buenos Aires.

Romero, F., 1957, "Enrique José Varona", en *Filósofos y problemas*, Losada, Buenos Aires.

Romero, F., 1958, *Relaciones de la filosofía*, Perrot, Buenos Aires.

Romero, F., 1959, *Historia de la filosofía moderna,* FCE, Buenos Aires/México.

Romero, F., 1960, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Losada, Buenos Aires.

Romero, F., 1967, *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, Losada, Buenos Aires.

Romero, J. L., 1965, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, FCE, México.

Romero, J.L., 1970, *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*, Paidós, Buenos Aires.

Romero Galván, J.R., 1982, *La crónica mexicana de Hernando de Alvarado Tezozómoc*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

Romero Jacobo, C., 1994, *Un profesional de la esperanza*, Planeta, México.

Romero Osorio, I. O., 1988, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, UNAM, México.

Rorty, R., 1992, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en G. Vattimo, *La secularización de la Filosofía*, Gedisa, España.

Rosado Haddock, G., 1982, "Remarks on Sense and Reference in Frege and Husserl", *Kant-Studien,* vol. 73, núm. 4, pp. 425-439.

Rosado Haddock, G., 1985, *Exposición crítica de la filosofía de Frege,* Universidad de Puerto Rico, San Juan, Santo Domingo.

Rosado Haddock, G., 1987, "Husserl Epistemology of Mathematics and the Foundation of Platonism in Mathematics", *Husserl Studies,* vol. 4, pp. 81-102.

Rosado Haddock, G., 1994, "Husserl y Frege", *Diálogos*, vol. 64, pp. 187-200.

Rosales, A., 1970, *Transzendenz und Differenz; eine Beitrag zum Problem der Ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, M. Nijhoff, Den Haag.

Rosales, A., 1970b, "La crítica de Heidegger al idealismo moderno", en *Revista Nacional de Cultura*, vol. 30, núm. 195 (sep.-dic.), Caracas, pp. 2-14.

Rosales, A., 1971, "El problema de la diferencia ontológica en las obras tempranas de Heidegger", en *Cuadernos de Filosofía*, año 11, núms. 15-16 (enero/diciembre), Buenos Aires, pp. 195-205; 1972, en *Revista de Cultura*, año 32, núms. 206-208 (mayo-julio), Caracas, pp. 69-76.

Rosales, A., 1976, "El problema de la negatividad", en *Revista Venezolana de Filosofía*, núm. 4, Caracas, pp. 123-175.

Rosales, A., 1976-1977, "Una aproximación a *ser y tiempo*", en *Revista Venezolana de Filosofía,* núms. 5-6, Caracas, pp. 119-144.

Rosales, A., 1978, "Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en *Ser y tiempo* de Heidegger", en *Revista Venezolana de Filosofía*, núm. 8, Caracas, pp. 83-96.

Rosales, A., 1986, "Una pregunta sobre el tiempo", en *Revista Venezolana de Filosofía,* núm. 22, Caracas, pp. 153-162.

Ross, W., 1954, *Hijos de la roca (El pensamiento de Guillermo Francovich)*, Orión, México.

Rossi, A., 1960, "Sentido y sinsentido en las *investigaciones lógicas*", en *Diánoia*, vol. 6, núm. 6, México, pp. 91-114.

Rossi, A., 1969, *Lenguaje y significado*, Siglo XXI Editores, México.

Rossi, A., 1978, *Manual del distraído*, Joaquín Mortiz, México.

Rossi, A., 1982, *Sueños de Occam*, UNAM, México.

Rossi, A. (ed.) 1989, *José Gaos: filosofía de la filosofía*, Crítica, Barcelona.

Rossi, A., 1997, *La fábula de las regiones*, Anagrama, Barcelona.

Rossi, A., 2005, *Obras escogidas,* FCE, México.

Rougès, A., 1943, *La jerarquía del ser y la eternidad*, Universidad Nacional de Tucumán-Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán.

Rouillón, G., 1975, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, Arica, Lima.

Roura-Parella, J., 1950, *Tema y variaciones de la personalidad*, UNAM, México.

Rousseau, J.-J., 1977, "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", en *Discursos a la Academia de Dijon*, Paulinas, Madrid.

Rousseau, J.-J., 1993, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Norma, Bogotá.

Rousseau, J.-J., 2000, *Contrato social*, Espasa Calpe, México.

Rovira, M. del C., 1958, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, El Colegio de México, México.

Rovira, M. del C., 1979, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América,* UNAM, México.

Rovira, M. del C., 1991, "El angustioso juego filosófico en Sor Juana Inés de la Cruz", en *Diálogo. Revista interdisciplinaria de la ciudad de Zacatecas*, núm. 20.

Rovira, M. del C., 1995, "Lo filosófico y lo teológico en Sor Juana", en Margarita Peña (comp.), *Cuadernos de Sor Juana. Sor Juana Inés de la Cruz y el siglo XVII*, UNAM, México.

Rovira, M. del C., 1995b, "La recepción de la filosofía moderna y el problema del conocimiento en sor Juana Inés de la Cruz", en *La Colmena*. *Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, núm. especial, 5, Estado de México.

Rovira, M. del C. (ed.), 1997, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, UNAM, México.

Rovira, M. del C., 1998, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX*, UNAM, México.

Rozzi, R. (ed.), 2001, *Fundamentos de conservación biológica: perspectivas latinoamericanas*, FCE, México.

Rozzi, R., 2001b, "Éticas ambientales latinoamericanas: raíces y ramas", en R. Rozzi (ed.), *Fundamentos de conservación biológica: perspectivas latinoamericanas*, FCE, México, pp. 311-362.

Rozzi, R., Massardo, F., Anderson, C., Heidinger, K. y Silander, J. Jr., 2006, "Ten Principles for Biocultural Conservation at the Southern Tip of the Americas: The Approach of the Omora Ethnobotanical Park", en *Ecology & Society*, vol. 11, núm. 43, en la página <http://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss1/art43/>.

Rozzi, R. y Villarroel, P. (eds.) 2007, *Ambiente y Desarrollo*, número especial: Ética Ambiental, vol. 23, pp. 1-113.

Rozzi, R. *et al.*, 2008, "Field Environmental Philosophy and Biocultural Conservation: The Omora Ethnobotanical Park Educational Program", en *Environmental Ethic*s, núm. 30, pp. 325-336.

Rubial, A., 2000, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la edad media a la evangelización novohispana*, UNAM-FFyL, México.

Rubial, A., 2005, "La patria criolla de Sor Juana y sus contemporáneos", en S. Lorenzano (ed.), *Aproximaciones a Sor Juana*, FCE, México.

Rubinelli, M.L. (ed.), 2001, *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*, Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy.

Rubio, A., 1603-1634, *Logica mexicana sive commentarii in universam Aristotelis logicam*, Alcalá (ed. larga, 1603; ed. breve alterada, 1610 y 1613), Brescia (breve, 1625), Colonia (larga, 1605; breve, 1609, 1615, 1621, 1634), Cracovia (breve, 1608), Londres (breve, 1641), Lyon (breve, 1611, 1617, 1620, 1625), París (breve, 1615), Valencia (breve, 1606, 1607).

Rubio, A., 1605-1626, *Commentarii in octo libros Aristotelis de physico auditu*, Alcalá (ed. larga, 1605; 3a. ed., 1613, más 20), Brescia (1626), Colonia (2a. ed., 1610 y 1616; última edición, 1629), Lyon (2a. ed., 1608; 1611, 1618, 1620), Valencia (2a. ed., 1606).

Rubio, A., 1609-1634, *Commentarii in libros Aristotelis stagiritae de ortu et interitu rerum naturalium seu de generatione et corruptione earum*, Brescia (1626), Colonia (1619, 1934), Lyon (1614, 1920 dos veces), Madrid (1609, 1915).

Rubio, A., 1611-1644, *Commentarii in libros Aristotelis stagiritae philosophorum principis de anima*, Alcalá (1611), Brescia (1621), Colonia (1613, 1921, 1944), Lyon (1613, 1920), Madrid (1616).

Rubio, A., 1615-1928, *Commentarii in libros Aristotelis stagiritae de caelo et mundo*, Brescia (1626), Colonia (1617, 1924, 1926, 1928), Lyon (1616, 1920, 1925), Madrid (1615).

Rubio Angulo, J., 1979, *Historia de la filosofía latinoamericana I*, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá.

Rubio Angulo, J., 1983, "La *Eregnis* y la experiencia del pensar", en *Universitas Philosophica*, núm.1, Bogotá.

Rubio Angulo, J., 1984, "Fenomenología y hermenéutica", en *Universitas Philosophica*, núm. 2, Bogotá.

Rubio Angulo, J., 1984b, "Autorreflexión y metaher-

menéutica en Jürgen Habermas", en *Signo y pensamiento*, núm. 4 (enero-junio), Bogotá.
Rubio Angulo, J., 1996, "La filosofía en la Real Audiencia de Quito", en G. Marquínez Argote y M. Beuchot (eds.), *La filosofía en la América colonial,* El Búho, Bogotá, pp. 205-218.
Rubio Angulo, J., 1998, "Escuchar", en *Signo y Pensamiento,* núm. 33, Bogotá.
Ruiz Rivera. J., 1988, *Gabriel García Moreno, dictador ilustrado del Ecuador*, Anaya, Madrid.
Ruiz Schneider, C., 1981, "Notes on Authoritarian Ideologies in Chile", en *North/South, The Canadian Journal of Latin American Studies*, núm. 6, Ottawa.
Ruiz Schneider, C., 1992, "Corporativismo e hispanismo en la obra de Jaime Eyzaguirre", en R. Cristi y C. Ruiz Schneider, *El pensamiento conservador en Chile*, Universitaria, Santiago de Chile.
Ruiz Sotelo, M., 2006, *La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, México, tesis de maestría, UNAM-FFyL, México.
Russo Delgado, J., 1950, *Varona, el humanista y el hombre*, Universidad de San Carlos, Guatemala.
Russo Delgado, J., 1953, *Sentido ontológico de la paz*, Imprenta Universitaria, Guatemala.
Russo Delgado, J., 1953b, *Universidad, humanidades y humanismo*, Facultad de Humanidades, Guatemala.
Rutinel, J.U., 1985, "Apuntes para el estudio de las corrientes filosóficas en la República Dominicana, en *La filosofía hoy,* Universidad Autónoma de Santo Domingo, Santo Domingo.

Sabsay, F.L., 1998, *Ideas y caudillos*, Ciudad Argentina, Buenos Aires.
Sachs, J.D., 2005, *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time*, Penguin Press, Nueva York.
Sáenz, M., 1999, *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea*, Lexington Books, Lanham.
Saer, J.J. y Martínez-Richter, M., 1997, *La caja de la escritura: diálogos con narradores y críticos argentinos*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt/Madrid.
Sagols, L., 2006, *Interfaz bioética*, Fontamara, México.
Sahagún, B. de, 1823, *Historia de la conquista de México*, México.
Sahagún, B. de, 1830, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México.
Sahagún, B. de, 1853, *Psalmodia cristiana y sermonario de los santos del año, en lengua mexicana, ordenado en cantares o salmos para que canten los indios en los areytos que hacen en las iglesias*, México.
Sahagún, B. de, 1858, *Evangeliarium, epistolarium et lectionarium aztecum sive mexicanum*, Milán.
Sahagún, B. de, 1927, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V convirtieron a los indios de la Nueva España*, México.
Sahagún, B. de, 1950, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, vols. 1-12, The School of American Research and the University of Santa Fe, Santa Fe, Nuevo México.
Sahagún, B. de, 1979, *Florentine Codex, Manuscrito 218-220*, de la *Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, Archivo General de la Nación, Giumi Barbera, México.
Sahagún, B. de, 1989, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
Sahagún, B. de, 2000, *Historia general de las cosas de Nueva España*, CNCA, México.
Sahlins, M. (1985) 1988, *Islas de historia; la muerte del capitán Cook; metáfora, antropología e historia,* Gedisa, Barcelona.
Said, E.W., 1990, *Orientalismo*, Libertarias, Prodhufi, Madrid.
Saladino, A., 1983, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, UAEM, México.
Salas Astraín, R., 1989, "Herméneutique, symbole et langage religieux. Une interprétation d'univers religieux mapuche á la lumière de la pensée de Paul Ricoeur. Vers une philosophie herméneutique de la religion", tesis doctoral.
Salas Astraín, R. (ed.), 1993, *Cristianismo y cultura latinoamericana*, San Pablo, Santiago de Chile.
Salas Astraín, R., 1996, "Les sciences sociales face à líunivers religieux mapuche", en *Social Compass. International Review of Sociology of Religion,* vol. 43, núm. 3, pp. 367-390.
Salas Astraín, R., 1996b, *Lo sagrado y lo humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, San Pablo, Santiago de Chile.
Salas Astraín, R., 2003, *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*, UCSH, Santiago de Chile.
Salas Astraín, R. (ed.), 2005, *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, UCSH, Santiago de Chile.
Salas Astraín, R., 2006, *Ética intercultural*, Abya-Yala, Quito.
Salazar, J.A., 1946, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, Madrid.
Salazar, R., 1951, *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala*, 2 vols., Biblioteca de Cultura, Guatemala.
Salazar Bondy, A., 1954, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Unión Panamericana, Washington.
Salazar Bondy, A., 1958, *Idealidad e irrealidad*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima.
Salazar Bondy, A., 1959, "El problema de la jerarquía axiológica", en *Letras Peruanas*, núm. 62 (primer semestre), pp. 98-108.
Salazar Bondy, A., 1961, "Filosofía marxista en Merleau Ponty", en *Estudio*, núm. 2, Lima, pp. 10-13.

Salazar Bondy, A., 1961b, "El pensamiento filosófico de Merleau Ponty", en *Revista de Psicología*, t. 3, núms. 1-2 (junio-diciembre), Lima, pp. 57-71.

Salazar Bondy, A., 1963, *Iniciación filosófica*, Santa Rosa, Lima.

Salazar Bondy, A., 1965, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico,* Francisco Moncloa, Lima.

Salazar Bondy, A., 1967, *Breve vocabulario filosófico*, Arica.

Salazar Bondy, A., 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI Editores, México.

Salazar Bondy, A., 1969, *Entre Escila y Caribdis*, Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Salazar Bondy, A., 1971, *Para una filosofía del valor*, Universitaria, Santiago de Chile.

Salazar Bondy, A., 1974, "En pro de *El último tango en París*", en *Textual. Revista del Instituto Nacional de Cultura*, núm. 9 (diciembre), Lima, pp. 65-67; 1973, en *Expreso (*2 de junio), Lima, pp. 19 y 25.

Salazar Bondy, A., 1976, *La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana,* Paidós, Buenos Aires.

Salazar Bondy, A., 1985, *Entre Escila y Caribdis*, Rikchay Perú, Lima.

Salazar Bondy, A., 1995, *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Saldanha, N., 1978, "A escola do recife na evolução do pensamento brasileiro", en A. Crippa (coord.), *As idéias filosóficas no Brasil*, vol. 1, Convívio, São Paulo, pp. 81-114.

Saldivia, Z., 2004, "El impacto del positivismo en Chile", en *Revista Crítica*.

Salmerón, F., 1966, "El ser ideal en las *investigaciones lógicas* de Husserl", en *Diánoia,* año 12, núm. 12, México, pp. 132-154.

Salmerón, F., 1968, "Lenguaje y significado en *El ser y el tiempo* de Heidegger", en *Diánoia*, año 12, núm. 14, México, pp. 96-121.

Salmerón, F., 1969, "José Gaos y su idea de la filosofía", en *Cuadernos Americanos*, año 28, núm. 5 (septiembre/octubre), pp. 102-129.

Salmerón, F., 1971, "Philosophy in Mexico", en R. Klibansky (ed.), *La philosophie contemporaine,* La Nuova Italia Editrice, Florencia, pp. 622-630.

Salmerón, F., 1974, "La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía", en *Diánoia*, núm. 20, México, pp. 147-171.

Salmerón, F., 1980, "Los filósofos mexicanos del siglo XX", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México, pp. 138-181.

Salmerón, F., 1991, "Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 3, Madrid. Reimp. en 1992, *América Latina, historia y destino: Homenaje a Leopoldo Zea*, UNAM, México.

Salmerón, F. y Garzón Valdés, E. (eds.), 1993, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México.

Salmerón, F., 1998, "Cultura y Lenguaje", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 19, Madrid.

Saltor, J.E., 1990 (comp.), *Desarrollos de la fenomenología,* Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.

Samaja, J., 1994, *Epistemología y metodología*, Eudeba, Buenos Aires.

Samaja, J., 1994b, *Introducción a la epistemología dialéctica,* Lugar, Buenos Aires.

Samaja, J., 2004, *Epistemología de la salud, reproducción social, subjetividad y transdisciplina,* Lugar, Buenos Aires.

Sambarino, M., 1959, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad,* Universidad de la República, Montevideo.

Sambarino, M., 1963, "La hipótesis cartesiana del genio maligno y el problema del valor de la evidencia", en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, vol. 2, pp. 63-92.

Sambarino, M., 1968, "Individualidad e historicidad", en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, vol. 5, pp. 5-15.

Sambarino, M., 1970, *La cultura nacional como problema,* Nuestra Tierra, Montevideo.

Sambarino, M., 1980, *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas.

Sambarino, M., 1980b, "Sobre la imposibilidad de fundamentar filosóficamente una ética latinoamericana",

Samour, H., 2003, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Comares, Granada.

San Miguel, I., 1952, "La dialéctica existencial de Berdiaeff", en *Número,* núm. 19.

San Miguel, P., 2004, *Los desvaríos de Ti Noel. Ensayos sobre la producción del saber en el Caribe,* Vértigo, San Juan de Puerto Rico.

Sanabria, J.R., 1977, algunos escritos breves: "El concepto de libertad en Heidegger", en *Revista de Filosofía*, vol. 10, núm. 28 (enero-abril), México, pp. 91-120.

Sanabria, J.R., 1986, "Heidegger, peregrino de Dios", en *Revista de Filosofía,* vol. 19, núm. 56 (mayo-agosto), pp. 281-314.

Sanabria, J.R., 1987, *Filosofía del hombre*, Porrúa, México (2a. ed., *ibid*., 2000).

Sanabria, J.R., 1989, "¿Metafísica todavía? Heidegger y la metafísca", *Revista de Filosofía,* vol. 22, núm. 66 (septiembre-diciembre), pp. 338-399.

Sanabria, J.R. y Beuchot, M., 1994, *Historia de la filosofía cristiana en México*, UIA, México.

Sánchez, C., 1992, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile,* CESOC, Santiago de Chile.

Sánchez, J.F., 1956, *El pensamiento filosófico en Santo Domingo*, Anales de la Universidad de Santo Domingo, Santo Domingo.

Sánchez, L., 1973, *Historia comparada de las literaturas americanas. Del naturalismo neoclásico al naturalismo romántico*, Losada, Buenos Aires.

Sánchez, L.A., 1956, *¿Tuvimos maestros en nuestra América?*, Raigal, Argentina.

Sánchez, L.A., 1922, *Elogio de Don Manuel González Prada*, Imprenta Torres Aguirre, Lima.

Sánchez, L.A., 1966, *Literatura peruana, derrotero para una historia cultural del Perú,* E. Evidentes, Lima.

Sánchez, L.A., 1976, *Mito y realidad de González Prada*, P.L. Villanueva, Lima.

Sánchez Boudy, J., 1990, *Enrique José Varona y Cuba,* Universal, Miami.

Sánchez Cuervo, A.C., 2003, *Krausismo en México*, UNAM-FFYL, México.

Sánchez Cuervo, A.C., 2004, *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Sánchez Cuervo A.C. (comp.), 2004b, *Las polémicas en torno al krausismo en México (siglo XIX)*, UNAM, México.

Sánchez McGregor, J., 1951, "Dos precursores del existencialismo: Kierkegaard y Unamuno", en *Filosofía y Letras*, vol. 22, núm. 43-44 (julio-diciembre), México, pp. 203-219.

Sánchez McGregor, J., 1969, *Acoso a Heidegger*, Cajica, Puebla.

Sánchez Molina, A., 1997, *Alejo Carpentier: cronista mayor de las Indias de la época contemporánea,* EUNA, Heredia.

Sánchez Reulet, A., 1942, *Raíz y destino de la filosofía*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.

Sánchez Reulet, A., 1949, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, Talleres Gráficos de la Nación, Unión Panamericana, Washington/México.

Sánchez Rubio, D., 1999, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Sánchez Valverde, A., 1988, *Ensayos. Carta al conde de San Xavier sobre filosofía*, vol. 5, Fundación Corripio, Santo Domingo.

Sánchez Vázquez, A., 1965, *Las ideas estéticas de Marx*, Era, México.

Sánchez Vázquez, A., 1967, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México.

Sánchez Vázquez, A., 1969, *Ética*, Grijalbo, México.

Sánchez Vázquez, A., 1978, *Sobre arte y revolución*, Grijalbo, México.

Sánchez Vázquez, A., 1978b, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Alianza, Madrid.

Sánchez Vázquez, A., 1978c, "¿Qué ha significado para ti la revolución cubana?", en *Casa de las Américas*, año 19, núm. 111, La Habana, pp. 24-27.

Sánchez Vázquez, A., 1982, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, Grijalbo, México.

Sánchez Vázquez, A., 1983, *Sobre filosofía y marxismo*, BUAP, Puebla.

Sánchez Vázquez, A., 1983b, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano, México.

Sánchez Vázquez, A., 1985, *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Océano, México.

Sánchez Vázquez, A., 1985b, "Vida y filosofía", en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 52, Barcelona, pp. 10-16.

Sánchez Vázquez, A., 1987, "Vicisitudes de la filosofía en México", en *Cuadernos Americanos,* nueva época, vol. 4, México, pp. 208-221.

Sánchez Vázquez, A., 1992, *Invitación a la estética*, Grijalbo, México.

Sánchez Vázquez, A., 1992b, "A aportación dos exiliados españois ó filosofar latinoamericano", en L. Zea *et al.*, *América Latina, entre a realidade e a utopía*, Xerais de Galicia, Galicia, pp. 153-167.

Sánchez Vázquez, A., 1996, *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, FCE, México.

Sánchez Vázquez, A., 2007, *Ética y política*, FCE, México.

Sánchez Villaseñor, J., 1945, *La crisis del historicismo y otros ensayos*, Jus, México.

Sánchez Villaseñor, J., 1950, *Introducción al pensamiento de Jean-Paul Sartre*, Jus, México.

Sandoval, C., 2000, *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, Mineápolis.

Santamaría, U., 1990, "Enseñanza, reflexión e investigación filosóficas en la República Dominicana", en *La enseñanza, la reflexión y la investigación en América Latina y el Caribe,* Tecnos, Madrid.

Santiago, G., 2003, *El libro de las tortugas*, Novedades Educativas, Buenos Aires.

Santiago, G., 2004, *El desafío de los valores*, Novedades Educativas, Buenos Aires.

Santiago, G., 2005, *Filomeno y Sofía*. *Historias para filosofar con los más chiquitos,* Novedades Educativas, Buenos Aires.

Santos-Escuderos, C., 1980, "Bibliografía sobre Francisco Suárez", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* núm. 4, pp. 337-335.

Santos y Vargas, L., 1992, *Crítica filosófica de la educación,* Recinto de Ciencias Médicas, UPR, Río Piedras.

Sardi, S.A., 2005, *Ula. Jugando a pensar*, Novedades Educativas, Buenos Aires.

Sardi, S.A., 2005b, *Ula. Um diálogo entre adultos e crianças*, Vozes, Petrópolis.

Sarduy, S., 1987, *Ensayos generales sobre el barroco*, FCE, Buenos Aires.

Sarmiento, D.F., 1896, *Obras*. *XI. De la educación popular*, Biblioteca Nacional de Maestros, Bueno Aires.

Sarmiento, D.F., 1964, *Facundo*, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, Col. Autores de la Literatura Universal, Montevideo.

Sarmiento, D.F., 1994, *Facundo,* Espasa Calpe, Buenos Aires.

Sarmiento, D.F., 2004, *Facundo. O civilización y barbarie*, Siglo XXI Editores, México.

Sarti, S., 1976, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Goliardica, Milán.

Sartori, G., 1988, *Teoría de la democracia*, Alianza Universidad, Madrid.

Sasso, J., 1968, "La teoría de la culpabilidad en Heidegger, en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, núm. 5, Montevideo, pp. 83-119.

Sasso, J., 1980, "Vaz Ferreira y la tradición positivista: el caso de las falacias verbo-ideológicas", en *Fragmentos*, núm. 7, CEL Rómulo Gallegos, Caracas.
Sasso, J., 1980b, *Totalidad concreta y conciencia posible*, Universidad de Carabobo, Valencia.
Sasso, J., 1987, *La ética en América Latina. Tres modelos contemporáneos*, CELARG, Caracas.
Sasso, J., 1992, "Arturo Ardao historiador de las ideas", en *Cuadernos Americanos*, núm. 36, México, pp. 140-151.
Sasso, J., 1995, "Ardao, Arturo", en *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina*, vol. 1, Biblioteca Ayacucho, Monte Ávila, Caracas, pp. 309-311.
Sasso, J., 1998, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila, Caracas.
Saviani, D., 2000, "Introdução", en *Sete lições sobre educação de adultos*, Cortez, São Paulo.
Scannone, J.C., 1972, "Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Stromata*, pp. 107-160.
Scannone, J.C., 1976, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca.
Scannone, J.C., 1984, "Sabiduría popular y fenomenología", en J.C. Scannone (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires.
Scannone, J.C., 1989, "Fenomenología y religión", en *Estudios Eclesiásticos,* núm. 64, pp. 133-139.
Scannone, J.C., 1990, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires.
Scannone, J.C., 1990b, "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", en *Stromata*, año 46, núms. 3-4, pp. 75-81.
Scannone, J.C., 1991, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires.
Scannone, J.C. y Hünermann, P., 1992, *Reflexiones metodológicas sobre la doctrina social de la iglesia,* Paulinas, Buenos Aires.
Scannone, J.C., 1996, "Cultura mundial y mundos culturales. Contextualidad y universalidad en las culturas", en *Stromata*, año 52, núms. 1 y 2, pp. 33 ss.
Scannone, J.C., 1999, "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en *Filosofar en situación de indigencia*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
Scannone, J.C., 2005, "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", *Stromata,* núm. 61, pp. 1-15.
Scannone, J.C., 2005b, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, UAM Iztapalapa, Barcelona/México.
Scannone, J.C., 2005c, "Fenomenología y hermenéutica en la 'Fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", *Stromata*, núm. 61, pp. 179-193.
Scannone, J.C., Silva, E. y Durán, V. (comps.), 2006, *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*, Siglo del Hombre, Bogotá.
Scannone, J.C. y García Delgado, D., 2006b, *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo* integral, Ciccus, Buenos Aires.
Scannone, J.C., 2006c, "La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion", en *Stromata,* núm. 62, pp. 121-128.
Scannone, J.C., 2006d, "Globalización, exclusión y 'nueva cuestión social'", en *Última Hora*, "*Correo semanal*" (suplemento), 23 de septiembre, Asunción, p. 4.
Scannone, J.C., 2007, "El hombre en la época de la globalización como hecho e ideología", en *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social*, núms. 562-567 (marzo-abril), pp. 57-64.
Scarano, E. (comp.), 1999, *Metodología de las ciencias sociales. Lógica, lenguaje y realidad,* Macchi, Buenos Aires.
Scarano, E. y Marqués, G. (comps.), 1999b, *Epistemología de la economía,* A-Z, Buenos Aires.
Scarano, E., 2001, "La economía neoclásica como ciencia", en *Ciencia económica y economía de la ciencia. Reflexiones filosófico-metodológicas,* FCE, Fundación Urrutia Elejalde, Madrid, pp. 41-64.
Scarano, E., 2006, "Teorías a priori en economía", en *Endosa*, núm. 21, Madrid, pp. 375-394.
Schaeffler, R., 1983, *Religionsphilosophie*, Karl Alber, Friburgo/Munich.
Schanden, E., 1987, "A título de apresentação", en Bartomeu Meliá *et al.*, *O Guarani: uma bibliografia etnológica,* Santo Angelo, pp.11-17.
Scheler, M., 1926, *El saber y la cultura,* trad. José Gómez de la Serna, Revista de Occidente, Madrid.
Scheler, M., 1926b, "La idea del hombre y la historia", en *Revista de Occidente,* núm. XLI, pp. 137-181.
Scheler, M., 1927, *El resentimiento en la moral*, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid.
Scheler, M., 1929, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid.
Scheler, M., 1934, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, trad. Xavier Zubiri, Revista de Occidente, Madrid.
Scheler, M., 1935, *Sociología del saber*, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid.
Schelkshorn, Hans, 1992, *Ethik der Befreiung. Einfuehrung in die Philosophie Enrique Dussel*, Herder, Friburgo/Viena.
Schelkshorn, H., 1997, *Diskurs und Befreiung. Studien zur Philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Rodopi B.V., Amsterdam.
Schmitt, C., 1979, *El nomos de la Tierra en el derecho de gentes*, CEC, Madrid.
Schmitter, P. y Carl, T. L., 1991, "What Democray is... And is not?", en *Journal of Democracy*, vol. 2, núm. 3, pp. 75-88.
Schultz, M. y Estrella, J., 1978, *La antropología de Félix Schwarztmann,* Universitaria, Santiago de Chile.

Schumm, P. (ed.), 1998, *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco latinoamericano*, Vervuert Iberoamericana, Madrid.

Schuster, F.G., 1992, *El método de las ciencias sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Schuster, F.G., 2005, *Explicación y predicción. La validez del conocimiento en ciencia,* CLACSO, Buenos Aires.

Schutte, O., 1984, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, University of Chicago Press, Chicago.

Schutte, O., 1987, "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", en *Prometeo*, año 3, núm. 8, Guadalajara (México), pp. 19-42.

Schutte, O., 1993, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, State University of Nueva York Press, Albany.

Schutte, O., 1995, "Crítica de la normatividad del género", en G. Hierro (ed.), *Diálogos sobre filosofía y género*, AFM, UNAM, México.

Schwartzmann, F., 1950, *El sentimiento de lo humano en América. Ensayo de antropología filosófica,* vol. 1, Universitaria, Santiago de Chile.

Schwartzmann, F., 1951, *El sentimiento de lo humano en América*, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Schwartzmann, F., 1967, *Teoría de la expresión*, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Schwartzmann, F., 1971, "La philosophie au Chili", en *La philosophie contemporaine,* La Nuova Italia Editrice, Florencia.

Schwartzmann, F., 1992, *El libro de las revoluciones: introducción a la segunda edición corregida de* El sentimiento de lo humano en América: antropología de la convivencia*,* Universitaria, Santiago de Chile.

Schwartzmann, F., 1993, *Autoconocimiento en Occidente*, Dolmen, Santiago de Chile.

Schwartzmann, F., 1994, *Autoconocimiento en Occidente*, Dolmen, Santiago de Chile.

Schwartzmann, F., 1994b, *El discurso del método de Einstein: la física occidental como forma histórica de las concepciones de lo real*, Dolmen, Santiago de Chile.

Schwartzmann, F., 2000, *Historia del universo y conciencia*, ARCIS, LOM, Santiago de Chile.

Sciacca, M.F., 1962, *História da filosofia. III. Do século XIX aos nossos dias*, Mestre Jou, São Paulo.

Sebastián, S., 1981, *Contrarreforma y barroco*, Alianza, Madrid.

Segato, R.L., 2003, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Universidad Nacional de Quilmas, Prometeo 3010, Buenos Aires.

Segundo, J.L, 1948, *Existencialismo, filosofía y poesía. Ensayo de síntesis*, Espasa Calpe, Buenos Aires.

Segundo, J.L., 1963, *Berdiaeff: une réflexion chrétienne sur la personne*, Aubier, París.

Segundo, J.L., 1964, *La cristiandad, ¿una utopía?*, CCC, Montevideo.

Segundo, J.L., 1968-1972, *Teología abierta para el laico adulto*, 5 vols., Lohlé, Buenos Aires.

Segundo, J.L., 1973, *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires.

Segundo, J.L., 1975, *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires.

Segundo, J.L., 1985, *Teología de la liberación: respuesta al cardenal Ratzinger*, Cristiandad, Madrid.

Segundo, J.L., 1993, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Sal Terrae, Santander.

Segundo, J.L., 1994, *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo-cristiana*, Sal Terrae, Santander.

Segundo, J.L., 1995, *El absoluto menos: un diálogo con Karl Rahner sobre el infierno*, Lohlé, Buenos Aires.

Semerano, G., 2005, *La favola dell'indoeuropeo*, Bruno Mondadori, Milán.

Senent de Frutos, J.A., 1998, *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Sepich-Lange, J.R., 1954, *La filosofía de* Ser y tiempo *de Martin Heidegger*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires.

Sepich-Lange, J.R., 1954b, "Situación de Martin Heidegger en la filosofía, en *Humanitas*, año 2, Tucumán, pp. 15-103.

Sepich-Lange, J.R., 2004, *La metaphysica*, UNCuyo, Mendoza.

Serna, J.M., de la (ed.), 1985, *Ideas pedagógicas en el Caribe*, El Caballito, Secretaría de Educación Pública, México.

Serpa, G., 1983, *Apuntes sobre la filosofía de Félix Varela,* Ciencias Sociales, La Habana.

Serrano Caldera, A., 1976, *Introducción al pensamiento dialéctico*, FCE, México.

Serrano Caldera, A., 1986, *El derecho en la revolución*, Jurídicas, Managua.

Serrano Caldera, A., 1993, *La unidad en la diversidad. Hacia la cultura del consenso*, San Rafael, Nicaragua.

Serrano Caldera, A., 1994, *El doble rostro de la posmodernidad*, El Amanecer, Managua.

Serrano Caldera, A., 1995, *Los dilemas de la democracia*, Hispamer, Managua.

Serrano Caldera, A., 1996, *Del tiempo y sus metáforas*, CIEETS, Instituto Martin Luther King, UPOLI, Managua.

Serrano Caldera, A., 2004, "El filósofo ante el reto de una nueva ética. En torno a Hegel y Zubiri", en Juan A. Nicolás y Oscar Barroso (comp.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*, Comares, Granada, pp. 651-663.

Serrano Caldera, A., 2006, *Los filósofos y sus caminos. Una introducción a la filosofía*, Lea. Textos Universitarios, Nicaragua.

Serrano Caldera, A. y Murphy, J. W. (eds.), 2007, *La filosofía en la era de la globalización*, Hispamer, Managua.

Severino, A.J. 1997, *A filosofia contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação*, 4a. ed., Vozes, Petrópolis.

Severino, A.J., 1999, *A filosofia contemporânea no Brasil*, Vozes, Petrópolis.
Sharp, A.M., 1996, *La otra educación*, Manantial, Buenos Aires.
Shook, J.R. (ed.), 2005, *Dictionary of Modern American Philosophers, 1860-1960*, Thoemmes Press, Bristol.
Sidekum, A. (ed.), 2000, *Corredor de las ideas: integración y globalización*, UNISINOS, São Leopoldo.
Sierra, J., 1910, *Programas e instrucciones metodológicas de rudimentos de dibujo y trabajos manuales en el segundo año elemental de las escuelas primarias nacionales: primer trimestre*, Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, México.
Sierra, J., 1922, *Historia patria*, SEP, México.
Sierra, J., 1924, *Manual escolar de historia general*, SEP, México.
Sierra, J., 1948, *Obras completas del maestro Justo Sierra*, edición de Agustín Yáñez, UNAM, México.
Sierra, J., 1949, *Educación e historia*, Unión Panamericana, Washington.
Sierra, J., 1975, *La Universidad Nacional,* PRI, México.
Sierra, J., 1977, *Obras completas,* UNAM, México.
Sierra, J., 1980, *Apuntes para un libro: México social y político*, Estampillas y Valores, México.
Sierra, J., 1990, *Prosas*, UNAM, México.
Sierra, J., 1997, *Justo Sierra: un liberal del porfiriato*, FCE, México.
Sigüenza y Góngora, C. de, 1940, *Relaciones históricas,* UNAM, México.
Sigüenza y Góngora, C. de, 1959, *Libra astronómica*, UNAM, México.
Sigüenza y Góngora, C. de, 1995, *Parayso occidental*, UNAM, México.
Silva, A.O. da, 1985, *História das tendências no Brasil*, Dag Gráfica, São Paulo.
Silva García, M., 1950, *Sobre la noción de fundamento y de principio*, Universidad de la República-Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.
Silva García, M., 1963, "El misterio del cuerpo", en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía,* vol. 2.
Silva García, M., 1995, "Aspectos del problema del tiempo en la fenomenología de Husserl", en *Prisma*, núm. 5, Montevideo, pp. 138-153.
Silva Gotay, S., 1981, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe,* Sígueme, Salamanca.
Silva Gotay, S., 1985, *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe,* Paulinas, São Paulo.
Silva Gotay, S., 1997, *Protestantismo y política en Puerto Rico 1898-1930,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
Silva Gotay, S., 2005, *Catolicismo y política en Puerto Rico. Bajo España y Estados Unidos. Siglos XIX y XX,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
Silva Michelena, L.J., 1976, *Antimanual para uso de marxistas, marxólogos y marcianos,* Monte Ávila, Caracas.
Silva Michelena, L.J., 1978, *Teoría y práctica de la ideología,* Nuestro Tiempo, México.
Silva Santisteban, L., 1981, *La estructura de la experiencia humana*, Universidad de Lima, Lima.
Silva Santisteban, L., 1982, *Ensayo sobre metodología de las ciencias sociales*, Centro de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad de Lima, Lima.
Silva Santisteban, L., 2000, *Welterfaherende Leben: Eine Phänomenologische Untersuchung,* Königshausen & Neumann, Wurzburgo.
Skarica, M., 1996, "Los inicios de la filosofía en Chile", en G. Marquínez Argote y M. Beuchot (eds.), *La filosofía en la América colonial*, El Búho, Bogotá, pp. 321-346.
Smith, A., 1993, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, Oxford University Press, Nueva York.
Smith, L.T., 1999, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Routledge, Londres.
Sobrevilla, D., 1978, "1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú", en B. Podestá (ed.), *Estado de las ciencias sociales en el Perú,* Universidad del Pacífico, Lima.
Sobrevilla, D., 1978b, *La filosofía alemana desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*, Universidad Cayetano Heredia, Lima.
Sobrevilla, D., 1987, "San Marcos y la filosofía en el Perú", en *Socialismo y Participación,* núm. 37, pp. 37-50.
Sobrevilla, D., 1988, *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú,* Hipatia, Lima.
Sobrevilla, D. (comp.), 1991, *El derecho, la política y la ética*, Siglo XXI Editores, México.
Sobrevilla, D., 1992, "¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?", en VV.AA., *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy,* Bartolomé de las Casas, Cusco, pp. 163-208.
Sobrevilla, D. y García Belaúnde, D. (eds.), 1992b, *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Canturías.* Libro de homenaje por sus 70 años, Universidad de Lima, Lima.
Sobrevilla, D., 1996, *La filosofía contemporánea en el Perú*, Carlos Matta, Lima.
Sobrevilla, D., 1999, *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina,* Banco Central de Reservas del Perú, Lima.
Solari, E., 2004, "Sobre la filosofía de la religión en América Latina", <http://www.uca.edu.sv/dtos/filosofia>; la conferencia que le dio base se tuvo en la UCA de San Salvador (El Salvador).
Solari, H., 2000, "En búsqueda de la razón estética: el esteticismo moralizante en el *Ariel* de Rodó", en G. Fernández (comp.), *El otro puede tener razón. Estudios sobre racionalidad en filosofía y ciencia,* Suárez, Mar del Plata, pp. 125-137.
Soler, F., 1953, *El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger (seguido de la traducción del ensayo de Heidegger* "El origen de la obra de arte" *y del vocabulario filosófico de Heidegger)*, Facultad de

Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Soler, R., 1937, "La reforma universitaria en Panamá", en G. del Mazo (comp.), *La reforma universitaria*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
Soler, R., 1954, *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX*, Imprenta Nacional Panamá, Panamá.
Soler, R., 1958, *Significación histórica y filosófica de Justo Arosemena*, s.e., Panamá.
Soler, R., 1959, *Estudios sobre la historia de las ideas en América*, Universidad Nacional de Panamá, Panamá.
Soler, R., 1961, *Estudio sobre historia de las ideas en América*, Imprenta Nacional, Panamá.
Soler, R., 1963, "Formas ideológicas de la nación panameña", en *Tareas*, Panamá.
Soler, R., 1968, *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*, Paidós, Buenos Aires.
Soler, R., 1974, *Panamá, dependencia y liberación*, EDUCA, San José de Costa Rica.
Soler, R., 1976, "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y la sociedad latinoamericanas", en VV.AA., *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, pp. 153-163.
Soler, R., 1978, *La nación hispanoamericana: estudios histórico-críticos sobre la idea nacional-hispanoamericana,* Instituto Nacional de Cultura, Panamá.
Soler, R., 1980, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, Siglo XXI Editores, México.
Soler, R., 1982-1983, *Cuatro ensayos de historia: sobre Panamá y nuestra América,* Justo Arosemena, Panamá.
Soler, R., 1991, *La invasión de Estados Unidos a Panamá: neocolonialismo en la posguerra fría,* Siglo XXI Editores, México.
Soler Grima, F., 1965, *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre*, Universidad de Chile-Facultad de Filosofía y Educación, Santiago de Chile.
Soler Grima, F., 1983, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger* (edición póstuma por Jorge Acevedo), Andrés Bello, Santiago de Chile.
Sols Lucía, J., 1999, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid.
Sosa, E., 1991, *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.
Sosa, E., 1992, *Conocimiento y virtud intelectual*, UNAM, FCE, México.
Sosa, E., y Dancy, J. (eds.), 1992b, *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford.
Sosa, E., 2003, *Epistemic Justification: Internalism vs Externalism, Foundations vs. Virtues*, Blackwell Publishers, Londres.
Sosa, E., 2007, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford.
Sosa, N., 1990, *Ética ecológica*, Libertarias, Madrid.
Sosa López, E., 1962, *El hombre interior,* FCE, México.
Sosa López, E., 1965, *Fronteras de lo real,* Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
Sosa López, E., 1969, *El ser del fundamento*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
Sosa López, E., 1993, *El ser del hombre* (póstumo) Mundi/Lerner Editor, Córdoba [es reedición de algunos libros y agrega otros dos trabajos].
Soto, J.B., 1912, *Filosofía de la historia,* Imprenta Americana, Mayagüez.
Soto, J.B., 1928, *Interpretaciones filosóficas,* Tipografía la Democracia, San Juan de Puerto Rico.
Soto, J.B., 1937, *La tragedia del pensamiento,* Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico.
Soto, R., 1995, *Consideraciones tempestivas acerca de* La Celestina *y* La hora de todos *y* La fortuna con seso, Glael, Bayamón.
Soto, R., 1998, *Arcesilao, filósofo kairológico,* Glael, Bayamón.
Soto, R., 1999, *Ensayos de filosofía arcesiliana,* Glael, Bayamón.
Soto, R., 1999b, *De Parménides a Demonacte. Hilos para una urdimbre textual para una nueva historia de la filosofía,* Glael, Bayamón.
Soto, R., 2000, "Diotima o de la originalidad", en *Exégesis*, año 12, núm. 36.
Soto, R., 2001, *Lo uno y la díada indefinida en Plotino. El kairós como momentum de la procesión plotiniana,* Universidad de Puerto Rico, Humacao.
Soto, R., 2003, *Kairo-teo-ontología en algunos pensadores grecoromanos,* Glael, Bayamón.
Soto, R., 2005, *Ocasión y fortuna en Baltasar Gracián,* Glael, Bayamón.
Sources of Chinese Tradition from Earliest Times to 1600, 2003, vol. 1, Columbia University Press, Nueva York.
Sources of Indian Tradition from the Beginning to 1800, 1999, vol. 1, Columbia University Press, Nueva York.
Sousa, P., 2005, *Uma história de amor pela humanidade*, Instituto Jacques Maritain do Rio Grande do Sul.
Sousa Ferraz, J., de 1950, *Compreensão fenomenológica das emoções*, Letras de Provincia, Limeira.
Soustelle, J., 1940, *La pensée cosmologique des anciens mexicains,* Hermann, París.
Souza, E. de, 1973, *Dionisio e outros ensaios,* Duas Cidades, São Paulo.
Souza, E. de, 1975, *Horizonte e complementaridade,* Duas Cidades, São Paulo.
Souza Campos Batalha, W. de, 1968, *A filosofia e a crise do homem: panorama do filosofia moderna de Descartes a Sartre*, Revista dos Tribunais, São Paulo.
Spengler, O., 1958, *La decadencia de Occidente*, vol. 2, Espasa Calpe, Madrid.
Speranza, A., 2006, *Ecología profunda y autorrealización. Introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess,* Biblos, Buenos Aires.
Spivak, G., 1987, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography and Value", en G. Spivak, *In Others Words. Essays in Cultural Politics*, Methuen, Nueva York.

Stein, E, 1966, *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, Ithaca, Porto Alegre.
Stein, E., 1967, *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, Ética Impressora, Porto Alegre.
Stein, E., 1969, "Em busca de uma ontologia da finitude", en *Revista Brasileira de Filosofía*.
Stein, E., 1972, *História e ideologia,* Movimento, Porto Alegre.
Stein, E., 1973, *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*, Duas Cidades, São Paulo.
Stein, E., 1977, *Melancolia*, Movimento, Porto Alegre.
Stein, E., 1977b, *A instauração do sentido*, Movimento, Porto Alegre.
Stein, E., 1984, "A filosofía no Brasil", en VV.AA., *La filosofía hoy en Alemania y América Latina,* Círculo de Amigos del Instituto Goethe, Córdoba, pp. 238-247.
Stein, E., 1991, *Seis estudos sobre* Ser e tempo, 2a. ed., Vozes, Petrópolis.
Stein, E., 1996, *Órfãos da utopia: a melancolia da esquerda,* 2a. ed., UFRGS, Porto Alegre.
Stein, E., 1996b, *Aproximações sobre hermenêutica*, Edipucrs, Porto Alegre.
Stein, E., 1997, *A caminho de uma fundamentação pós-metafisica*, Edipucrs, Porto Alegre.
Stein, E., 1997b, *Anamnese, a filosofia e o retorno do reprimido*, Edipucrs, Porto Alegre.
Stein, Edith, 1993, *Erkenntnis und Glaube*, Herder, Friburgo, vol. 15, en Edith Steins Werke.
Stepke, L. (ed.), 2000, *Bioética y cuidado de la salud*, OPS, Washington.
Stern, A., 1944, *La filosofía de los valores: panorama de las tendencias actuales en Alemania,* trad. Humberto Piñera Llera, Minerva, México.
Stoetzer, O.C., 1982, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
Stoetzer, O.C., 1998, *Karl Christian Friedrich Krause and his Influence in the Hispanic World*, Böhlau Verlag, Colonia.
Stoetzer, O.C., 1998b, *Iberoamérica. Historia política y cultural*, vol. 4, Docencia, Buenos Aires.
Suampa, M., 2006, *El dilema argentino: civilización o barbarie,* Aguilar, Taurus, Buenos Aires.
Suárez, F., 1960-1966, *Disputaciones metafísicas*, Gredos, Madrid.
Suárez, F., 1971-1977, *De legibus*, CSIC, Madrid.
Suárez, F., 1970-1971 [*Defensio Fidei*] *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, vols. 1-4, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
Suárez, F., 1978-1981, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma,* vols. 1-2 (vol. 3 en 1991), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Fundación X. Zubiri, Madrid.
Subcomandante Marcos, 1999, "Discurso de clausura en el Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Cultural", en *La Jornada*, 16 de agosto, México, p. 13.
Subcomandante Marcos, 1999b, *Desde las montañas del sureste mexicano*, Plaza y Janés, México.
Subcomandante Marcos, 1999c, *Sueños para una soledad desvelada*, Centro de Información y Análisis de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.
Subcomandante Marcos, 2001, *Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La marcha del color de la tierra*, Rizoma, Causa Ciudadana, México.
Subcomandante Marcos, 2001b, *El correo de la selva: cartas*, Retórica Ediciones, Chiapas.
Subcomandante Marcos, 2002, *Relatos del viejo Antonio*, Centro de Información y Análisis de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.
Subcomandante Marcos, 2007, *Según cuentan nuestros antiguos... Relatos de los pueblos indios durante la Otra Campaña*, Rebeldía, México.
Subercaseaux, B., 1995, "Lastarria, José Victorino", *Diccionario enciclopédico de las letras en América Latina*, vol. 2, Biblioteca Ayacucho, Monte Ávila, Caracas, pp. 2624-2632.
Subirats, E., 1996, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Siglo XXI Editores, México.

Taborga, J., 2001, *El pensamiento filosófico en Bolivia*, Editorial Gramma, La Paz.
Taibo, P.I. y Subcomandante Marcos, 2005, *Muertos incómodos*, Destino, Colección Ancora-Delfín, Barcelona.
Taipinquiri, 1996, *Cosmovisión andina,* Taipinquiri, La Paz. [Molina, Ramiro, 1996, "La leyenda de Tunupa", en *Cosmovisión andina*, Centro de Cultura, Arquitectura y Arte Taipinquiri, La Paz, pp. 401-418.]
Tamayo, J.A., 1965, "Intervención", en *Coloquio sobre cultura y filosofía incas*, Universidad Nacional de San Antonio Abad, Cusco, pp. 54-62.
Tamayo, J.A., 1971, *Estudios sobre Juan de Espinosa Medrano, "El Lunarejo"*, Librería Studium, Lima.
Tao Te-king, 1950, Léon Wieger, *Les pères du système taoïste,* Les Belles Lettres, París.
Taussig, M., 2007, "Foreword", en T. Escobar, *The Curse of Nemur: In Search of the Art, Myth and Rtual of the Ishir,* University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
Tavares de Miranda, M., 1969, *Da experiência do pensar de Martin Heidegger,* introducción y notas de M. do Carmo Tavares de Miranda, Globo, Porto Alegre.
Tavares de Miranda, M., 1976, "Martin Heidegger, filósofo do ser", en *Revista Brasileira de Filosofia,* vol. 27, núm. 103 (julio-septiembre).
Tavares de Miranda, M., 1976b, *Diálogo e meditação do viandante*, Recife Universitária-UFPE, Recife.
Tavares de Miranda, M., 1977, *Sobre o caminho de campo de Martin Heidegger*, Recife Universitária-UFPE, Recife.
Teixeira de Aguiar, M., 1988, "Fenomenologia e culturalismo jurídico", en *Revista da Faculdade de Direito* (Ceará).

Tejera, D.V, 1899, *La capacidad cubana* (conferencia dada en San Carlos, Cayo Hueso), La Habana.

Tejera, D.V, 1899b, *La mujer cubana* (conferencia dada en el Club Cubano, de Cayo Hueso), La Habana.

Tejera, D.V, 1900, *La educación en las sociedades democráticas* (conferencia dada en Cayo Hueso), La Habana.

Tejera, D.V, 1900b, *Blancos y negros* (conferencia dada en Cayo Hueso el 7 de noviembre de 1897), La Habana.

Tempel, P., 1949, *La philosophie Bantue*, Présence Africaine, París.

Terán, O., 1979, *Antiimperialismo y nación*, Siglo XXI Editores, México.

Terán, O., 1985, *Discutir Mariátegui*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Terán, O., 1986, *En busca de la ideología argentina*, Catálogos, Buenos Aires.

Terán, O., 1995, "Ingenieros, José", en *Diccionario enciclopédico de las letras en América Latina*, tomo 2, Biblioteca Ayacucho, Monte Ávila, Caracas, pp. 2461-2468.

Terán, O., 2000, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica*, FCE, Buenos Aires.

Teresa de Mier, S., 1944, *Discurso del padre Mier llamado de las Profecías*, en V. Alessio, *El pensamiento del padre Mier,* Departamento del Distrito Federal-Secretaría de Obras y Servicios, Col. Metropolitana, México.

Teresa de Mier, S., 1976, *Sobre los derechos de España a las Américas*, PRI, México.

Teresa de Mier, S., 1976b, *Sobre la esclavitud y racionalidad de los indios*, PRI, México.

Teresa de Mier, S., 1994, *Escritos y memorias*, UNAM, México.

Ternevoi, O.C., 1981, *La filosofía en Cuba (1790-1878),* Ciencias Sociales, La Habana.

"Testimonios mayas de la conquista", 1974, en M. León-Portilla, *El reverso de la conquista*, UNAM, México.

Tiberghien, G., 2004, *Lógica*, en Sánchez Cuervo (comp.), *Las polémicas en torno al krausismo en México (siglo XIX)*, UNAM, México.

Tiberghien, G., 2004b, "Discurso rectoral leído por Tiberghien el 7 de octubre de 1867 en la sesión inaugural del curso académico 1867-1868", en A.C. Sánchez Cuervo (comp.), *Las polémicas en torno al krausismo en México (siglo XIX),* UNAM, México.

Tobasura, I., 2006, *Ambientalismos y ambientalistas: el ambientalismo criollo a finales del siglo XX*, Universidad de Caldas, Manizales.

Tobias, J.A., 1987, *História das idéias no Brasil*, EPU, São Paulo.

Toffler, A., 198l, *La tercera ola,* Plaza & Janés, Barcelona.

Toledo, C.N. de, 1977, *ISEB: fábrica de ideologias*, Ática, São Paulo.

Toledo, C.N. de, 1986, "Teoria e Ideologia na perspectiva do ISEB", en R. Morales, R. Antunes y V.B. Ferrante (eds.), *Inteligência brasileira*, Brasiliense, São Paulo, pp. 224-256.

Toledo, V., 2003, *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*, PNUMA, México.

Toledo Saude, R., 1982, *Ideología y práctica en José Martí*, Centro de Estudios Martianos, La Habana.

Tollentino Dipp, H., 1977, *Gregorio Luperón. Biografía política*, Casa de las Américas, La Habana.

Tollentino Dipp, H., 1977b, "Apuntes acerca de la formación de la nación dominicana", en *II Encuentro de Historiadores Latinoamericanos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Tollinchi, E., 1970, *Arte, demonio y conciencia en Thomas Mann,* Arca, Montevideo.

Tollinchi, E., 1973, *Las visiones de Thomas Mann,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

Tollinchi, E., 1978, *La ontología de Miguel de Unamuno,* La Editorial UPR, Río Piedras.

Tollinchi, E., 1978b, *La conciencia proustiana,* Universitaria, Río Piedras.

Tollinchi, E., 1981, *Arte* y *sensualidad*, dedicado a la cultura italiana, La Editorial UPR, Río Piedras.

Tollinchi, E., 1989, *Romanticismo y modernidad,* La Editorial UPR, Río Piedras.

Tollinchi, E., 1998, *La metamorfosis de Roma,* La Editorial UPR, Río Piedras.

Torchia Estrada, J.C., 1961, *La filosofía en la Argentina*, Unión Panamericana, Washington.

Torchia Estrada, J.C., 1986, *Alejandro Korn: profesión y vocación*, CCYDEL-UNAM, México.

Torchia Estrada, J.C., 1999, "Angélica Mendoza en los Estados Unidos: un testimonio epistolar", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, Mendoza, pp. 30-31.

Torchia Estrada, J.C., 2001, "Arturo Ardao (1912)", en C.A. Jalif de Bertranou (ed.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, EDIUNC, Mendoza, pp. 14-72.

Torchia Estrada, J.C., 2005, "Fray Alonso de la Veracruz: ensayo de síntesis", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, Mendoza.

Torquemada, J. de, 1975, *La monarquía indiana*, vols. 1-7, UNAM, México.

Torre Rangel, J.A. de la, 1984, *Derecho como arma de liberación en América Latina,* Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Torre Rangel, J.A. de la, 1986, *El derecho que nace del pueblo,* Centro de Investigaciones Regionales de Aguascalientes, México.

Torre Rangel, J.A. de la, 1991, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas,* Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes.

Torre Rangel, J.A. de la, 1997, *Sociología jurídica y uso alternativo del derecho,* Instituto Cultural de Aguascalientes, Aguascalientes.

Torre Rangel, J.A. de la, 2002, *Derecho alternativo y crítica jurídica,* Porrúa, México.

Torre Villar, E. de la, 1964, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del estado mexicano*, UNAM, México.

Torre Villar, E. de la y García la Guardia, J.M., 1976, *Desarrollo histórico del constitucionalismo hispanoamericano*, UNAM, México.
Torre Villar, E. de la, 1994, *Lecturas históricas mexicanas*, vol. 3, UNAM, México.
Torres Llosa, E., 1953-1955, "Consideraciones sobre la filosofía de Gabriel Marcel", en *Boletín del Instituto Riva Agüero,* núm. 2, pp. 47-68.
Torres Llosa, E., 1960, *La educación*, Librería Universitaria, Lima.
Torres Rivas, E., 1993, "América Latina: gobernabilidad y democracia en sociedades en crisis", en *Nueva Sociedad*, núm. 128 (noviembre-diciembre), pp. 88-101.
Torres Valenzuela, A., 2003, *Docencia y humanismo en Guatemala,* Universidad San Carlos de Guatemala, IPGH, Guatemala.
Torretti, R., 1967, *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica,* Universidad de Chile, Santiago de Chile.
Torretti, R., 1978, *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré,* D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
Torretti, R., 1983, *Relativity and Geometry,* Pergamon Press, Oxford.
Torretti, R., 1990, *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics,* The University of Chicago Press, Chicago.
Torretti, R., 1994, *La geometría del universo y otros ensayos de filosofía natural,* Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes, Mérida, Colombia.
Torretti, R., 1998, *El paraíso de Cantor: la tradición conjuntista en la filosofía matemática,* Universitaria, Santiago de Chile.
Torretti, R., 2005, *The Philosophy of Physics,* Cambridge University Press, Cambridge.
Tosoni, C., 2000, "Ética de la liberación", en *Cuadernos de Ética,* núm. 28, pp. 63-80.
Touraine, A., 1987, *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, PREALC, Santiago de Chile.
Touraine, A., 1989, *América Latina: política y sociedad*, Espasa, Madrid.
Tovar González, L., 1992, *La filosofía en Colombia*, El Búho, Bogotá.
Tovar González, L., 2005, "De fenomenología, violencia y víctimas", en *Fenomenología y literatura*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
Tovar González, L., 2005b, "Sartre, subjetividad y ciudadanía", presentado en Simposio con motivo del I Centenario de Sartre, agosto.
Trabulse, E., 1974, *Ciencia y religión en el siglo XVII*, El Colegio de México, México.
Trabulse, E., 1995, "Sor Juana Inés de la Cruz y la ciencia perdida", en Margarita Peña (comp.), *Cuadernos de Sor Juana*, UNAM, México.
Trejo, M., 2001, *Una introducción a Sor Juana Inés de la Cruz,* Instituto Mexiquense de Cultura, México.
Trejo, W., 1962, "Dos ideas sobre la nada: Heidegger y Sartre", en *La Palabra y el Hombre*, año 2, núm. 21 (enero-marzo), pp. 11-23.
Trejo, W., 1976, *¿Axiología sin conocimiento?,* México.
Trías, E., 1994, *La edad del espíritu,* Destino, Barcelona.
Trío, I., 1988, *La libertad en Xavier Zubiri,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
Troise, E., 1969, *Aníbal Ponce. Introducción al estudio de sus obras fundamentales*, Sílaba, Buenos Aires.
Trouillot, M.-R., 1995, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston.
Turgot, A.R.J., 1991, "Cuadro filosófico de los sucesivos progresos del espíritu humano", en *Discursos sobre el progreso humano*, Tecnos, Madrid.
Turgot, A.R.J., 1998, "Plan de dos discursos acerca de la historia universal", en *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano y otros textos*, FCE, México.

Ubieta, E., 1993, *Ensayos de identidad*, Letras Cubanas, La Habana.
Ubieta, E., 1997, "Reflexiones en torno al pensamiento posmoderno", en *Memoria del III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana,* Universidad Nacional, Heredia.
Ungo Montenegro, U.A., 1997, *El feminismo ante el fin de siglo. Notas para un balance crítico*, Portobelo, Panamá.
Ungo Montenegro, U.A., 2000, *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*, Instituto de la Mujer, Universidad de Panamá, Panamá.
Uranga, E., 1949, "Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger", en *Filosofía y Letras*, vol. 17, núm. 33 (enero-marzo), México, pp. 55-71.
Uranga, E., 1954, "Heidegger, Kant y Santo Tomás en torno a la teoría de la verdad", en *Filosofía y Letras*, vol. 28, núms. 55-56 (julio-diciembre), México, pp. 85-105.
Uranga, E., 1976, "Martin Heidegger y la filosofía de la cultura", escrito en 1949 y reproducido en *Revista de la Univesidad de Yucatán*, vol. 18, núm. 107 (septiembre-octubre), México, pp. 39-67.
Uranga, E., 1977, *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal: ensayo*, Federación Educación Mexicana, México.
Uranga, E., 1983, "Heidegger en México", en *Nexos*, vol. 6, núm. 72 (diciembre), México, pp. 47-50.
Uranga, E., 1990, *Astucias literarias*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.
Uranga, E., 1990b, *¿De quién es la filosofía?, Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal,* Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.
Uranga, E., 1991, *Astucias literarias*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.
Ureña, E.M., 1991, *Krause, educador de la humanidad. Una biografía*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Unión Editorial, Madrid.
Ureña, E.M., 1998, "El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre el ideal de la humanidad", en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información*

Filosófica, núm. 173, vol. 44 (enero-marzo), Madrid, pp. 25-48.
Ureña, E.M., 2007, "La recuperación de Krause", en *Pensares y quehaceres*, *Revista de políticas de la filosofía*, núm. 4, México, pp. 73-82.
Uribe Celis, C., 2007, "Luis López de Mesa, 1884-1967", en S. Castro-Gómez *et al*. (eds.), *Pensamiento colombiano del siglo xx*, Universidad Javeriana, Bogotá.
Uslar Pietri, A., 1996, *La invención de América mestiza*, FCE, México.
Utrera, C. de, 1932, *Universidades de Santiago de la Paz y de Santo Tomás de Aquino y Seminario Conciliar de la ciudad de Santo Domingo de la Isla Española,* Padres Capuchinos, Santo Domingo.

Valadés, J.C., 1977, *Alamán. Estadista e historiador,* UNAM. México.
Valcárcel, L.E., 1964, *Historia del Perú antiguo*, 2 volúmenes, Juan Mejía Baca, Lima.
Valdés, F., 1998, "Panorama de la filosofía analítica latinoamericana", en *Filosofía en América Latina*, Félix Varela, La Habana.
Valdés, M.M. (comp.), 1993, *Relativismo lingüístico y epistemológico*, Asociación Mexicana de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
Valdés, M.M. (comp.), 1996, *Pensamiento y lenguaje: problemas en la atribución de actitudes proposicionales,* UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
Valdés, M.M., 2004, *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*, FCE, México.
Valverde, E., 1896, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía de México*, Herrero, México.
Valverde, J.M., 1985, *El barroco. Una visión de conjunto,* Montesinos, Barcelona.
Valle, J. del, 1551, Carta del 8 de enero, en *Archivo General de Indias* (Sevilla), Quito.
Valle, R.H., 1960, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América,* FCE, México-Buenos Aires.
Vallescar, D. de, 2000, Cultura, multiculturalismo e interculturalidad, Editorial SP, Madrid.
Vallota, A.D., 1998, "Metatécnica, antropocentrismo y evolución", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 3, Madrid.
Vallota, A.D., 2001, "Ante la radical novedad del porvenir", en *Actas del VIII Congreso Venezolano de Genética*, Valencia, junio.
Van Acker, L., 1932, *Introdução à filosofia-lógica,* Saraiva, São Paulo.
Van Acker, L., 1943, "Filosofia e progresso moral da humanidade", en *A Ordem,* vol. 23, núm. 1 (enero), pp. 41-49.
Van Acker, L., 1959, *A filosofia bergsoniana,* Martins, São Paulo.
Van Acker, L., 1959b, *Os valores na filosofia de John Dewey,* Martins, São Paulo.
Van Acker, L., 1968, *Curso de filosofia do direito,* Revista da PUC, São Paulo.
Van Acker, L., 1970, "Sobre um ensaio de jusnaturalismo fenomenológico-existencial", en *Revista Brasileira de Filosofia,* vol. 20, núm. 78 (abril-junio), pp. 186-207.
Van Acker, L., 1971, *Elementos da lógica clássica formal e material*, Saraiva, São Paulo.
Van Acker, L., 1981, *A filosofia contemporânea,* Convívio, São Paulo.
Van Acker, L., 1983, *O tomismo e o pensamento contemporâneo,* Convívio, São Paulo.
Varela, F., 1935, *Educación y patriotismo,* Secretaría de Educación-Dirección de Cultura, La Habana.
Varela, F., 1944, *Miscelánea filosófica,* Universidad de La Habana, La Habana.
Varela, F., 1944b, *Observaciones sobre la Constitución Política de la monarquía española, seguidas de otros trabajos políticos,* Universidad de La Habana, La Habana.
Varela, F., 1945, *Cartas a Elpidio sobre la impiedad, la superstición y el fanatismo,* Universidad de La Habana, La Habana.
Varela, F.,1945b, *El Habanero,* Universidad de La Habana, La Habana.
Vargas Araya, A., 2007, *El evangelio de don Florencio: palabra, pensamiento y peregrinación de don Florencio del Castillo (1778-1834)*, Editorial Juricentro, San José de Costa Rica.
Vargas Guillén, G., 2003, *Fenomenología del ser y del lenguaje*, Alejandría Libros, Bogotá.
Vargas Guillén, G., 2003b, "Historia: ¿epistemología u ontología? De la controversia de P. Ricoeur con M. Heidegger", en *Folios*, núm. 17 (enero-junio), Bogotá, pp. 19-30.
Vargas Guillén, G., 2005, *La experiencia de ser. Tratado de metafísica*, San Pablo, Bogotá.
Vargas Guillén, G. (ed.), 2006 *Fenomenología y literatura*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
Vargas Guillén, G., 2006b, "Constitución del sujeto y constitución subjetiva del mundo. De los límites de la destrascendentalización", en *Revista Colombiana de Educación*, vol. 50 (enero-junio), Bogotá, pp. 162-172.
Vargas Lozano, G., González Valenzuela, J. y Pereyra, C. (eds.), 1985, *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Grijalbo, México.
Vargas Lozano, G. (ed.), 1995, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. Filosofía, ética, estética, política*, UNAM-FFyL, México.
Vargas Lozano, G., 2005, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo xx) y otros ensayos,* Ideas Mexicanas, México.
Vargas Llosa, M., 1993, *Desafíos a la libertad*, Aguilar, México.
Vargas Sáez, P., 1945, *Historia del Real Colegio Seminario de San Francisco de Asís de Popayán*, ABC, Bogotá.
Vargas Ugarte, R., 1971, *La "Carta a los españoles americanos" de Viscardo y Guzmán*, Carlos Milla Bartes, Lima.
Varona, A.J., 1973, *Francisco Bilbao, revolucionario de América. Vida y pensamiento,* Excélsior, Buenos Aires.

Varona, E.J., 1880, "Conferencias filosóficas. Lógica", en M. de Villa (ed.), *Cuba Contemporánea*, núm. 32, La Habana.
Varona, E.J., 1914, "Reflexiones de un elevado", en *Patria,* Nueva York.
Varona, E.J., 1961, *Trabajos sobre educación y enseñanza*, Comisión Nacional de Cuba de la UNESCO, La Habana.
Varona, E.J., 1970, *Fundamentos de moral*, Appleton, Nueva York.
Varona, E.J., 1981, *Con el eslabón,* Letras Cubanas, La Habana.
Vassallo, A., 1950, *Elogio de la vigilia,* 2a. ed., Emecé, Buenos Aires.
Vasconcelos, J., 1911, "La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país", *Revista de Revistas* (25 de junio), México.
Vasconcelos, J., 1921, *Pitágoras: una teoría del ritmo,* Cultura, México.
Vasconcelos, J., 1931, *De Robinson a Odiseo*, Aguilar, España.
Vasconcelos, J., 1939, *Ética,* Botas, México.
Vasconcelos, J., 1945, *Estética,* Botas, México.
Vasconcelos, J., 1948, *La raza cósmica,* Espasa Calpe, Buenos Aires.
Vasconcelos, J., 1952, *Todología. Filosofía de la coordinación,* Botas, México.
Vasconcelos, J., 1952b, *Filosofía estética, según el método de la coordinación,* Espasa Calpe, Buenos Aires.
Vasconcelos, J., 1961, "El monismo estético", en *Obras completas,* vol. 4, Editores Mexicanos Unidos, México.
Vasconcelos, J., 1957-1961, *Obras completas*, 4 vols., Libreros Mexicanos Unidos, México.
Vasconcelos, J., 1983, *Memorias. II. El desastre. El preconsulado*, FCE, México.
Vasconcelos, J., 1984, *Memorias. I. Ulises criollo. La tormenta*, FCE, México.
Vasconcelos, J., 1984b, "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, Nueva Biblioteca Mexicana, núm. 5, UNAM, México.
Vattimo, G., 1985, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona.
Vaz, H.C. de L., 1968, *Ontologia e história*, Duas Cidades, São Paulo.
Vaz, H.C. de L., 1986, *Escritos de filosofia. Problemas de fronteira*, Loyola, São Paulo.
Vaz, H.C. de L., 1988, *Escritos de filosofia. II. Ética y cultura*.
Vaz, H.C. de L., 1991-1992, *Antropologia filosófica* I-II, Loyola, São Paulo.
Vaz, H.C. de L., 2000, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, Loyola, São Paulo.
Vaz Ferreira, C., 1963, *Obras completas*, 25 vols., Cámara de Representantes, Montevideo.
Vazeilles, J., 1979, "Positivismo, política e ideología. El caso de Carlos Octavio Bunge", en *Punto de Vista*, núm. 6, Buenos Aires, pp. 19-27.
Vásquez, E., 1967, *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*, Universidad Central, Caracas.
Velarde, M., 2006, "Hugo Edgardo Biagini", en M. Magallón Anaya (ed.), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, UNAM, México, pp. 47-56.
Velarde, M., 2006b, "Vicente Fatone", en M. Magallón Anaya (ed.), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, UNAM, México.
Velasco, J. de, 1981, *Historia de Quito*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Velasco Gómez, A. (ed.), 1995, *La tenacidad de la política*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
Velasco Gómez, A. (comp.), 1997, *Racionalidad y cambio científico*, UNAM, Paidós, México.
Velasco Gómez, A., 1998, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, UNAM-ENEP Acatlán, México.
Velasco Piña, A., 2002, *Tlacaélel: el azteca entre los aztecas*, Porrúa, México.
Velázquez, M., 1948, "Lucas Alamán. Historiador de México", en *Estudios de historiografía americana,* El Colegio de México, México.
Vélez, C.J. y Jaramillo, J., 1960, "Proceso de la filosofía en Colombia", en *Revista Universidad de Antioquia*, núm. 143, Medellín, pp. 869-1012.
Vélez Correa, J., 1991, *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión*, CELAM, Bogotá.
Vélez Sáenz, J., 1988, *Del derecho a la filosofía*, Universidad Santo Tomás, Bogotá.
Velozo Farías, R., 1981, *El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en Edmund Husserl*, Universidad Complutense, Madrid.
Veracruz, A. de la, 1554, *Recognitio summularum*, Juan Pablos, México.
Veracruz, A. de la, 1554b, *Dialectica resolutio cum texto Aristotelis*, Juan Pablos, México.
Veracruz, A. de la, 1556, *Speculum coniugiorum*, Juan Pablos, México.
Veracruz, A. de la, 1557, *Physica speculatio*, Juan Pablos, México.
Veracruz, A. de la, 1942, *Investigación filosófico-natural. Los libros del alma*, introducción, versión y notas de Oswaldo Robles, Imprenta Universitaria, México.
Veracruz, A. de la, 1967-1976, *The Writings of Alonso de la Veracruz*, 5 vols., trad. Ernest J. Burrus, Jasuit Historical Institut, Saint Louis University, Roma-Saint Louis.
Veracruz, A. de la, 1989, *Libro de los elencos sofísticos*, trad. Mauricio Beuchot, UNAM, México.
Veracruz, A. de la, 1989b, *Tratado de los tópicos dialécticos*, UNAM, México.
Veracruz, A. de la, 1992, *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia.
Verney, L.A., 1760, *El verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, Madrid.
Vial Larraín, J. de D., 1945, "Ideas metafísicas de Jean Paul Sartre", en *Estudios*, núm. 152 (septiembre), Santiago de Chile, pp. 3-11.

Vial Larraín, J. de D., 1948, *Idea del hombre y de la persona en la filosofía de Scheler*, Imprenta El Imparcial, Santiago de Chile.

Vial Larraín, J. de D., 1956, "Sobre el ser y su verdad en Heidegger", en *Anales de la Universidad de Chile,* núm. 114 (102), Santiago de Chile, pp. 63-69.

Vial Larraín, J. de D., 1959, "Ontología y situación fundamental", *Revista de Filosofía*, año 6, núms. 2 y 3, Santiago de Chile, pp. 59-71.

Vial Larraín, 1974, *Meditaciones metafísicas de René Descartes,* selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial Larraín, Universitaria, Santiago de Chile.

Vicuña Mackenna, B., 1937, Don Diego Portales, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Vicuña, M., 1997, "La emergencia del positivismo en Chile", Documentos U. Arcis, núm. 22.

Vidal Muñoz, S., 1977, "La filosofía en Chile. Seminario Internacional de Filosofía", *Cuadernos de Filosofía,* Concepción, pp. 19-44.

Vieira, A., 1907-1909, *Sermões*. *Obras completas do Padre Antônio Vieira*, Livraria Chardron, Porto.

Vieira, A., 1998, *Sermões*, Edelbra, Porto Alegre.

Vieira, A., 2003, *Cartas do Brasil,* Hedra, São Paulo.

Viezzer, M., 1982, *Si me permiten hablar… Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI Editores, México.

Vigil, J., 1957, *Nezahualcóyotl, el rey poeta*, Andrea, Biblioteca Mínima Mexicana, México.

Vigotskii, L.S., 1997, *La imaginación y el arte en la infancia*, Fontamara, México.

Vilanova, J., 1973, *Filosofía del derecho y fenomenología existencial*, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Vilanova, J., 1974, *Proyecto existencial y programa de existencia: ideas para una fenomenología del obrar humano y de la razón práctica*, Astrea-Depalma, Buenos Aires.

Vilanova, J., 1975, "Carlos Cossio y la teoría egológica", en *Cuadernos de Filosofía*, año XV, núms. 22 y 23 (enero-diciembre), Buenos Aires, pp. 255-269.

Villaça, A.C., 1975, *O pensamento católico no Brasil,* Zahar, Río de Janeiro.

Villalobos, S., 2005, *Portales, una falsificación histórica*, Universitaria, Santiago de Chile.

Villalpando Nava, J.M., 2002, *Historia de la filosofía en México*, Porrúa, México.

Villari, R. *et al.*, 1991, *El hombre barroco*, Cátedra, Universitat de València, Valencia.

Villaseñor y Villaseñor, A., 1910, *Biografía de los héroes y caudillos de la independencia*, Imprenta Agüeros, México.

Villegas, A., 1959, "Esquemas para una historia de la filosofía en México", en *Revista de Historia de las Ideas,* Quito, pp. 191-215.

Villegas, A., 1960, *La filosofía de lo mexicano*, FCE, México.

Villegas, A., 1963, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires.

Villegas, A., 1966, *La filosofía en la historia política de México*, Pormaca, México.

Villegas, A., 1966b, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Slglo XXI Editores, México.

Villegas, A., 1972, *Positivismo y porfirismo,* SepSetenteas, México.

Villegas, A., 1978, *Cultura y política en América Latina*, UNAM, México.

Villegas, A. y Escobar Valenzuela, G., 1983, *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas (Antología),* Extemporáneos, México.

Villegas, A., 1985, *México en el horizonte liberal*, UNAM, México.

Villegas, A., 1987, *Democracia y dictadura: el destino de una idea bolivariana*, UNAM, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

Villegas, A., 1993, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, FCE, México.

Villegas, A., 1995, *Arar en el mar: La democracia en América Latina*, Miguel Ángel Porrúa, CCYDEL, México.

Villoro, Luis, 1950, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México.

Villoro, L., 1962, *Páginas filosóficas*, Universidad Veracruzana, Jalapa.

Villoro, L., 1965, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, FCE, México.

Villoro, L., 1975, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México.

Villoro, L., 1979, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Casa Chata-CIESAS, México.

Villoro, L., 1984, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Casa Chata, México.

Villoro, L., 1985, *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México.

Villoro, L., 1986, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, SEP, Cien, México.

Villoro, L., 1987, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* SEP, México.

Villoro, L., 1992, *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*, El Colegio Nacional, FCE, México.

Villoro, L., 1995, *En México entre libros*. *Pensadores del siglo XX,* El Colegio Nacional, FCE, México.

Villoro, L., 1997, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política,* FCE, El Colegio Nacional, México.

Villoro, L., 1998, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México.

Villoro, L., 2001, *De la libertad a la comunidad,* Tecnológico de Monterrey, Ariel, México.

Villoro, L., 2004, "Sahagún o los límites del descubrimiento del otro", en *Estudios de la Cultura Náhuatl*, núm. 36, pp. 15-26.

Villoro, L., 2004b, *Creer, saber, conocer,* Siglo XXI Editores, México.

Virasoro, M.A., 1928, *Una teoría del yo como cultura*, Gleizer, Buenos Aires.

Virasoro, M.A., 1932, *La lógica de Hegel*, Gleizer, Buenos Aires.

Virasoro, M.A., 1942, *La libertad, la existencia y el ser*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Virasoro, M.A., 1945, "Intuición directa e intuición

fundada en Husserl y en Hegel", en *Universidad* (abril-junio), Santa Fe, Argentina, pp. 179-219.
Virasoro, M.A., 1954, "Fundamento ontológico de la religión", en *Actas,* núm. 2, São Paulo.
Virasoro, M.A., 1958, "Existencialismo dialéctico", en *Humanitas*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
Virasoro, M.A., 1963, *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*, Universidad Nacional de Tucumán, Cuadernos de Humanitas, Tucumán.
Virasoro, M.A., 1965, *La intuición metafísica*, Carlos Lohlé, Buenos Aires.
Virasoro, R., s.f., "Introducción al estudio de la fenomenología de Husserl", copia mimeográfica.
Virasoro, R., 1934, "El sentido moral del amor en Scheler", en *Nosotros*, vol. XXVIII, núm. 296-297 (enero-febrero), Buenos Aires, pp. 41-60.
Virasoro, R., 1939, *Envejecimiento y muerte*, Imprenta de la Universidad del Litoral, Santa Fe (Ar.).
Virasoro, R., 1941, "La ética de Scheler. Sus fundamentos teóricos", *Universidad*, núm. 10, Santa Fe (Ar.), pp. 95-123.
Virasoro, R., 1945, "Finalismo en el ser y en el deber ser", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 3a. época, año 3, núm. 4 (octubre-diciembre). Reeditado en 1949, *Vocación y moralidad*, Castellví, Santa Fe (Ar.).
Virasoro, R., 1955, *Ensayos sobe el hombre y sus problemas*, Litoral, Santa Fe, Argentina.
Virasoro, R., 1957, *Existencialismo y moral*, Castellví, Santa Fe (Ar.).
Viscardo y Guzmán, J.P., 1974, "Carta a los españoles americanos (1792)", en J.L. Romero y L.A. Romero, *Pensamiento político de emancipación (1790-1825),* vol. 1, República Bolivariana de Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Viscardo y Guzmán, J.P., 1998, *Obra completa*, Congreso del Perú, Lima.
Viscardo y Guzmán, J.P., 2004, *Carta dirigida a los españoles americanos,* FCE, México.
Vita, L.W., 1950, *Arte e existência: notas de estética e filosofia del arte,* Martinus, São Paulo.
Vita, L.W., 1953, "Estética fenomenológica", en *Revista Brasileira de Filosofia,* vol. 3, núm. 12.
Vita, L.W., 1958, "La filosofía actual en el Brasil", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 1, Costa Rica, pp. 223-229.
Vita, L.W., 1961, "M. Merleau-Ponty", en *Revista Brasileira de Filosofía*, vol. 11, núm. 42.
Vita, L.W., 1962, *Introdução á filosofia.* São Paulo.
Vita, L.W., 1964, *Escorço da filosofia no Brasil*, Biblioteca Filosófica Atlântida, Coimbra.
Vita, L.W., 1964b, *Introdução à filosofia*, Melhoramentos, São Paulo.
Vita, L.W., 1964c, *Momentos decisivos do pensamento filosófico,* Melhoramentos, São Paulo.
Vita, L.W., 1964d, *Monólogos e diálogos,* Conselho Estadual de Cultura, São Paulo.
Vita, L.W., 1965, *Que é filosofia,* DESA, São Paulo.
Vita, L.W., 1967, *Treplico de idéias*, Grijalbo, São Paulo.
Vita, L.W., 1967b, *História do positivismo no Brasil*, Editora Nacional, São Paulo.
Vita, L.W., 1967c, "Tentativa de esquematização da filosofia atual no Brasil", en *Treplico de idéias,* Grijalbo, São Paulo, pp. 19-34.
Vita, L.W., 1967d, *Tendências do pensamento estético contemporâneo no Brasil,* Civilização Brasileira, Río de Janeiro.
Vita, L.W., 1968, *Antologia do pensamento social e político no Brasil*, Grijalbo, São Paulo.
Vita, L.W., 1968b, *Pequena história da filosofia,* Saraiva, São Paulo.
Vita, L.W., 1968c, *Antologia do pensamento social e político no Brasil*, Grijalbo, São Paulo.
Vita, L.W., 1969, *A filosofia contemporânea em São Paulo,* Grijalbo, IBF, São Paulo.
Vita, L.W., 1969b, *Panorama da filosofia no Brasil*, Globo, Porto Alegre.
Vitale, L., 1967, *Interpretación marxista de la historia de Chile*, Prensa Latino-Americana, Santiago de Chile.
Vitale, L. y Glausser, K., 1974, *Acerca del modo de producción colonial en América Latina*, Crítico, Medellín.
Vitale, L., 1981, *Historia y sociología de la mujer latinoamericana*, Península, Barcelona.
Vitale, L., 1983, "Un texto al marxismo: la especificidad de los movimientos sociales feministas, ecologistas y cristianos de base", en *Nuestra América,* núm. 9, pp. 27-43.
Vitier, C., 1975, *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana,* Siglo XXI Editores, México.
Vitier, C. y García Marrúz, F., 1981, *Temas martianos*, primera parte, El Huracán, Río Piedras.
Vitier, C., 1982, *Temas martianos*, segunda serie, Centro de Estudios Martianos, La Habana.
Vitier, M., 1937, *Varona, maestro de juventudes,* Trópico, La Habana.
Vitier, M., 1938, *Las ideas en Cuba*, Trópico, La Habana.
Vitier, M., 1945, *La lección de Varona*, Centro de Estudios Sociales-El Colegio de México, México.
Vitier, M., 1948, *La filosofía en Cuba,* FCE, México.
Vitier, M., 1958, *Kant, iniciación en su filosofía*, Universidad Central de Las Villas, Departamento de Relaciones Culturales, Santa Clara.
Vitier, M., 1960-1961, *Valoraciones*, Universidad Central de las Villas, Departamento de Relaciones Culturales, Santa Clara.
Vitier, M., 1970, *Las ideas y la filosofía en Cuba*, Ciencias Sociales, La Habana.
Viveiros de Castro y Eduardo B., 1987, "Nimuendaju e os guaraní", en C.U. Nimuendajú, *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-guarani,* Hucitec, São Paulo, pp. xvii-xxxviii.
Vögelin, E., 1989, *The History of the Race Idea from Ray to Carus,* University Press, Baton Rouge, Louisiana.
Von Hagen, Victor W., *El mundo de los mayas*, 1990, Universo México, México.

Von Humboldt, G., 1963, *Schriften zur Sprachphilosophie*, vol. 3, en A. Flitner y K. Giel (eds.), *Werke,* Cottaísche Buchhandlung, Stuttgart.

Vuskovic, P., 1993, *Pobreza y desigualdad en América Latina*, UNAM, México.

VV.AA., 1947, *Homenaje a Antonio Caso*, Stylo, México.

VV.AA., 1963, *Estudios sobre Alejandro Korn*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

VV.AA., 1965-1985, C*uyo. Anuario del pensamiento argentino*, Mendoza.

VV.AA., 1976, *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México.

VV.AA., 1978, *Las humanidades en México (1950-1975),* México, UNAM.

VV.AA., 1979, *La filosofía en América*, Sociedad Venezolana de Filosofía, Caracas.

VV.AA., 1980, *Estudios de historia de la filosofía en México,* UNAM, México.

VV.AA., 1984, "Filosofía de la liberación", en *Nuestra América*, año 4, núm. 11, México.

VV.AA., 1988, *Corrientes ideológicas contemporáneas en América Latina,* Progreso, Moscú.

VV.AA., 1989, "Carta de Gramado", em *Libertação/ Liberación,* año 1, núms. 6-8, Porto Alegre.

VV.AA., 1990, *"Homenaje a Mario Sambarino", Cuadernos Venezolanos de Filosofía*, año 2, núms. 3 y 4, Caracas.

VV.AA., 1991, "Civilización y barbarie en pensadores latinoamericanos", en *Revista Interamericana de Bibliografía,* núm. 1, vol. XLI, Washington.

VV.AA., 1993, *¿Posmodernidad?*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

VV.AA., 1993b, *Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo*, UNAM, México.

VV.AA., 1994, *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*, UNISINOS, São Leopoldo, Brasil.

VV.AA., 1995, *¿Sabiduría o modernidad en tierra mapuche?*, San Pablo, Santiago de Chile.

VV.AA., 1995b, *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, Fundación Universidad Nacional de San Juan, San Juan.

VV.AA., 1995c, *Ética, discurso, conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba.

VV.AA., 1995d, "Homenaje a Eugenio Pucciarelli", en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, vol. 29, Buenos Aires, pp. 189-265.

VV.AA., 2000, *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, CSIC, Trotta, Madrid.

VV.AA., 2002, "Informe de la Comisión Chilena. *Verdad histórica y nuevo trato", La Nación*, Santiago de Chile, 3 cuerpos.

VV.AA., 2005, "Antropología y sociedad mapuche", en *Revista Anthropos*, núm. 207.

VV.AA., 2005b, *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales,* UCSH, Santiago de Chile.

VV.AA., 2006, *Pensamiento de Hernán Malo González. Ensayos de interpretación*, vol. 3, Universidad del Azuay, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, Col. Obras de Hernán Malo González, Quito.

Wagner de Reyna, A., 1938, *La ontología fundamental de Heidegger*, Lumen, Lima. Hay dos ediciones posteriores de Buenos Aires, Losada, 1939; 1945. Esta última con prólogo de Francisco Romero, quien dirigía la colección filosófica de dicha editorial. La primera edición de la tesis se hizo en tres entregas en la *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), mayo, junio, julio de 1937.

Wagner de Reyna, A., 1938b, "La egología fundamental de Husserl. Base para una fundamentación de las ciencias", en *Revista de la Universidad Católica del Perú,* t. 6, núm. 5-6 (agosto-septiembre).

Wagner de Reyna, A., 1943, "La filosofía existencial", en *Luminar,* vol. 6, núm. 2, pp. 182-188.

Wagner de Reyna, A., 1944, "La refutación del psicologismo en Husserl", en *Revista de la Universidad Católica del Perú,* t. 12 (abril), pp. 1-17.

Wagner de Reyna, A., 1945, "Dos problemas na filosofia de Heidegger", en *Verbum* (marzo), Río de Janeiro.

Wagner de Reyna, A., 1947, "Existencialismo y religión cristiana", en *Mercurio Peruano*, vol. 28, núm. 241 (abril), Lima, pp. 183-188.

Wagner de Reyna, A., 1947b, "Encuesta sobre el existencialismo", en *El Correo de Ultramar*, año 1, núm. 3 (noviembre), Lima.

Wagner de Reyna, A., 1948, "Cultura y muerte", en *Las Moradas*, vol. 5, núm. 6 (octubre), pp. 255-261, Lima.

Wagner de Reyna, A., 1949, *La filosofía en Iberoamérica*, Sociedad Peruana de Filosofía, Lima.

Wagner de Reyna, A., 1949b, "La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida", en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, vol. 3, Mendoza.

Wagner de Reyna, A., 1950, "La filosofía existencial de Heidegger", en *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía,* t. 3, pp. 33-42.

Wagner de Reyna, A., 1951, "El concepto de verdad en Aristóteles", *Revista de Estudios Clásicos*, vol. 4, Mendoza.

Wagner de Reyna, A., 1952, "Heidegger y el problema de la libertad", en *Revista Chilena de Filosofía,* t. 2, núm. 1, Santiago de Chile, pp. 81-94.

Wagner de Reyna, A., 1954, *Destino y evocación de Iberoamérica*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid.

Wagner de Reyna, A., 1954b, "La palabra como analogía", en Congreso Internacional de Filosofía, 1, São Paulo (Brasil), agosto de 1954; *Anais,* vol. 3, 1956, São Paulo, pp. 949-956.

Wagner de Reyna, A., 1955, *Síntesis de mi pensamiento,* s.e., s.l.

Wagner de Reyna, A., 1959, *Hacia más allá de los linderos (Ensayos)*, Humanitas, Tucumán.

Wagner de Reyna, A., 1976, *Analogía y evocación*, Gredos, Madrid.

Wagner de Reyna, A., 1982, *Pobreza y cultura. Crisis y concierto*, PUCP, Lima.
Wagner de Reyna, A., 1993, *La poca fe*, ISPEC, Lima.
Wagner de Reyna, A., 1997, *Bajo el jazmín*, Instituto Riva Agüero, Lima.
Wallerstein, E., 1980, *The Modern World-System. II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Academic Press, Nueva York.
Wallerstein, E., 1995, *After liberalism*, New Press, Nueva York.
Walsh, C., Freya, S. y Castro-Gómez, S. (eds.), 2002, *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, UASB, Abya Yala, Quito.
Walsh, C. (ed.), 2005, *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Walton, R., 1993, *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires.
Walton, R., 1993b, *El fenómeno y sus configuraciones*, Almagesto, Buenos Aires.
Weffort, F., 1984, *¿Porque democracia?*, Brasiliense, São Paulo.
Weffort, F., 2006, *Formação do pensamento político brasileiro*, Ática, São Paulo.
Weinstein, D., s.f., *Juan B. Justo y su época*, Fundación Juan B. Justo, Buenos Aires.
Westheim, P., 1970, *Arte antiguo de México*, Era, México.
Weymuller, F., 1967, *Historia de México*, Diana, Cumbres, México.
Whorf, B.L. (ed.), 1956, *Language, Thought and Reality*, MIT Press, Cambridge.
Wiarda, H.I., 1983, *O modelo corporativo na América Latina e a latino-americanização dos Estados Unidos*, Vozes, Petrópolis.
Williams, E., 1975, *Capitalismo y esclavitud*, Ciencias Sociales, La Habana.
Wimmer, F.M., 2003, Interkulturelle Philosophie. Einführung, Universitätsverlag, Viena.
Wolf, E., 1997, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.
Wolkmer, A.C., 1989, *Constitucionalismo e direitos sociais no Brasil*, Acadêmica, São Paulo.
Wolkmer, A.C., 1995, *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, Acadêmica, São Paulo.
Wolkmer, A.C., 1996, "Direito Alternativo: proposta e fundamentos éticos", en M.F. Anjos y J.R. Lopes (eds.), *Ética e direito: um diálogo*, Santuário, Aparecida.
Wolkmer, A.C., 1998 (ed.), *Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização*, vol. 1, Livraria dos Advogados, Porto Alegre.
Wolkmer, A.C. (ed.), 1998b, *Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização*, vol. 1, Livraria dos Advogados, Porto Alegre.
Wolkmer, A.C., 2001, *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito*, Alfa-omega, São Paulo.
Wolkmer, A.C., 2003, *Ideologia, estado e direito*, RT, São Paulo.
Wolkmer, A.C., 2004, *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*, Lúmen Júris, Río de Janeiro.
Wolkmer, A.C., 2006, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, 2a. ed., ILSA, Bogotá.
Wolkmer, A.C., 2006b, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, UASLP, San Luis Potosí.
Wolkmer, A.C., 2006c, *Síntese de uma história das idéias jurídicas: da antiguidade clássica à modernidade*, Fundação Boiteux, Florianópolis.
Wolkmer, A.C., 2006d, *Pluralismo jurídico: fundamentos de una nueva cultura del derecho*, MAD, Sevilla.
Wölfflin, H., 1991, *Renacimiento y barroco*, Paidós, Barcelona.
Wynter, S., 1984, "The Ceremony Must be Found: After Humanism", en *Boundary*, año 2, núm. 3, pp. 19-65.
Wynter, S., 1991, "Columbus and the Poetics of the Propter Nos", en *Annals of Scholarship*, año 8, núm. 2, pp. 251-286.
Wynter, S., 1995, "1492: A New World View", en Vera Lawrence (ed.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, Smithsonian Institution Press, Washington, pp. 5-57.
Wynter, S., 2003, "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, its Overrepresentation-An Argument", en *The New Centennial Review*, año 3, núm. 3, pp. 257-337.

Xirau, J., 1927, *El sentido de la verdad*, Cervantes, Barcelona.
Xirau, J., 1940, *Amor y mundo*, El Colegio de México, México.
Xirau, J., 1941, *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires, Losada, 1941; 2a. ed. con apéndice y bibliografía de Carlos Ludovico Ceriotto, Troquel, Buenos Aires, 1966.
Xirau, J., 1941b, *Lo fugaz y lo eterno*, Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México.
Xirau, J., 1946, "Dimensión del tiempo", en *Cursos y Conferencias*, año 15, vol. 29, núm. 174 (septiembre), Buenos Aires, pp. 359-379.
Xirau, J., 1999, *Obras completas*, Anthropos, Fundación Caja Madrid, Barcelona/Madrid.
Xirau, R., 1953, *Sentido de la presencia. Ensayo*, Tezontle, FCE, México.
Xirau, R., 1959, *El péndulo y la espiral*, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, México.
Xirau, R. y Fromm, E., 1968, *The Nature of Man*, MacMillan, Nueva York.
Xirau, R., 1970, Genio y figura de sor Juana, Eudeba, Buenos Aires.
Xirau, R., 1974, *De ideas y no ideas. Cinco ensayos de filosofía contemporánea*, Joaquín Mortiz, México.
Xirau, R., 1975, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza, Madrid.

Xirau, R., 1978, *Poesía y conocimiento*, Joaquín Mortiz, México.
Xirau, R., 1980, *Dos poetas y lo sagrado, Juan Ramón Jiménez-César Vallejo,* Joaquín Mortiz, México.
Xirau, R., 1986, *Cuatro filósofos y lo sagrado: Teilhard de Chardin, Heidegger, Wittgenstein, Simone Wei*, Joaquín Mortiz, México.
Xirau, R. y Sobrevilla, D., 2003, "Estética", en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, núm. 25, Trotta, Madrid.
Xirau, R., 2004, *Introducción a la historia de la filosofía,* UNAM, México.

Yamuni Tabush, V., 1980, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, UNAM, México.
Yamuni Tabush, V., 1989, *José Gaos, su filosofía*, UNAM, México.
Yates A. Frances, 1982, *La filosofía oculta en la época isabelina,* FCE, México.
Ynsfran, P.M., 1954-1995, "Catálogo del archivo de don Lucas Alamán que se conserva en la Universidad de Texas, Austin", en *Historia mexicana*, vol. 4, México.
Yunque, Á., 1958, *Aníbal Ponce o los deberes de la inteligencia*, Futuro, Buenos Aires.

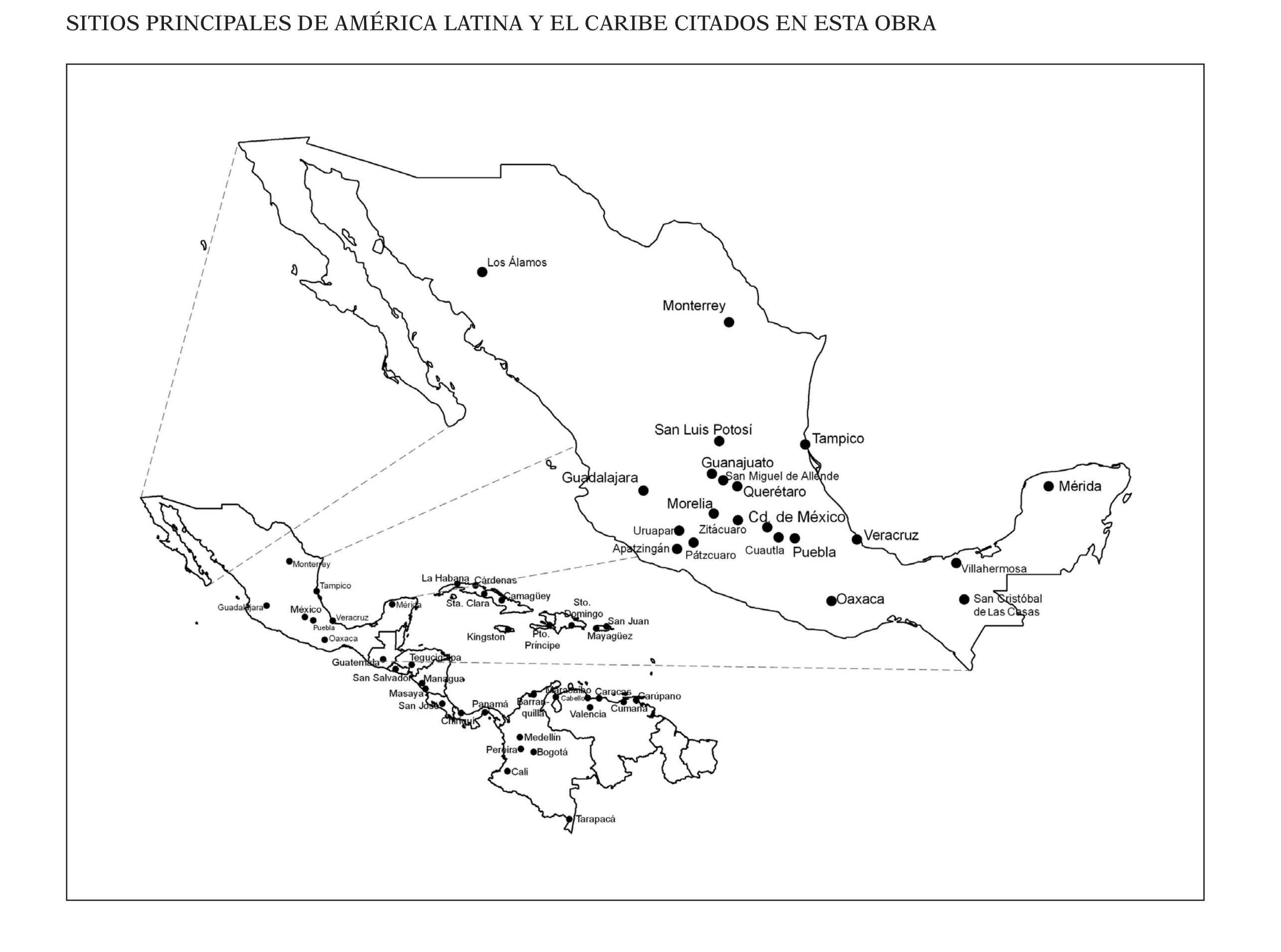
Zahar, V.A., 1949, "El tomismo en el México contemporáneo", en *Filosofía y Letras,* núm. 36.
Zammito, J.H., 2002, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres.
Zamora, A., 1988, *Todo arte es desleal: ensayo sobre la estética de Sartre*, Universitaria Estatal a Distancia, San José.
Zantwijk, Rudolf van, 1957, "Aztec Hymns as the Expression of the Mexican Philosophy of Life", en Internationales *Archiv für Ethnographie (Leiden)*, vol. xlviii, núm. 1, pp. 67-118.
Zantwijk, R., 1990, *Mesoamerican Dualism*, Faculteit Sociale Wetenschappen, Utrecht.
Zapata, F., 1993, "Democracia corporativismo, elecciones y desigualdad social en América Latina", en VV.AA., *Modernización económica, democracia política y democracia social*, El Colegio de México, México, pp. 11-35.
Zapata, F., 1997, *Ideología y política en América Latina*, El Colegio de México, México.
Zavala, S., 1972, *La filosofía de la Conquista*, FCE, México.
Zavala, S., 2007, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México.
Zavala Muñiz, J., 1945, *Batlle, héroe civil*, FCE, México.
Zea, L., 1943, *El positivismo en México*, El Colegio de México, México.
Zea, L., 1944, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, México.
Zea, L., 1953, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México.
Zea, L., 1955, *La filosofía en México,* Libro-Mex, México.
Zea, L., 1957, *América en la historia*, FCE, México.
Zea, L. y Villegas, A., 1964, *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, Unión Panamericana, Washington.
Zea, L., 1965, *El pensamiento latinoamericano*, Pomarca, México.
Zea, L. 1968, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México.
Zea, L., 1974, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz, México.
Zea, L., 1975, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México.
Zea, L., 1976, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona.
Zea, L., 1976b, *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza, México.
Zea, L., 1978, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México.
Zea, L. (comp.), 1980, *El pensamiento positivista latinoamericano*, Ayacucho, Caracas.
Zea, L., 1986, *Ideas en torno de Latinoamérica*, UNAM, México.
Zea, L., 1986b, *América Latina en sus ideas*, Siglo XXI Editores, México.
Zea, L., 1987, *Filosofía de la historia americana,* FCE, México.
Zea, L., 1988, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona.
Zea, L., 1989, *Simón Bolívar, integración en la libertad,* Monte Ávila Latinoamericana, Caracas.
Zea, L., 1991, *La filosofía como compromiso de liberación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Zea, L. (comp.), 1993, *Fuentes de la cultura latinoamericana,* FCE, México.
Zea, L., 1998, *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, Fundación de la Universidad Central, Bogotá.
Zelada, A., 1966, *El pensamiento de Guillermo Francovich*, Imprenta Universitaria, Sucre.
Zemelman, H., 1989, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, Siglo XXI Editores, México.
Zemelman, H., 1995, "La democracia limitada y los excesos teóricos (consideraciones conceptuales sobre la situación latinoamericana)", en P. González Casanova y R. Roitman (eds.), *La democracia en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, pp. 99-112.
Zenón, R., 1982, "Tollinchi: La conciencia proustiana", en *La Torre*, núm. 115.
Zermeño, S., 1996, *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo*, Siglo XXI Editores, UNAM, México.
Zevallos, N., 1960, "Juan de Espinoza Medrano, filósofo", en *Revista de la Universidad Católica*, vol. 17, pp. 115-128.
Zilles, U., 1988, *Gabriel Marcel e o existencialismo*, Caxias do Sul, Porto Alegre.
Zirión Quijano, A. y Pérez Ransanz, A.R., 1981, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, UNAM, México.

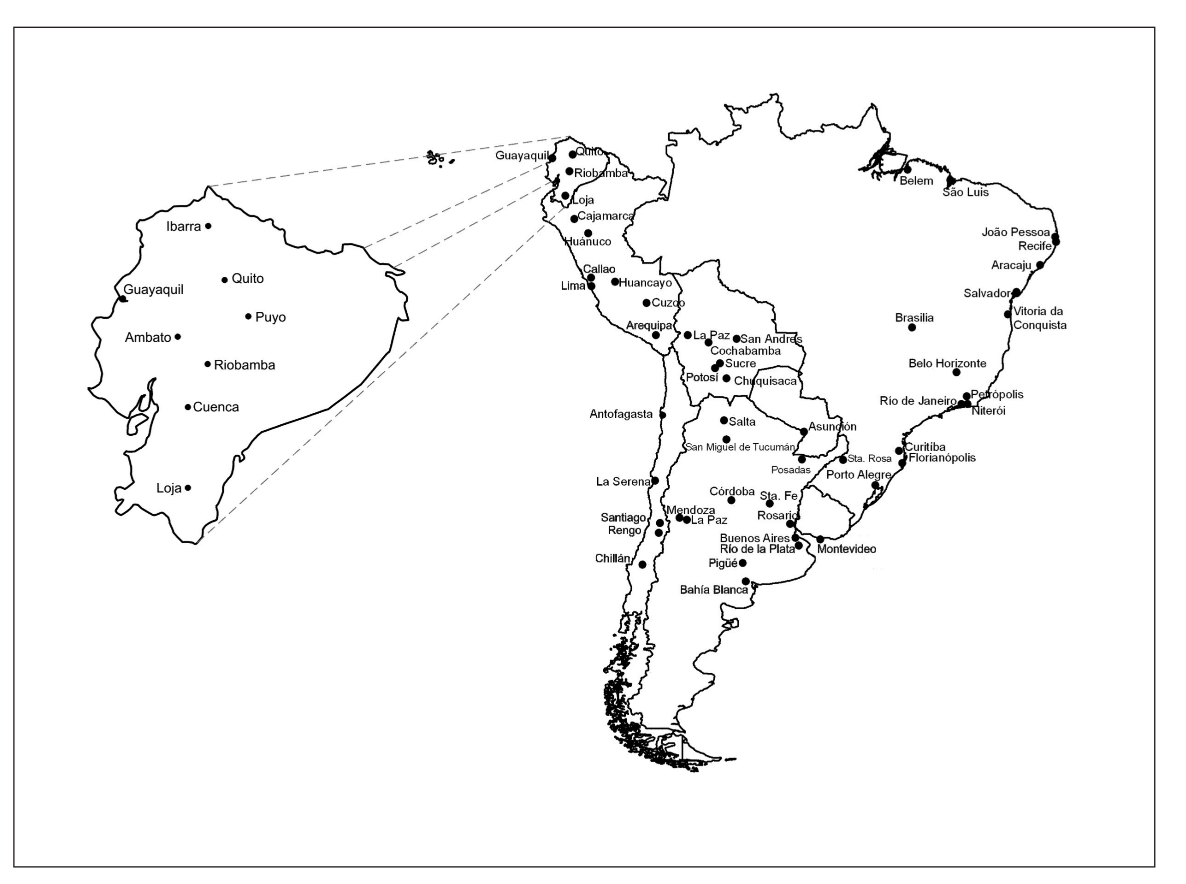
Zirión Quijano, A. (comp.), 1989, *Actualidad de Husserl*, Alianza, México.
Zirión Quijano, A., 1999, *Fenomenología en América Latina*, Coloquio Puebla, Universidad de San Buenaventura, México/Bogotá.
Zirión Quijano, A., 2000, "Phenomenology in Mexico: A Historical Profile", en *Continental Philosophy Review,* núm. 33, Nueva York, pp. 75-92.
Zirión Quijano, A., 2001, "La fenomenología en Antonio Caso", en *Revista de Filosofía*, año 34, núm. 100 (enero-abril), México, pp. 27-68.
Zirión Quijano, A., 2003, *La fenomenología en México,* Red Utopía, Jitanjáfora Morelia, Morelia (Mx.).
Zubiri, X., 1933, "Sobre el problema de la filosofía II", en *Revista de Occidente*, núm. 118, Madrid.
Zubiri, X., 1963, "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, 2a. época, núm. 1, pp. 5-29.
Zubiri, X., 1964, "El origen del hombre", en *Revista de Occidente*, 2a. época, núm. 17, pp. 146-173.
Zubiri, X., 1967-1968, "El hombre y su cuerpo", en *Asclepio*, XVIII-XIX, pp. 341-353.
Zubiri, X., 1974, "La dimensión histórica del ser humano", en *Realitas*, vol. I, Madrid.
Zubiri, X., 1980, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1981, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1982, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1983, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1984, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1985, *Sobre la esencia*, 5a. ed., Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1986, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.
Zuleta, E., 1977, *Thomas Mann, La montaña mágica y La llanura prosaica*, Instituto Colombiano de Cultura-Subdirección de Comunicaciones Culturales-División de Publicaciones, Bogotá.
Zuleta, E., 1977b, *Conferencia sobre historia económica*, La Carreta, Medellín.
Zuleta, E., 1978, *Teorías de Freud al final de su vida*, Latina, Bogotá.
Zuleta, E., 1980, *El matrimonio, la muerte y la propiedad en Tolstoi*, Nuevaletra, Cali.
Zuleta, E., 1985, *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, Procultura, Presidencia de la República, Bogotá.
Zuleta, E., 1987, *Ensayos sobre Marx, entre otros*, Percepción, Medellín.
Zuleta, E., 1991, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, Altamir, Bogotá.
Zuleta, E., 1994, *Elogio a la dificultad*, Fundación Estanislao, Cali.
Zuleta Álvarez, E., 2000, *Memorias, diario, notas de viaje de Pedro Enríquez Ureña*, FCE, México.
Zum Felde, A., 1954, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*. *Los ensayistas*, Guarania, México.

APÉNDICES

1. MAPAS

SITIOS PRINCIPALES DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE CITADOS EN ESTA OBRA





Mapas confeccionados por Mariela Díaz López.

2. ÍNDICE DE FILÓSOFOS Y PENSADORES

3. ALGUNOS COLABORADORES DE ESTA OBRA

Acevedo Guerra, Jorge, chileno, del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile (Santiago de Chile). Trabaja sobre el pensamiento contemporáneo, en especial el de Martin Heidegger y el de José Ortega y Gasset; teoría de la historia y filosofía de la era técnica. Ha publicado, entre otras obras, *Hombre y mundo*, sobre el punto de partida de la filosofía actual (3ª ed., 1992); *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega* (1994), *Heidegger y la época técnica* (1999), <joaceved@gmail.com>.

Acosta, Yamandú, uruguayo, del Instituto de Historia de las Ideas y del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Universidad de la República (Montevideo), trabaja sobre filosofía latinoamericana, el sujeto y la democracia, y derechos humanos. Ha publicado, entre otras obras, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (2003); *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina* (2005), <yamacoro@adinet.com.uy>.

Arpini, Adriana, argentina, de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), del CONICET y de la CECTYP, trabaja sobre filosofía práctica e historia de las ideas latinoamericanas. Ha publicado, entre otras obras, *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El "pensamiento fuerte" de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte* (comp., 2000); *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas* (2003); *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica* (2007), <aarpini@lab.cricyt.edu.ar>.

Arriarán, Samuel, mexicano, de la Universidad Pedagógica Nacional, trabaja sobre hermenéutica, filosofía de la educación y filosofía intercultural. Ha publicado, entre otras obras, *Marxismo más allá de Marx* (2004); *La filosofía Latinoamericana en el siglo XXI* (2007); *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad* (2007), <arriaranmx@yahoo.com.mx>.

Barroso Fernández, Óscar, español, de la Universidad de Granada (España), trabaja sobre antropología filosófica, pensamiento español e iberoamericano. Ha publicado, entre otras obras, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana* (2002); *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri* (ed., 2004); *Inteligencia sentiente de X. Zubiri* (ed., 2008), <obarroso@ugr.es>.

Bautista, Juan José, boliviano, de la Universidad de Binghamton (Nueva York), trabaja sobre epistemología, ética crítica, filosofía de la liberación y filosofía no occidental. Ha publicado, entre otras obras, *Crítica de la razón boliviana* (2005); *Crítica ética del pensamiento latinoamericano* (2007); *Hacia una epistemología de las ciencias sociales desde América Latina* (2008), <juanjobautista@hotmail.com>

Bautista, Rafael, boliviano, del "Wayna Tambo" Casa de la Juventud de las Culturas, trabaja sobre descolonización, filosofía política, cosmovisión andina. Ha publicado, entre otras obras, *Octubre: El lado oscuro de la luna* (2006); *Pensar Bolivia bajo el cielo de octubre* (2006); *Hacia una normatividad comunitaria de la política* (2008), <rafaelbautista@gmail.com>.

Beorlegui, Carlos, español, de la Universidad de Deusto, trabaja sobre antropología filosófica, ética de las profesiones, filosofía de la mente, diálogo entre ciencia, filosofía y teología, filosofía española y latinoamericana. Ha publicado, entre otras obras, *J.D. García Bacca: La audacia de pensar* (1988); *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* (2004); *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (2004), <cbeorle@fice.deusto.es>.

Bergel, Salvador Darío, argentino, titular de la cátedra UNESCO de bioética de la Universidad de Buenos Aires, trabaja sobre biotecnología, bioética, ciencia, tecnología y sociedad. Ha publicado, entre otras obras, *Bioética y derecho* (2003); *Biotecnología y sociedad* (2006); *Genoma humano* (2008), <s.bergel@zbv.com.ar>.

Bernard, Brigitte, franco-venezolana, profesora titular, investigadora y fundadora de la revista *Frónesis* del Instituto de Filosofía del Derecho de la Universidad del Zulia. Ha trabajado en epistemología y filosofía jurídica y política y sobre temas de problemá-

tica latinoamericana. Ha publicado *El mito, una constante entre dos revoluciones* (1979); Petróleo y dependencia en Venezuela, 1908-1943 (1994); "Interpretación trimilenaria del poder moral en Bolívar" (2008), <bribernard@hotmail.com>.

Beuchot, Mauricio, mexicano, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, trabaja sobre hermenéutica, historia de la filosofía y filosofía mexicana. Ha publicado, entre otras obras, *Historia de la filosofía en el México colonial* (1997); *Lógica y metafísica en la Nueva España* (2006); *Facetas del pensamiento colonial mexicano* (2008), <hardie@servidor.unam.mx>.

Biagini, Hugo, argentino, del Centro Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias (Buenos Aires), trabaja sobre filosofía e historia de las ideas latinoamericanas, pensamiento alternativo y movimientos juveniles. Ha publicado, entre otras obras, *Fines de siglo, fin de milenio* (1996), *La reforma universitaria* (2000), *Identidad argentina y compromiso latinoamericano* (2009), <hbiagini@speedy.com.ar www.cecies.org>.

Bohórquez, Carmen, venezolana, de la Universidad del Zulia, Maracaibo, trabaja sobre pensamiento latinoamericano, historia de América Latina, emancipación e identidad. Ha publicado, entre otras obras, *Berkeley* (1983); *El resguardo en la Nueva Granada: ¿protección o despojo?* (1997); *Francisco de Miranda, precursor de las independencias de América Latina* (2006), <cabohorquez@gmail.com>.

Boscán Leal, Antonio, venezolano, del Departamento de Ciencias Humanas de la Facultad Experimental de Ciencias de la Universidad del Zulia, Maracaibo, trabaja sobre género y masculinidades. Ha publicado, entre otras obras, *El feminismo como movimiento de liberación de mujeres y de varones* (2007); *La receptividad masculina: una idea diferente del varón* (2009-2010), <asboscan@hotmail.com>.

Cansino, César, mexicano, del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (Guadalajara, Jalisco, México), de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Trabaja sobre teoría política, filosofía política y democracia. Ha publicado, entre otras obras, *Political Leadership in Changing Governments* (coautor, 1998); *El liberalismo de fin de siglo* (1998); *En el nombre del pueblo. Muerte y resurrección del populismo en México* (2006), <cansino@cepcom.com.mx>.

Castro-Gómez, Santiago, colombiano, de la Universidad Javeriana y del Instituto Pensar, Bogotá, trabaja sobre filosofía contemporánea, estudios culturales, estudios poscoloniales. Ha publicado, entre otras obras, *Crítica de la razón latinoamericana* (1996); *La poscolonialidad explicada a los niños* (2005); *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (2005); *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá* (1910-1930) (2009), <scastro@javeriana.edu.co>.

Colmenares Lizárraga, Katya, mexicana, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, trabaja sobre filosofía hegeliana y pensamiento latinoamericano, <katyacolmenares@gmail.com>.

Costella, Domênico, italiano, del Instituto Vicentino de Filosofía de Curitiba-Paraná y ex profesor de la Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), <domenicox@terra.com.br>.

Cruz, Roberto Gustavo, argentino, del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado "Subjetividad corporal y sensibilidad: notas sobre una estética para la liberación" (2008); "Crítica a las estéticas políticas racistas: sobre el color de la piel de los pueblos de Bolivia" (2008); *Crítica a la polítícia estética racializada: indagación filosófica sobre la liberación indígena en la Bolivia contemporánea* (2009), <cruzgus@hotmail.com>.

Dal'Pupo, Eli Carlos, brasileño, del Instituto Vicentino de Filosofía de Curitiba-Paraná y de la Secretaria de Estado da Educação do Paraná. Ha publicado *América Latina: uma crítica à raiz da inautenticidade* (2002), <eedalpupo@yahoo.com.br>.

Díaz Montiel, Zulay, venezolana, del Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Estado Zulia, trabaja sobre la justicia emancipadora como praxis sociopolítica ciudadana y el pensamiento latinoamericano. Ha publicado, entre otras obras, "La significación social de la transformación universitaria" (2006); "Razón política de la justicia emancipadora" (2007); "Acerca de una teoría social de la justicia emancipadora" (2007), <diazzulay@gmail.com>.

Díaz-Polanco, Héctor, mexicano, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), y de la revista *Memoria*, trabaja sobre análisis de las identidades y las autonomías en América Latina. Ha publicado, entre otras obras, *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia* (2004); *El laberinto de la identidad* (2006); *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia* (Premio de Ensayo Casa de las Américas, 2008), <diazpol@gmail.com>.

Dussel, Enrique, mexicano de origen argentino, del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa, del SNI (nivel III) y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Trabaja sobre ética, filosofía política e historia del pensamiento latinoamericano. Fundador, con otros, de la filosofía de la liberación. Ha publicado, entre otras obras, *Filosofía de la liberación* (1977); *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998); *Política de la li-*

beración (vols. 1 y 2, 2007-2009), <dussamb@servidor.unam.mx>, <www.enriquedussel.org>.

Estermann, Josef, suizo residente en Bolivia, del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, en La Paz, y también docente en la Universidad Católica Boliviana San Pablo, trabaja sobre la filosofía andina y el pensamiento intercultural latinoamericano y europeo. Ha publicado, entre otras obras, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (1998); *Andine Philosophie* (1999); *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente* (2008), <josefestermann@hotmail.com>, <investigacion@iseatbolivia.org>.

Fernández, Miguel Ángel, mexicano, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la unam, trabaja principalmente sobre temas de epistemología, filosofía de la mente e historia de la filosofía analítica. Ha publicado "Troubles with Peacocke's rationalism" (2006); "El referencialismo crítico" (2007); "Aptness and safety: how are they related?" (2009), <mafv@filosoficas.unam.mx>.

Ferreira de Cassone, Florencia, argentina, de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza)-conicet, trabaja sobre historia de las ideas latinoamericanas. Ha publicado, entre otras obras, *Líderes y caudillos en la historia de América* (1993); *Teoría y realidad histórica en América* (1994); *Índice de la revista* Claridad (2005), <cassone@familiacassone.com.ar>.

Fornet-Betancourt, Raúl, cubano radicado en Alemania, del Instituto de Misionología (Aquisgrán) y de la Universidad de Bremen, trabaja sobre filosofía intercultural y teoría del diálogo entre saberes. Ha publicado, entre otras obras, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (2003); *La interculturalidad a prueba* (2006); *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural* (2009), <raul.fornet@mwi-aachen.org>.

Gandler, Stefan, austriaco radicado en México, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de Querétaro y de la Facultad de Filosofía y Letras de la unam, trabaja sobre marxismo, nacionalsocialismo, racismo, filosofía contemporánea y teoría crítica. Ha publicado, entre otras obras, *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko* (1999); *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (2007); *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica* (2009), <stefan.gandler@gmail.com>.

Gargallo Celentani, Francesca, italiana radicada en México, docente de la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, se ocupa de la historia de las ideas feministas de nuestra América. Ha publicado, entre otras obras, *Marcha seca* (1999); *Verano con lluvia* (2003); *Las ideas feministas latinoamericanas* (2004; 2a. ed. revisada, 2006), <francesga@yahoo.com>.

Gómez Lezcano, Osvaldo, paraguayo, del Instituto Superior de Estudios Humanísticos y Filosóficos (isehf) y de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, <ogomezlez@yahoo.com.ar>.

Gómez-Martínez, José Luis, español, del Department of Romance Languages de la Universidad de Georgia (Estados Unidos), su investigación parte de la literatura y de las ciencias sociales para articular el pensamiento filosófico. Ha publicado, entre otras obras, *Bolivia: un pueblo en busca de su identidad* (1988); *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica* (1995); *Más allá de la posmodernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana* (1999), <jlgomez@ensayistas.org>, <www.ensayistas.org>.

Gómez, Ricardo, argentino, en la State University (la, ca), de la Universidad de Buenos Aires, trabaja sobre filosofía de las ciencias y filosofía de la tecnología. Ha publicado, entre otras obras, *Las teorías científicas* (1977); *Neoliberalismo y seudociencia* (1995); *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debacle* (2003), <lorigomez@aol.com>.

Grosfoguel, Ramón, puertorriqueño, de la Universidad de California, Berkeley, trabaja sobre decolonización de la economía política, sistema-mundo, pensamiento decolonial, migraciones internacionales, raza/etnicidad. Ha publicado, entre otras obras, *Colonial Subjects* (2003); *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (coautor, 2007); *L'islamophobie dans le monde moderne* (2008), <grosfogu@berkeley.edu>.

Gutiérrez, Germán, colombiano, del Departamento Ecuménico de Investigaciones (dei), de San José, Costa Rica, trabaja sobre economía y ética. Ha publicado, entre otras obras, *Ética y economía en Adam Smith y Frederich Hayek* (1996); *Sujeto, caos y globalización en América Latina* (2000), <gerloi@correo.co.cr>.

Henry, Paget, estadunidense, de la Universidad de Brown (Mass.), trabaja sobre desarrollo, sociología política, teoría crítica y estudios caribeños. Ha publicado, entre otras obras, *Peripheral Capitalism and Underdevelopment in Antigua* (1985); *C.L.R. James's Caribbean* (coeditor, 1992); *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (2000), <paget_henry@brown.edu>.

Hernández Díaz, Miguel, mexicano, de la Facultad de Filosofía y Letras de la unam, trabaja sobre las filosofías de los pueblos originarios en América Latina, en especial los mayas tzotziles del sureste mexicano, <jlumaltik@yahoo.com.mx>.

Herrero, Alejandro, argentino, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (conicet) y de la Universidad Nacional de Lanús, trabaja sobre

política en Argentina y la recepción de Juan Bautista Alberdi a finales del siglo XIX. Ha publicado, entre otras obras, *La política en tiempo de guerra. Las ideas políticas francesas en el pensamiento de J. B. Alberdi* (2004); *Juan Bautista Alberdi. La cuestión americana* (2006); *La nación prometida. La resistencia correntina contra la autoridad de Juan Manuel de Rosas (1843-1847)* (2006), <herreroale@arnet.com.ar>.

Horneffer, Ricardo, mexicano, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, trabaja sobre ontología y fenomenología. Ha publicado, entre otras obras, *Eduardo Nicol. Semblanza* (2000); *La palabra: vida o muerte* (2003); *¿Habitar sin ethos?* (2001), <rhorneffer@yahoo.com>.

Jalif de Bertranou, Clara Alicia, argentina, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) y del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, trabaja en ideología sobre José Luis de la Peña. Ha publicado, entre otras obras, *Anverso y reverso de América Latina. Ensayos desde el fin del milenio* (1995); *Recepción y elaboración de la fenomenología en la Argentina* (1996); *Handbook of Latin American Studies* (coeditora, 2005), <cjalif@lanet.com.ar>.

Laporte, Anna María, brasileña, ex profesora de la Universidad Pontificia Católica de Paraná. Ha publicado, entre otras obras, *Existencialismo. Uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre* (coautora, 2000); *Para filosofar* (coautora, 2007), <annamarialaporte@hotmail.com>.

Lenkersdorf, Carlos, alemán nacionalizado mexicano, del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Trabaja sobre filosofía, lengua e historia de los mayas tojolabales y los pueblos del sureste mexicano. Ha publicado, entre otras obras, *Los hombres verdaderos* (1986); *Filosofía en clave tojolabal* (1986); *Diccionario tojolabal*, edición bilingüe (español) en 2 vol. (2009), <klenkers@laneta.apc.org>.

León-Portilla, Miguel, mexicano, investigador emérito del Instituto de Investigaciones Históricas y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Trabaja sobre lengua, cultura náhuatl e historia de Baja California en su relación con el suroeste de Estados Unidos. Ha publicado, entre otras obras, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes* (1959); *Visión de los vencidos, relaciones indígenas de la conquista* (1959); *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl* (2008), <portilla@unam.mx>.

Ludwig, Celso Luiz, brasileño, de la Universidade Federal do Paraná (UFPR) y de la Facultade Internacional de Curitibia (Facinter), trabaja especialmente sobre la filosofía del derecho. Ha publicado, entre otras obras, *Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel* (2004); *Para una filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo* (2006); *Discurso e direito: o consenso e o dissenso* (2006), <celsoludwig@hotmail.com>.

Magallón Anaya, Mario, mexicano, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, del Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe (CIALC) y del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), trabaja sobre filosofía mexicana, filosofía en América Latina e historia de las ideas en América Latina. Ha publicado, entre otras obras, *Dialéctica de la filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la historia* (1991); *Modernidad alternativa. Viejos retos y nuevos problemas* (2006); *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina* (2008), <mariom@servidor.unam.mx>.

Maldonado-Torres, Nelson, puertorriqueño, del Departamento de Estudios Étnicos de la University of California, Berkeley. Es presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía. Trabaja sobre teoría crítica, fenomenología, pensamiento descolonial y estudios caribeños y diáspora africana. Ha publicado, entre otras obras, *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st U.S. Empire* (coeditor, 2005); *Against War: Views from the Underside of Modernity* (2008), <nmt@berkeley.edu>.

Mance, Euclides, brasileño, del Instituto de Filosofía de la Liberación, trabaja sobre filosofía de la liberación, redes sociales colaborativas y economía solidaria. Ha publicado, entre otras obras, *A Revolução das redes* (1999); *Redes de colaboração solidária. Aspectos económico-filosóficos* (2002); *Constelação solidarius. As fendas do capitalismo e sua superação sistêmica* (2008), <euclides.mance@solidarius.com.br>, <euclidesmance@yahoo.com>.

Melià, Bartomeu, español de nacionalidad paraguaya, del Instituto Superior de Estudios Humanísticos y Filosóficos e investigador en la Universidad Católica de Asunción. Ha convivido por largos periodos con los guaraníes, los kaingang y los enawené nawé, en Paraguay y Brasil. Se dedica a trabajos de lingüística histórica y educación indígena. Reedita la obra clásica de Montoya sobre la lengua guaraní del siglo XVII (4 vols.). Ha publicado, entre otras obras, *El guaraní conquistado y reducido* (1986); *Una nación, dos culturas* (1988); *Mundo guaraní* (2006), <bmelial@hotmail.com>.

Maliandi, Ricardo, argentino, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), trabaja sobre ética, en especial la línea nueva denominada "ética convergente". Ha publicado, entre otras obras, *Wertobjektivität und Realitätserfahrung* (1966); *Hartmann* (1967); *Teoría y praxis de los principios bioéticos* (2008), <fermali@speedy.com.ar>.

Melogno, Pablo, uruguayo, de la Escuela Universitaria de Bibliotecología y Ciencias Afines, Universidad de la República, trabaja sobre historia y filoso-

fía de la ciencia. Ha publicado, entre otras obras, *Personajes Latinoamericanos del siglo XX* (contribución, 2006); *Filosofía de la historia: de la cosmovisión a la metodología* (2006); *El museo de Alejandría: centro de preservación y difusión de la cultura griega en la época helenística* (2006), <pmelogno@gmail.com>, <www.eubca.edu.uy>.

Méndez Reyes, Salvador, mexicano, del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) y de la Universidad Nacional Autónoma de México, trabaja sobre historia política y de las ideas de México, de América Latina y España en el siglo XIX. Ha publicado, entre otras obras, *Eugenio de Aviraneta y México. Acercamiento a un personaje histórico y literario* (1992); *El hispanoamericanismo de Lucas Alamán (1823-1853)* (1996); *Las élites criollas de México y Chile ante la independencia* (2004), <menrey@servidor.unam.mx>.

Mendieta, Eduardo, estadunidense, de la SUNY, Stony Brook, trabaja sobre la filosofía de la Escuela de Frankfurt, hermenéutica y semiótica. Ha publicado, entre otras obras, *Towards a Trascendental Semiotics: Selected Essays of Karl-Otto Apel* (1994); *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy* (2000); *Global Fragments: Globalizations, Latinamericanisms, and Critical Theory* (2007), <emendieta@notes.cc.sunysb.edu>.

Mignolo, Walter, estadounidense, William H. Wannamaker Professor of Romance Studies and Literature de la Universidad de Duke y Director of the Center for Global Studies and the Humanities. Ha publicado, entre otras obras, *The Darker Side of the renaissance: Literacy, territoriality and colonization* (1995); *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (2000); *The Idea of Latin America* (2005), <wmignolo@duke.edu>.

Miranda, Marisa, argentina, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y de la Universidad de La Plata, trabaja sobre historia del control social en torno a lecturas políticas de teorías biológicas modernas. Ha publicado, entre otras obras, *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino* (coautora, 2005); *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad* (coautora, 2007); *Cuerpo, biopolítica y control social: América Latina y Europa en los siglos XIX y XX* (coautora, 2009), <mmiranda2804@gmail.com>.

Mora, Arnoldo, costarricense, de la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional en Heredia, Costa Rica. Trabaja sobre epistemología, historia de la filosofía contemporánea, historia del pensamiento latinoamericano e historia del pensamiento costarricense. Ha publicado, entre otras obras, *La identidad de nuestra América* (2001); *La filosofía latinoamericana* (2006); *El arielismo de J.E. Rodó a Joaquín García Monge* (2008), <mora_arnoldo@hotmail.com>.

Moura Schnorr, Giselle, brasileña, educadora, filósofa, socio-fundadora del Instituto de Filosofia da Libertação, Curitiba, Paraná. Ha publicado, entre otras obras, "Paulo Freire: vida e obra" (2001); "Como organizar uma feira ou mostra de economia solidária" (2003); "Atualidade da pedagogia do oprimido" (2004), <giselleschnorr@yahoo.com.br>.

Muñoz Rosales, Victórico, mexicano, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, trabaja sobre filosofía mexicana, historia de las ideas y enseñanza de la filosofía. Ha publicado "La filosofía mexicana en el siglo XX", en *Historiografía filosófica de Mauricio Beuchot* (2002), "Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX", en *Pensadores y quehaceres* (2005), "En torno a la filosofía mexicana", en *Pensamiento filosófico de México* (2006), <victorico2@yahoo.com.mx>.

Obando Morán, Octavio, peruano, del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano de la Universidad de San Marcos y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Ciencias y Humanidades (Lima), trabaja sobre filosofía en el Perú, ontología alemana (Kant, Hegel), filosofía de la ciencia y problemas de la subjetividad. Ha publicado, entre otras obras, *Ocaso de una impostura (el fracaso del paradigma intelectualista de la filosofía en el Perú*) (2004); *José Carlos Mariátegui La Chira: la revolución socialista en el Perú (Reconstruyendo el libro nunca perdido)* (2009), <jomoranobando@yahoo.es>.

Ozollo, Javier, argentino, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), trabaja sobre teoría sociológica, teoría crítica del estado, sociología del conocimiento, sociología de la cultura. Ha publicado, entre otras obras, *Marx y el Estado. Determinaciones sociales del pensamiento de Karl Marx* (2005); *Kirchner: entre la ilusión y la realidad* (2007); *Argentina: Reforming Neoliberal Capitalism* (coautor, 2009), <jozollo@hotmail.com>, <jozollo@fcp.uncu.edu.ar>.

Paladines, Carlos, ecuatoriano, trabaja sobre educación, capacitación, filosofía e historia de las ideas. Ha publicado, entre otras obras, *Pensamiento ilustrado ecuatoriano* (1979; 2da. ed., 2009); *Pensamiento pedagógico ecuatoriano* (1988); *Juan Magnín: El precursor de la ciencia moderna en la Audiencia de Quito* (2009), <capaladines@puce.edu.ec>.

Pardo Oláguez, José Antonio, mexicano, de la Universidad Iberoamericana, trabaja sobre metafísica, filosofía de la religión y filosofía hegeliana. Ha publicado, entre otras obras, *Presente y porvenir de las pruebas de la existencia de Dios* (2005); *Analogia entis y fantasma en el psicoanálisis lacaniano* (2006); *¿De qué trata la fenomenología del espíritu de Hegel?* (2008), <el_nyango@yahoo.com>.

Pena de Matsushita, Marta, argentina residente en Japón, de la Universidad de Doshisha, Kioto, inves-

tigadora del Centro de Culturas Comparativas de dicha universidad, miembro de la comisión directiva de la Asociación de Estudios Latinoamericanos de Japón, trabaja sobre pensamiento político latinoamericano y ha escrito también desde un enfoque comparativo con el pensamiento japonés. Ha publicado, entre otras obras, *Romanticismo y política. El romanticismo político hispanoamericano* (1985); *Dos forjadores de la modernidad. Sarmiento y Fukuzawa* (2002), <marta@mediacat.ne.jp>.

Picotti, Dina, argentina, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón y del Instituto del Pensamiento Latinoamericano, trabaja sobre filosofía contemporánea, filosofía de la historia y pensamiento latinoamericano. Ha traducido varios libros de Heidegger y publicado *La presencia africana en nuestra identidad* (1998), <dpicotti@mail.retina.ar>.

Ramaglia, Dante, argentino, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (conicet), trabaja sobre filosofía e historia de las ideas latinoamericanas. Ha publicado, entre otras obras, *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo xx* (colaborador, 2004); *Sujetos, discursos y memoria histórica en América Latina* (comp., 2006), <ramaglia@mendoza-conicet.gov.ar>.

Ramírez, Mario Teodoro, mexicano, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia), trabaja sobre teorías estéticas, filosofía de la cultura y pensamiento intercultural. Ha publicado, entre otras obras, *Retorno a lo sensible. Filosofía y arte* (1980); *Filosofía de la cultura en México* (coord., 1997); *Filosofía culturalista* (2005), <marioteo56@yahoo.com.mx>.

Ramírez Fierro, María del Rayo, mexicana, de la Universidad Nacional de la Ciudad de México y del Colegio de Estudios Latinoamericanos (Facultad de Filosofía y Letras, unam), trabaja sobre utopología, filosofía latinoamericana y filosofía de la educación. Ha publicado, entre otras obras, *Simón Rodríguez y su utopía para América* (1994); *Utopología desde nuestra América* (2004); *Historia, ética, función utópica y acción* (2007), <rayofierro@yahoo.com.mx>.

Redmond, Walter, estadunidense, antes del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la unam, de la Universidad Nacional y Católica del Perú, Autónoma Universidad de Puebla, Universidad de las Américas (México), Escuela Normal Nacional (Bolivia), Institut für Philosophie der Universität Erlangen (Alemania), Universidad Huston-Tillotson (Austin), College of St. Thomas More (Fort Worth). Trabaja sobre lógica e historia de la lógica, filosofía teológica y fenomenología. Ha publicado, entre otras obras, *La lógica en el virreinato del Perú* (1998); *La lógica del Siglo de Oro* (2002); *El albedrío* (2007), y traducciones de *Edith Stein Erkenntnis und Glaube* y *Potenz und Akt*, <wredmond@texas.net>.

Retamal Salazar, Jaime, chileno, de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile, trabaja sobre temas de hermenéutica, complejidad y ética aplicada a la educación. Es doctor en ciencias de la educación y es especialista en filosofía y sociología de la violencia escolar por la Université Bordeaux II. Actualmente desarrolla, junto con un equipo multidisciplinario, diversos trabajos de investigación sobre las subjetividades e imaginarios sociales de jóvenes en escuelas pobres y marginales de Chile. Ha publicado *Kant y la racionalidad práctica* (coautor, 2004), <jaime.retamal@usach.cl>.

Rivara de Tuesta, María Luisa, peruana, profesora emérita de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Ricardo Palma, trabaja sobre pensamiento peruano y latinoamericano. Ha publicado, entre otras obras, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú* (2000); *Filosofía e historia de las ideas en el Perú* (2000); *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica* (2000), <mlrivara@rednextel.com.pe>.

Rochetti Cristina, argentina, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (ciife), de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), trabaja sobre enseñanza de la filosofía, filosofía e infancias, experiencia filosófica y narrativa. Ha publicado, entre otras obras, *La experiencia de la infancia: su significado en la propuesta de "Filosofía para Niños". Una revisión crítica* (2006); *El pensamiento lógico-reflexivo. Propuesta interdisciplinaria de enseñanza y aprendizaje* (2008); *Una mirada crítica a la concepción pragmática de la educación* (2008), <cristinarochetti@yahoo.com.ar>.

Rojas Osorio, Carlos, colombiano, de la Universidad de Puerto Rico y del Recinto de Humanacao, trabaja sobre epistemología y lenguaje, estética latinoamericana, pensamiento foucaltiano. Ha publicado, entre otras obras, *Filosofía estética en el Caribe hispano* (1997); *Del ser al devenir* (2000); *Genealogía del giro lingüístico* (2006), <rojasosorio2002@yahoo.com>.

Romero Griego, Miguel, mexicano, de la Facultad de Filosofía y Letras de la unam y del Colegio de Bachilleres, trabaja principalmente sobre filosofía de la educación, diseño curricular y estética. Ha publicado, entre otras obras, "Retos y perspectivas del bachillerato mexicano" (2006); "El papel de la filosofía en la educación mexicana: Vicente Lombardo Toledano" (2007), <mrgriego1@msn.com>.

Rovira Gaspar, María del Carmen, española nacionalizada mexicana, de la Facultad de Filosofía y Letras de la unam, trabaja especialmente en historia de la filosofía (Edad Media y Renacimiento) y filosofía mexicana. Ha publicado, entre otras obras, *Eclécticos portugueses del siglo xviii* (1979); *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo xix y principios del xx* (1997); "Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. La introducción de la filoso-

fía moderna en México" (contribución, 2008), <govira@servidor.unam.mx>.

Rozzi, Ricardo, chileno, del Departamento de Filosofía y Religión de la Universidad de North Texas, Denton, del Parque Etnobotánico Omora (Universidad de Magallanes, y del Instituto de Ecología y Biodiversidad, Puerto Williams, Provincia Antártica (Chile), trabaja sobre filosofía de la ecología, filosofía ambiental y conservación biocultural y educación en América Latina. Ha publicado, entre otras obras, *The Reciprocal Links between Evolutionary-Ecological Sciences and Environmental Ethics* (1999); *Fundamentos de la conservación biológica: perspectivas latinoamericanas* (2001); *Integrating Ecological Sciences and Environmental Ethics into Biocultural Conservation in South American Temperate Sub-Antartic Ecosystems* (2008), <rozzi@unt.edu>.

Rubinelli, María Luisa, argentina, de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy (UNju), trabaja sobre educación, ética, antropología y culturas andinas. Ha publicado, entre otras obras, *Salud, enfermedad. Un análisis del pensamiento andino* (1999); *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch* (2002); *José Luis Torres ante la condición humana* (2005), <mrubinelli2004@yahoo.com.ar>.

Ruiz Schneider, Carlos, chileno, de la Universidad de Chile, trabaja sobre historia del pensamiento político (especialmente en Chile), filosofía política, filosofía del derecho. Ha publicado, entre otras obras, *El pensamiento conservador en Chile* (1993); *Seis ensayos sobre teoría de la democracia* (1993); *De la república al mercado. Ensayo sobre las ideas educacionales en Chile* (2009), <cruizch@gmail.com>.

Ruiz Sotelo, Mario, mexicano, de las facultades de Ciencias Políticas y Sociales y de Filosofía y Letras, de la UNAM, trabaja sobre filosofía política hispanoamericana, formación del Estado en México. Ha publicado *La filosofía política de Bartolomé de Las Casas* (2009), <marioruiso@yahoo.com>.

Salas Astraín, Ricardo, chileno, de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Católica de Temuco, del Conicyt, trabaja sobre pensamiento latinoamericano, análisis del simbolismo y de problemas de la racionalidad práctica, que se expresa en estudios acerca de la ética intercultural y la política del reconocimiento. Ha publicado, entre otras obras, *Lo sagrado y lo humano* (1996); *Ética intercultural* (2003); *Sociedad y mundo de la vida*, (2007), <rsalas@uct.cl rsalas@ucsh.cl>.

Salvat Bologna, Pablo, chileno, director del magíster sobre ética social y desarrollo humano y profesor del Departamento de Ciencia Política y RRII, Universidad Alberto Hurtado, trabaja sobre ética, política y sociedad, filosofía política, epistemología y derechos humanos. Ha publicado, entre otras obras, *De miradas y mensajes a la educación en derechos humanos* (coautor, 2004); *El porvenir de la equidad* (2003); *Historia, política y ética de la verdad en Chile; 1891-2001* (coautor, 2002), <psalvat@uahurtado.cl>.

Samour, Héctor, salvadoreño, de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, de El Salvador (UCA), y profesor visitante en Swarthmore College, Philadelphia (Estados Unidos), trabaja sobre metafísica, lógica, epistemología, filosofía política, filosofía del derecho, filosofía latinoamericana y pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. Ha publicado *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría* (2003); *Filosofía del derecho* (1999), <hsamour@buho.uca.edu.sv>.

Scannone, Juan Carlos, argentino, de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Área San Miguel), Argentina, trabaja sobre filosofía y teología latinoamericanas, filosofía de la religión, justicia en América Latina. Ha publicado, entre otras obras, *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia* (1987); *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990); *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (2009), <jcscannone@hotmail.com>.

Silva Martínez, Guillermo Jorge, mexicano, de la Escuela Nacional Preparatoria de la UNAM, trabaja sobre filosofía en México (siglo XX), didáctica de la filosofía en el bachillerato y filosofía de la religión (ateísmo filosófico). Ha publicado, entre otras obras, "La creación de la universidad por don Justo Sierra en 1910" (2004); "Libertad en Antonio Caso" (2006); "Antonio Caso (1883-1946)" (coedición, 2006), <simaguijo@yahoo.com.mx>.

Stoetzer, Carlos, argentino, profesor emérito de la Universidad de Fordham (Nueva York), profesor honorario de la Universidad del Salvador (Buenos Aires) y Caballero de la Orden de Isabel la Católica, trabaja sobre tesoros chilenos, Iberoamérica, historia política y cultura. Ha publicado, entre otras obras, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española* (1982); *Karl Christian Friedrich Krause and his Influence in the Hispanic World* (1998); *Tesoros chilenos, colección de impresos chilenos 1811-1840* (2009), <rbormann@bigplanet.com>.

Torchia Estrada, Juan Carlos, argentino, trabaja sobre filosofía colonial hispanoamericana, filosofía argentina y latinoamericana. Ha publicado, entre otras obras, *La filosofía del siglo XX* (1955); *La estructura de la historia de la filosofía* (1967); *Handbook of Latin American Studies* (contribución, 2005).

Uribe Celis, Carlos, colombiano, de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), trabaja sobre historia y crítica social. Ha publicado, entre otras obras, *Los años 20 en Colombia* (1985); *La mentalidad del*

colombiano (1995); “El Profesor Luis López de Mesa” (2007), <churibec@yahoo.es>.

Valdés, Margarita M., mexicana, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, trabaja sobre filosofía de la ciencia, teoría del conocimiento, ética y filosofía del lenguaje. Ha publicado, entre otras obras, *Pensamiento y lenguaje* (comp., 1996); *Controversias sobre el aborto* (comp., 2000); *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental* (comp., 2005), <mvaldes@filosoficas.unam.mx>.

Vallejo, Gustavo, argentino, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), trabaja sobre historia cultural urbana e historia social de la ciencia. Ha publicado, entre otras obras, *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino* (coautor, 2005); *Políticas del cuerpo* (coautor, 2007); *Escenarios de la cultura científica argentina. Ciudad y universidad (1882-1955)* (2007), <vallejomiranda@yahoo.com.ar>.

Vallescar, Diana de, española, del IEC-Universidade do Minho y de la Universidade Lusófona do Porto, trabaja sobre interculturalidad, interreligiosidad, género (desde la perspectiva educativa, filosófica y teológica), tecnologías de la información y la comunicación, perspectiva educativa e interculturalidad. Ha publicado, entre otras obras, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural (2000)*; *Tender puentes, abrir caminos* (2006); *Libertades ¿ganadas o perdidas?* (coord., y comp., 2009), <ddvtj@hotmail.com>.

Velarde Cañazares, Marcelo, argentino, de la Université Paris 8 (Saint-Denis-Vincennes) y de la Universidad Nacional de Lanús, trabaja sobre existencialismo en Argentina y Latinoamérica, cuestión de alteridad, mitos y utopías, y pensamiento alternativo. Ha publicado, entre otras obras, *Diccionario del pensamiento alternativo* (contribuyente, 2008); “Dimensiones del pensamiento alternativo en Hugo Biagini: teoría, historia y proyección latinoamericana” (2008); Existencialismo y política en la Argentina de Perón (en proceso de edición), <m_a_velarde@yahoo.com.mx>, <vela1204@yahoo.com.ar>.

Volpe, Neusa Vendramin, brasileña, ex profesora de la Pontificia Universidade Católica do Paraná, trabaja sobre antropología filosófica. Ha publicado *Existencialismo. Uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre* (coautora, 2000); *Para filosofar* (coautora, 2007), <neusavolpe@yahoo.com.br>.

Wolkmer, Antonio Carlos, brasileño, de la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), trabaja sobre pluralismo jurídico, derechos humanos, historicidad e interculturalidad. Ha publicado, entre otras obras, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho* (2006); *Introducción al pensamiento jurídico crítico* (2006); *Historia de las ideas jurídicas* (2008), <wolkmer@yahoo.com.br>.

Zúñiga Martínez, Jorge, mexicano, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, trabaja sobre ética crítica, filosofía y teoría pedagógica, y filosofía de la liberación, <zm.jorge@yahoo.com.mx>.

ÍNDICE GENERAL

SEGUNDA PARTE: CORRIENTES FILOSÓFICAS DEL SIGLO XX